

La Edad Media

III. Castillos, mercaderes y poetas

UMBERTO ECO
(coordinador)





HISTORIA

Umberto Eco (Italia, 1932-2016) fue un escritor y filósofo reconocido por sus trabajos en los campos de la semiótica y la historia. En 1954 obtuvo su doctorado en filosofía y letras en la Universidad de Turín y de inmediato comenzó a trabajar para la televisión italiana. Más de treinta universidades europeas y americanas le otorgaron el doctorado *honoris causa,* además fue distinguido con diversos premios, como el Strega, el Médicis y el Príncipe de Asturias. Entre sus obras más destacadas se encuentran *Obra abierta* (1962), *Tratado de semiótica general* (1975), *El nombre de la rosa* (1980), *El péndulo de Foucault* (1989) e *Historia de la belleza* (2004).

Sección de Obras de Historia

LA EDAD MEDIA
III

Traducción
José Andrés Ancona Quiroz

La Edad Media

III
CASTILLOS, MERCADERES Y POETAS

Coordinación
UMBERTO ECO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en italiano, 2011
Primera edición en español, 2018
Primera edición electrónica (PDF), 2018

Eco, Umberto (coord.)
La Edad Media, III. Castillos, mercaderes y poetas / coord. de Umberto Eco ; trad. de José Andrés Ancona Quiroz. — México : FCE, 2018
993 p. : ilus. ; 23 × 17 cm — (Colec. Historia)
Título original: Il Medioevo. Castelli, Mercanti, Poeti
ISBN 978-607-16-5835-7 (obra completa)
ISBN 978-607-16-5837-1 (tomo III)

1. Historia — Edad Media I. Ancona Quiroz, José Andrés, tr. II. Ser. III. t.

LC D117 Dewey 940.1 E522e V. 3

Título original: *Il Medioevo. Castelli, Mercanti, Poeti*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

ISBN 978-607-16-5837-1 (impreso)
ISBN 978-607-16-5835-7 (obra completa)
ISBN 978-607-16-6095-4 (pdf)
ISBN 978-607-16-5835-7 (obra completa en pdf)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

HISTORIA

FILOSOFÍA

HISTORIA

INTRODUCCIÓN

LAURA BARLETTA

El 13 de abril de 1204 Constantinopla —que ya había caído en manos de los cruzados en julio del año precedente— es expugnada de nuevo. La ciudad, que desde los tiempos de Constantino (*ca.* 285-337, emperador desde 306) había superado crisis de todo género como la derrota del emperador Valente (328-378, emperador desde 364) en Andrianópolis en 378 y había resistido los prolongados asaltos por parte de persas, árabes, ávaros y búlgaros, es conquistada y saqueada por otros cristianos. Así, ciertamente, no se hace realidad la reunificación del Imperio romano, aún acariciada por Otón III (980-1002, rey desde 983), sino que se concreta más bien la pujanza expansiva bajo el signo de la Cruz —de la sociedad europea de los dos siglos precedentes— de un modo que no es inesperado, dado los numerosos propósitos de conquista manifestados a su vez en el curso del siglo XII. Bajo el signo de la Cruz los soberanos iberos desbaratan a los árabes en 1212 en Las Navas de Tolosa, y en los años sucesivos, hasta llegar a 1270, consuman la Reconquista, con excepción de Granada. La Orden Teutónica implementa una política de expansión en el área del Mar Báltico, en donde la *Hansa* fomenta y monopoliza las actividades marítimas, mientras que las poblaciones balcánicas, las dálmatas y las de Europa centro-oriental padecen cada vez más el influjo político-religioso de la cristiandad. En el Mediterráneo, la Reconquista, además de la de España meridional, de las islas Baleares y de Sicilia, ha permitido, entre los siglos XI y XII, la consolidación de la presencia aragonesa, y la conquista de los Balcanes, en el siglo XIII, refuerza las posiciones cristianas. Las actividades comerciales de Pisa y Génova se orientan también hacia el este, compitiendo con Venecia, la cual establece su hegemonía en el Mediterráneo oriental. No es casual que la quinta, sexta y séptima Cruzadas (1217, 1248-1254, 1270) tengan como meta la conquista de Egipto para controlar por completo la cuenca oriental.

En el signo de la Cruz

El impulso expansivo se debe al notable incremento demográfico de los dos primeros siglos del nuevo milenio y al desarrollo de las actividades agrícolas, artesanales y comerciales que aceleran el renacimiento de la economía monetaria, después del largo estancamiento del Alto Medievo causado, entre otras razones, por una falta persistente de metales preciosos. Al inicio del Doscientos se acuñan nuevas monedas de plata y oro en Venecia y Florencia, y luego en Génova, Francia, Inglaterra y Hungría, a cuyos yacimientos se añade la afluencia de oro proveniente de las minas de Sudán por efecto del comercio

con las poblaciones africanas. La circulación monetaria más sostenida, el uso de nuevos medios de pago, la frecuencia de las ferias y el mejoramiento de las vías de comunicación traen consigo la formación de un rico gremio de banqueros que financian comercios, viajes, expediciones navales, señoríos, reinos y guerras, como en el caso de los Bardi y los Peruzzi de Florencia (pero que terminarán fracasando hacia la mitad del Trescientos).

La Iglesia y la política europea

Un aglutinante ideológico de este empuje expansivo es el "espíritu de cruzada", es decir, la obligación de cristianizar a pueblos que tienen creencias diversas. La Iglesia salió triunfante de las instancias reformadoras que la acosan desde el siglo X, que han combatido la corrupción de las costumbres, el concubinato de los sacerdotes y la simonía, y han permitido la afirmación del primado papal y de la *libertas ecclesiae* [libertad de la Iglesia]. Después del concordato de Worms en 1222, con el cual el papa logra sustraer sustancialmente el nombramiento de los obispos de las manos del emperador tomando como base la distinción entre investidura temporal e investidura canónica, con esto la Iglesia se va afirmando cada vez más en la vida política, en virtud de la sustracción definitiva de la elección papal a toda influencia externa y de un centralismo monárquico que, también a través de la difusión de los legados papales, se convierte en un punto de referencia europeo. Seguramente ha contribuido a esta afirmación la participación de la Iglesia en el renacimiento cultural que está en curso mediante la institución de escuelas junto a las catedrales en las ciudades, la enseñanza de la teología en las universidades —teología entendida como síntesis de todo el saber—, el intento de resolver el contraste entre conocimiento racional y experiencia mística, pero también mediante el desarrollo del derecho canónico, la dirección del sistema asistencial y la orientación del imaginario colectivo.

Escuelas y universidades

Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) es la síntesis de la experiencia política y religiosa que el papado hizo en los dos siglos precedentes. Más que vicario de Pedro, es ahora vicario de Cristo, y está en la lógica de la subordinación que Sicilia, Inglaterra y Portugal se conviertan formalmente en feudos eclesiásticos y que el pontífice asuma un papel central en el sistema de alianzas de la Europa cristiana: Inocencio III promueve contra Otón de Brunswick (1175/1176-1218, emperador de 1209 a 1215), Juan *sin Tierra* (1167-1216) y algunos grandes feudatarios franceses, una coalición que encabeza el rey de Francia Felipe Augusto (1165-1223, rey desde 1180), quien en Flandes, junto al puente de Bouvines, se levanta el 27 de julio de 1214 con una victoria considerada comúnmente como uno de los acontecimientos fundadores de Francia.

Francia, Inglaterra y el imperio

Sobre la cresta de esta victoria y la alianza con el papado es como la monarquía francesa (cuya independencia del imperio, que fue una de las primeras que tuvo lugar en Europa, reconoce formalmente Inocencio III) recupera bajo el mandato de Luis VIII (1187-1226, rey desde 1223) su soberanía sobre los territorios ocupados por los ingleses en el norte del Loira, la Provenza, el Poitou, Saintonge y el Languedoc; con Luis IX (1214-1270, rey desde 1226), las posesiones de Raymundo VII de Tolosa; con la paz de París de 1259, logra que Enrique III de Inglaterra (1207-1272, rey desde 1216) renuncie definitivamente a Normandía, Maine, Anjou y Poitou, y reconozca el estatus de vasallo del ducado de Guyena (Aquitania); posteriormente extiende el reino a las comarcas de Tolosa y de Champaña en tiempos de Felipe *el Audaz* (1342-1404), hijo de Luis IX. La consolidación de la corona francesa y el papel que ésta comienza a asumir en el escenario europeo encuentran una confirmación significativa cuando el papa Urbano IV (*ca.* 1200-1264, papa desde 1261) otorga su consentimiento a la conquista del reino de Sicilia (sólo en el Trescientos denominado reino de Nápoles, después de que Sicilia pasara a los aragoneses) por parte del hermano de Luis IX, Carlos de Anjou (1226-1285, rey de Sicilia de 1266 a 1282), dispuesto a su vez a emprender posteriores Cruzadas, pero sin lograr organizar una expedición contra la Constantinopla reconquistada por los bizantinos en 1261.

Alianza con el papado

Diversa es la suerte de la monarquía inglesa, que sale derrotada y humillada en Bouvines y constreñida, en el curso del Doscientos, a hacer distintas concesiones a la nobleza, a partir de la *Magna Charta Libertatum* [Carta magna de las libertades] (1215), en la cual se obliga al rey Juan *sin Tierra* a respetar las antiguas costumbres, sobre todo por lo que se refiere al derecho de los nobles a ser juzgados por sus pares y a no ser sometidos a tributos sin previa consulta al Consejo de los Nobles y de los Eclesiásticos. En las Provisiones de Oxford (1259) el rey Enrique III es obligado por Simón de Monfort (*ca.* 1150-1218), hijo del vencedor de los albigenses, a nombrar a 15 barones como consejeros y contralores de la administración, y en 1264 es forzado a constituir un Consejo de Regencia y a convocar un Parlamento del que formarán parte dos caballeros por comarca y dos representantes por ciudad.

Magna Charta Libertatum

El celebrado esplendor de la corte de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), a quien Inocencio III quiso sentar en el trono imperial en lugar de Otón IV de Brunswick (quien mostró no ser confiable en el cuadro político que el papado tiene intensión de diseñar para Europa occidental), coincide con el propósito de la dinastía de los Hohenstaufen de Suabia. Federico, un personaje controvertido y apasionante, después de haber prometido renunciar al trono de Sicilia en favor de su pequeño hijo Enrique, es coronado el 9 de

diciembre de 1212 como rey de Alemania y al año siguiente, con la Bula de Oro de Eger, se despoja de los derechos restantes que tenía en la elección de obispos y abades reconocidos ante el emperador por el concordato de Worms; razón por la cual es llamado "rey de los curas" por Otón de Brunswick. La muerte del papa y la sustancial sumisión del sucesor, Honorio III (?-1226, papa desde 1216), le permiten, aunque sin haber mantenido su promesa, ser coronado emperador el 22 de diciembre de 1220 en San Pedro. Si en Alemania la política del joven Federico se ha orientado a un restablecimiento del equilibrio entre los derechos feudales y la potestad imperial, cediendo sustancialmente a las exigencias de la nobleza, en el reino de Sicilia inaugura una política de concentración de los poderes reales, que después trata de extender a Italia septentrional, donde entra en conflicto con los municipios, derrotados por él en Cortenuovo (1238). No obstante, la hostilidad que manifiesta el papa durante buena parte de su reinado (entre otras cosas es excomulgado dos veces) hace concesiones relevantes, como la Paz de Ceprano en 1230, en la cual renuncia a toda forma de control de la elección de los obispos y reconoce una plena inmunidad judicial y fiscal para el clero meridional, precisamente mientras su corte de estudiosos y juristas le da su consentimiento para que emane las Constituciones de Melfi (1231) y luego, en 1235 en Maguncia, la Constitución de la paz imperial en el marco de un reordenamiento legislativo, que manifiesta la voluntad de conservar su autonomía de la influencia eclesiástica apoyándose en el derecho romano. En los últimos años, Federico II sufre una serie de derrotas y con su muerte, acaecida en 1250, se agota no sólo la dinastía suaba, sino sobre todo el designio imperial de la unidad entre Alemania e Italia, donde los últimos herederos, Manfredi (1231-1266) y Corradino (1252-1268), mueren trágicamente después de las derrotas de Benevento y Tagliacozzo.

La Paz de Ceprano

Nuevos fermentos sociales y culturales: los cátaros

Los mismos fermentos económicos, sociales y culturales, que el papado ha sabido orientar en gran parte a la formación de su propio primado político y religioso, dieron vida a una articulación de la sociedad que es evidente sobre todo en los municipios italianos, donde afluyen los trabajadores del campo, en donde los oficios cierran filas en corporaciones cuyos representantes tienen un peso considerable en la vida política, los mercaderes y hombres de negocios ocupan un espacio creciente, la población se organiza en confraternidades y las mayores familias se enfrentan para definir su hegemonía. Aumentan las posibilidades de que las mujeres intervengan y hasta dirijan la vida familiar y pública, también debido al refinamiento global de las costumbres, que no es ajeno a la enseñanza religiosa, aunque, por

En los municipios italianos

el contrario, precisamente para resistir los nuevos estilos de vida más libres, el derecho civil y el canónico sancionan en muchos aspectos la exclusión de las mujeres del poder. Y se puede permitir mayor espacio a los juegos, pasatiempos y fiestas, alguna que otra voz se levanta incluso al interior de la Iglesia en defensa de los juegos de azar, de los que se advierte que ya están en consonancia con el espíritu del tiempo. Un proceso de transformación que es visible en la misma cultura literaria y figurativa: a la literatura cortés y caballeresca de los siglos XII y XIII, a la celebración de las aventuras, guerras y amores narrados en una dimensión fabulosa y sacral con fuertes connotaciones espirituales, se añaden la novelística de Boccaccio (1313-1375), los *Canterbury Tales* de Chaucer (1340/1345-1400), el *Roman de Renard* y los *Fabliaux* que conducen de nuevo a un mundo cotidiano, civil y mercantil. Giotto (1267-1337) abandona los fondos de oro de la trascendencia para representar también, aunque sea en el ámbito de las temáticas religiosas, escenas de la vida cotidiana de aquella "burguesía rica" privada de títulos nobiliarios, que se reconoce porque se contrapone a la feudalidad. Por otra parte, se agravan las condiciones de los pobres precisamente mientras se difunde, no casualmente, un nuevo modo de considerar a los miserables, no sólo como imagen de Cristo e instrumento de salvación para los ricos, sino también como modelo al que se ha de aspirar y de oponer a una sociedad en rápida mutación, en la cual el dinero y su acumulación se convierten en la medida del éxito. Así es como se difunden las órdenes mendicantes, las peregrinaciones cuyos participantes se hacen pobres temporalmente y se institucionaliza la limosna. Sin embargo, al mismo tiempo avanza la distinción entre pobres buenos y pobres malos, entre aquellos que se encuentran en la imposibilidad de trabajar y deben ser asistidos, pero en cuanto sea posible, empleados de una manera útil en la sociedad, y aquellos dedicados al ocio y a la vagancia, que deben ser castigados y recluidos.

La "burguesía rica"

Estos cambios de la sociedad han permitido que haya vivacidad cultural, libertad de expresión y curiosidades e inquietudes religiosas que ya no se pueden controlar fácilmente por medio de los instrumentos ordinarios de la predicación, la liturgia, las indulgencias y las excomuniones, por lo que en el IV Concilio Ecuménico Lateranense (1215) se establecen tribunales episcopales contra las herejías, hasta llegar con Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, papa desde 1227), entre 1231 y 1235, a la institución de la Inquisición pontificia. Los movimientos religiosos difundidos sobre todo en Francia meridional, en Alemania y en Italia, como el movimiento de los "valdenses" (o pobres de Lyon), excomulgados por Lucio III (?-1185, papa desde 1181) en 1184 junto con el de los Humillados, los cátaros y grupos de menor importancia, se colocan entre las filas más avanzadas de la Iglesia (como los franciscanos espirituales) y la herejía (como los "hermanitos"); algunos tendrán un papel importante en la renovación religiosa, como los Hermanos de la Vida Común *(Devotio Moderna)*, otros representan una suerte de fuga hacia adelante que no

puede encontrar un amplio eco, como la Libre Inteligencia, fundada en 1350 probablemente tomando como base la comunidad de los bienes, la libre interpretación de las Sagradas Escrituras y el rechazo de los sacramentos. Sea como sea, todos contribuyen a preparar el terreno sobre el cual se afirmará la reforma protestante y a partir de entonces son, en la ideología consolidada del poder papal, no tanto portadores de vías diferentes a la fe, sino enemigos que hay que destruir, sobre todo cuando ponen en tela de juicio a las jerarquías eclesiásticas.

Se retiene que son particularmente peligrosos los cátaros, los cuales, refiriéndose a las teorías dualistas de los maniqueos, individúan el mal en la vida material, de la que es necesario liberarse viviendo pobre y ascéticamente para entrar cuanto antes en el reino de los perfectos. Este movimiento, de características sustancialmente subversivas en ambos casos, porque está dirigido contra la naturaleza coercitiva del poder —sea civil o religioso—, se caracteriza por una organización eclesiástica alterna con respecto a la institucional y por una fuerte presencia territorial en el condado de Tolosa, sustancialmente autónoma con respecto a los reyes de Francia. En 1208, por lo tanto, Inocencio III convoca una cruzada, que duró hasta 1229, contra los cátaros (llamados también albigenses por la ciudad de Alba, donde son particularmente numerosos), en la cual el interés del rey Felipe Augusto por la supremacía sobre los principados territoriales franceses —dotados todavía de gran autonomía— se une con el del papa y lleva al ejército cruzado, bajo el mando de Simón de Monfort, a la conquista de Provenza y a la toma de Béziers. La ideología de la cruzada, entendida como aniquilación del adversario, se pone en evidencia también en la actitud del papa Gregorio IX hacia Federico II, excomulgado, como ya se ha dicho, por no haber efectuado tempestivamente una cruzada, bien que se haya convertido, aunque por poco tiempo, en rey de Jerusalén en virtud de un tratado concluido con el rey de Egipto. Y contra los herejes también se utilizan las órdenes mendicantes que se acaban de formar (franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos) y que aceptan la obediencia al papa, sobre todo los dominicos, a los cuales se encomiendan los tribunales de la Inquisición papal. En los mismos años, una Iglesia orgullosa intensifica la persecución hacia los judíos, constreñidos en 1215 a llevar un distintivo de color amarillo, a participar en Roma en las fiestas en las cuales son presentados como objetos de irrisión, a padecer confiscaciones de los bienes y expulsiones.

La cruzada de Inocencio III

Las expansiones turca y mongola

Pero a mediados del siglo XIII el impulso expansivo de la sociedad europea comienza a reducirse también por efecto de reveses militares significativos que, aunque sin incidir sensiblemente en las actividades comerciales de la *Hansa*

en el norte y de las potencias marinas en el Mediterráneo, impiden cualquier conquista posterior en Oriente. El desplazamiento de las poblaciones del Turquestán hacia el oeste, a causa de las presiones de los mongoles, pone en marcha la ocupación de las regiones de Anatolia y Grecia, bajo dominio bizantino, por parte de la dinastía turco-musulmana de los otomanos, hasta que, hacia el final del Trescientos, con la toma de Adrianópolis, la victoria en la batalla de Kosovo de 1389 y el aniquilamiento de la Gran Serbia, el remonte de los Balcanes por parte de los musulmanes parece inevitable, sólo detenido temporalmente por la ruinosa derrota que les infligió Tamerlán. El afianzamiento de los turcos entre los siglos XIV y XV sustraerá de nuevo la cuenca del Mediterráneo al monopolio de las poblaciones cristianas, orientará su fuerza expansiva hacia el océano Atlántico y contribuirá a definir el ordenamiento territorial del continente. Entre tanto, los mongoles derrotan a la caballería germano-polaca en Liegnitz y al ejército inglés en Sojo, para luego retirarse sin causar graves daños territoriales a los reinos de Polonia y Hungría, que ya gravitaban en la órbita de la Iglesia de Roma; mientras que la Orden Teutónica, habiéndose fusionado con la Orden de Portaespadas, después de adquirir Livonia y Curlandia, sufre graves derrotas por obra de los lituanos en 1236 y sobre todo por obra del principado de Nóvgorod en 1242 y debe limitar su acción a los territorios y a las ciudades al abrigo del Mar Báltico, también porque en los mismos años el señorío tártaro de la Horda de Oro representa un obstáculo insuperable para la expansión de Europa occidental. A su vez, los bizantinos reconquistan Constantinopla en 1261 y ponen fin al Imperio latino de Oriente, logrando contrarrestar durante casi un siglo el papel de Venecia por medio de una sagaz política diplomática, un tratado con Génova, que adquiere de esta manera la supremacía comercial sobre el Mar Negro y un espacio importante en Oriente, aunque el control de Creta y de las islas griegas vuelva a Venecia, dueña y señora del Egeo y del mundo insular oriental. Bajo la presión de los mamelucos, los cruzados desalojan el principado de Antioquía en 1268, la comarca de Trípoli en 1289, las ciudades de Tiro, Beirut y Sidón, así como San Juan de Acre, en 1291. Quedan en manos cristianas sólo Chipre (hasta 1489 bajo la casa de los Lusignano), Rodas (hasta 1523 bajo el señorío de los Caballeros de San Juan) y el reino de la Armenia Menor (sólo hasta 1375).

El ascenso de los Balcanes

Los bizantinos y Génova

NUEVOS EQUILIBRIOS Y ACOMODAMIENTOS POLÍTICOS

También los viajes a Oriente de misioneros y mercaderes, que habían sido numerosos en la época de Marco Polo (1254-1324) y se habían aventurado muchas veces hasta China, se hacen cada vez más raros, mientras que el impulso de explorar los océanos, después del fracaso de los hermanos Vivaldi

cuyos rastros se pierden allende el estrecho de Gibraltar, aguijoneado por las comunicaciones cada vez más difíciles con el Oriente, se intensificará sólo en la segunda mitad del Trescientos. Y cuando, a inicios del siglo XIV, Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) celebra el triunfo papal con la institución del Jubileo, que permite la remisión de todas las penas a aquellos que acudan en peregrinación a Roma, la Ciudad Eterna se vuelve un lugar santo más seguro y bien colocado dentro de la cristiandad con respecto al lugar santo que hasta entonces había sido Jerusalén.

A finales del Doscientos, con el fracaso y la muerte de Luis IX en Túnez en la última cruzada y con la fallida expedición de Carlos de Anjou contra Constantinopla, las energías cristianas se vuelcan en construir nuevos equilibrios y en estabilizar los ordenamientos que se van definiendo en Europa a través de una unificación progresiva de entidades territoriales. Algunas regiones comienzan a formar parte del imperio, como Austria, Estiria, Carintia en 1278, o Bohemia y Moravia al inicio del Trescientos. Carlos IV de Luxemburgo (1316-1378, emperador desde 1355) prosigue, en el terreno de la consolidación, la expansión demográfica y cultural alemana en dirección de los confines orientales, en acto desde el siglo XII; traslada la capital a Praga y hace de Bohemia el núcleo central del imperio, con la adquisición de Lusacia y Brandeburgo. Pero al este se forma un gran reino polaco-lituano que lentificará la germanización de las provincias orientales, mientras que en el sureste Hungría, que engloba a Croacia y parte de Bosnia, y la Serbia victoriosa sobre los búlgaros y los griegos, delimitan los confines europeos. Al igual que la monarquía francesa, las de la península ibérica y de Inglaterra fortifican su poder respecto de la feudalidad con la constitución de aparatos jurídicos y administrativos más eficientes. En Italia meridional sobrevive la dinastía de los Anjou, después de un periodo de gran esplendor con Roberto de Anjou (1278-1343, rey de Nápoles desde 1309) en la primera mitad del Trescientos, mientras que en Italia septentrional, bajo el empuje de una vida económica y social cada vez más viva, el ordenamiento institucional de los municipios se va modificando y pasa del régimen consular al régimen de los alcaldes, que en el gobierno de las ciudades debían garantizar una neutralidad política entre las facciones en lucha en virtud de su naturaleza técnica de expertos del derecho y la administración, asimismo comienzan a afirmarse los señoríos, cuyo ordenamiento es semejante al de las mayores monarquías europeas, como conclusión lógica de aquel proceso de expansión territorial ciudadano hacia el propio condado y luego hacia las ciudades vecinas que se había consolidado hacia finales del siglo XII con la formación de gobiernos oligárquicos. En el ordenamiento político italiano, sin embargo, encuentran espacio también otras realidades territoriales, a partir de Venecia que consolida su estructura oligárquica con la Serrata del Maggior Consiglio [Proveimiento del Consejo Mayor] de 1297 e inicia una política de expansión territorial hacia el territorio interior que

La expansión alemana

El régimen de los alcaldes

dura hasta la dinastía feudal ítalo-francesa de los Savoya. Se trata de un escenario fuertemente conflictivo, también por la contraposición entre güelfos —que se reconocen en la autoridad del papado— y gibelinos —que ven su origen en la autoridad imperial—, en el que a menudo participa también el reino de Nápoles en una perspectiva de hegemonía neogüelfa en la península, y donde parece decisiva la utilización de las compañías de mercenarios prestos a pasar al servicio de uno u otro señor.

El nuevo modo de hacer la guerra pone en ventaja a las grandes monarquías: no más batallas caballerescas, asedios y conflictos de duración limitada, sino estados endémicos de guerra constituidos por una sucesión de batallas y escaramuzas militares, a veces con el carácter de guerrillas (como en la guerra del Vespro que, estallada en abril de 1282, dura en realidad casi 90 años en las regiones más meridionales de Italia), alimentadas por los nuevos ejércitos de mercenarios. Advienen cambios también en los mares donde a los asaltos de los piratas se añaden cada vez más a menudo los de los corsarios: son del tiempo de Enrique III de Inglaterra las primeras patentes de corso conocidas, con las cuales, emisarios autorizados por un poder formalmente reconocido, pueden atacar las naves enemigas y dividir el botín con los mandantes. En otras áreas, por el contrario, saqueadores, como los *Vitalienbrüder* [hermanos de la vitualla] del Mar del Norte, a menudo a sueldo de poderosos locales, son derrotados por organizaciones sociales y políticas que, como las ciudades hanseáticas, no tienen interés en servirse de ellos.

Poder temporal y papado

Se producen cambios en lo que atañe a los lazos de los soberanos con el papado, los cuales tienden a perder su carácter religioso en favor del carácter diplomático, mientras que el condicionamiento eclesiástico se manifiesta menos vinculante con respecto a los siglos precedentes: no es casual que la coronación imperial de Luis *el Bávaro* (*ca.* 1281-1347, rey de Alemania desde 1314) tenga lugar en Roma en 1328, no por manos del papa, sino de Sciarra Colonna (?-1329) en cuanto representante del pueblo romano, según las tesis de Marsilio de Padua (*ca.* 1275-*ca.* 1343), para quien el poder político y el religioso, que derivan de Dios, se fundan en el consenso del pueblo, la *universitas civium* [universalidad de los ciudadanos] que delega sus prerrogativas en el príncipe, como en la Iglesia es la *universitas fidelium* [universalidad de los fieles], cuya expresión es el concilio, que delega al papa. Y, sobre el principio de la "naturalidad" del Estado de Aristóteles, en la unión electoral de Rhens (1338) los príncipes alemanes declaran que el emperador no tiene necesidad de ninguna legitimación papal, mientras que en 1356, con la Bula de Oro, el nuevo emperador Carlos IV de Luxemburgo-Bohemia sancionará solemnemente que la dignidad imperial se atribuya a

La unión electoral de Rhens

quien es elegido rey de Alemania y coronado en Aquisgrán, y que tal derecho corresponde a siete grandes electores: los arzobispos de Colonia, Maguncia y Tréveris y cuatro laicos (el rey de Bohemia, el duque de Sajonia, los margraves del Palatinado y de Brandeburgo).

Los dos poderes universales, aunque interdependientes, entran a menudo en colisión. En el caso de la monarquía francesa, el empeño de Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) en llevar a cabo una compleja operación de reorganización del reino mediante el aumento de los ingresos fiscales entra en colisión con la pretensión papal de la exoneración del clero de toda tasación. El choque, causado por la emanación de la bula *Unam sanctam* [Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y santa Iglesia católica y la misma apostólica] en 1302, se concreta en el intento de Felipe, con el apoyo de los representantes de la nobleza romana, de someter al papa a proceso ante un tribunal francés y con tal fin, en el otoño de 1303, los franceses tratan de sacarlo del palacio de Anagni, sin éxito.

Proceso al papa

Después del breve pontificado de Benedicto XI (1240-1304, papa desde 1303), que excomulga tanto a Guillermo de Nogaret (*ca.* 1260-1313) como a Sciarra Colonna, observando que eran los protagonistas de la "bofetada de Anagni", el nuevo papa Clemente V (1260-1314, papa desde 1305), que otrora era arzobispo de Burdeos, prefiere establecerse en Aviñón, adonde la corte pontificia entera se transfiere algunos años más tarde. En el periodo del "cautiverio de Aviñón" (1309-1377), aunque los papas continúen reforzando su aparato burocrático y diplomático, es indudable que su política está condicionada fuertemente por la fortalecida monarquía francesa, como es evidente en el caso de la condena por herejía y de la supresión de la Orden del Temple, de cuyas riquezas Felipe *el Hermoso* necesita apropiarse para hacer frente a las necesidades financieras del reino. Un condicionamiento que se tradujo en una verdadera y propia crisis inmediatamente después del retorno de Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370) a Roma, cuando el Colegio Cardenalicio, compuesto sobre todo por franceses, quizás bajo la presión del pueblo romano, elige como papa al italiano Urbano VI (*ca.* 1320-1389) en 1378 para luego, cinco años después, anular su elección y elegir en su lugar al francés Clemente VII (1342-1394, antipapa desde 1378), dando existencia a un cisma —un papa en Roma y otro en Aviñón— que contemplará precisamente la presencia simultánea de tres papas, y se arreglará en 1449 sólo después de vicisitudes alternativas. Por lo demás, la investidura imperial de Luis *el Bávaro* por parte de la nobleza romana y el éxito en 1347 de la república romana de Cola di Rienzo (*ca.* 1313-1354) —aunque fuera de breve duración— confirman el debilitamiento del poder papal en la misma Roma, en donde sólo más tarde el cardenal Albornoz logra repristinar la autoridad pontificia, mediando entre las familias de los Colonna y la de los Orsini y promulgando las *Constitutiones Aegidianae* destinadas a reordenar el Estado pontificio, meta que se logró hasta 1816.

CARESTÍAS, GUERRAS, REVUELTAS Y PESTES

Desde los inicios del siglo XIV y hasta la mitad del XV comienza para las poblaciones europeas un periodo dramático de carestías, guerras y pestes que traen consigo un estancamiento y en muchas regiones un atraso del proceso de desarrollo que estaba en curso desde el siglo X. Al notable aumento de la población, más que duplicada en algunas áreas e incluso triplicada en otras en el curso de tres siglos, no ha seguido un incremento correspondiente de los recursos alimenticios, por lo que basta, como parece que sucedió, un cambio climático adverso para favorecer carestías y epidemias de peste, que fue reintroducida en Europa a mediados del siglo XV, después de casi 1000 años, por naves genovesas provenientes del Mar Negro. El flagelo que azota a Europa —la peste negra— reduce la población en casi 30%, con profundas repercusiones en los aparatos económicos, productivos, sociales y políticos.

La guerra de los Cien Años y las revueltas campesinas

Entre tanto, ya ha estallado entre Francia e Inglaterra la guerra de los Cien Años, cuyo arco de tiempo se fija convencionalmente entre 1337 y 1453, pero que sustancialmente es expresión de una conflictividad de duración todavía mucho más larga. Si para los dos países concluye con un fortalecimiento de las respectivas identidades y, por lo tanto, de las monarquías que las representan, para las poblaciones es un flagelo posterior que se suma al flagelo que constituye la epidemia, la que se puede reconducir no a la voluntad divina, sino a la de los seres humanos. Por esto, en Francia, después de las derrotas de Crécy (1346) y de Poitiers (1356), explota en 1358 una violenta revuelta campesina llamada con desprecio *Jacquerie,* pero cuyo principal exponente, Étienne Marcel (*ca.* 1316-1358), tiene el proyecto de reducir el poder y los privilegios de la nobleza; y en Inglaterra, dos decenios después, en 1381, se despliega una revuelta que de los campesinos se extiende a los artesanos, también a causa de la pesadísima recaudación fiscal causada por la guerra. Pero no sólo la guerra está en la base de las revueltas, que expresan, entre otras cosas, el fuerte descontento determinado por el desequilibrio entre el aumento de la población y el crecimiento insuficiente de los recursos y de las actividades productivas: en Alemania se verifican dos revueltas campesinas en la segunda mitad del Trescientos mientras que otras revueltas campesinas ya se han verificado y se verificarán después en 1462 en Cataluña contra la baja nobleza y el patriciado ciudadano; el movimiento de los Turchini en los años sesenta y ochenta se extiende del Languedoc al Piamonte y muy difundido, aunque de género diverso, está el bandolerismo campesino en Italia meridional. Tensiones y rebeliones se manifiestan también específicamente en el sector manufacturero: a las revueltas de los tejedores de Flandes en la primera mitad del siglo les siguen las revueltas de los asalariados en Perusa en 1371, en Siena en el mismo año y en Florencia en el verano de 1378, se desencadena el tumulto de los *Ciompi*

—asalariados de la artesanía de la lana—, caracterizado por un proyecto político mejor articulado, pero que lleva a la supresión en 1382 de las corporaciones de los tintoreros y de los farseteros, a la eliminación del gobierno de algunas artes menores y a la formación de un gobierno oligárquico que duró una cincuentena de años hasta el advenimiento del señorío de Cosme I de Médici (1389-1464) en 1434. En la base de estas revueltas se encuentra seguramente una fuerte contracción de la producción de la lana, con sus consiguientes recaídas en la ocupación y los salarios, mientras que en otros sectores como el de la seda, el de la metalurgia y el de las canteras hay un aumento sustancial de la producción, como lo confirma el hecho que, no obstante la grave coyuntura, la Europa del Trescientos no ha perdido del todo el empuje de los primeros siglos.

Los sucesos

LA EXPANSIÓN ALEMANA HACIA ORIENTE

Giulio Sodano

En el siglo XI los soberanos de la casa sálica despliegan campañas militares hacia el este, inspirados por la lucha religiosa, y sustraen tierras a los eslavos. Los territorios conquistados son habitados luego por la población alemana. En el siglo XII subintra la iniciativa de los señores territoriales, que amplían sus dominios en detrimento de los territorios eslavos. En los siglos XIII y XIV sigue una oleada de asentamientos de campesinos y burgueses que transforman el este europeo, importando y adaptando ahí formas de vida, técnicas e instituciones alemanas.

La iniciativa de los soberanos

Antes del año 1000 no hay en Europa nororiental rastros de poblaciones germánicas. Pero después de cinco siglos los alemanes están por todas partes, de Bergen a Moscú, de Lübeck a Finlandia. Su propagación ha sido interpretada como si fuera dictada por una voluntad única. Pero, en realidad, los alemanes no siguen ningún designio común y, aún más, a menudo persiguen objetivos incompatibles entre sí. Se asocian con las poblaciones locales y tienden a dañarse económicamente entre sí. Quienes sacan realmente provecho de su difusión son los mercaderes occidentales: las ciudades hanseáticas son las principales protagonistas del comercio y periódicamente están en guerra contra todos. Después de la de los eslavos, la inmigración germánica es la más importante por el influjo que ejerce en todo el Este europeo. Provoca una gran transformación en Europa oriental, comparable a la difusión del cristianismo, gracias a la introducción de ideas e instituciones que a menudo se adaptan a las nuevas condiciones.

A partir del siglo X las poblaciones germánicas comienzan a estar particularmente activas con respecto a los eslavos, pasando de actitudes defensivas a actitudes ofensivas. La iniciativa en su primera fase es de los emperadores. En el siglo XI los soberanos de la casa sálica llevan a cabo una serie de campañas militares hacia el este, a menudo inspirados por la lucha religiosa. Enrique II (973-1024, emperador desde 1014) sustrae a los eslavos la región del Alto Meno y funda el obispado de Bamberg. Enrique III (1017-1056, emperador desde 1046) lucha contra los húngaros. Los territorios conquistados son

habitados después por la población alemana. Hasta el siglo XII, sin embargo, esta expansión no va más allá del río Elba. Pero con Lotario de Sajonia (1073-1137, emperador desde 1133), y luego con los soberanos suabos, comienza la colonización germánica en gran escala. Los soberanos alemanes alternan las expediciones contra los eslavos paganos con las Cruzadas en Tierra Santa. El proceso, sin embargo, no es lineal ni siempre victorioso. A los periodos de despliegue los suceden fases de repliegue. Los eslavos, por ejemplo, se aprovechan de la crisis provocada por las luchas entre güelfos y gibelinos que paralizan a Alemania para reconquistar territorios. La Sajonia, muchas veces pasada de los alemanes a los eslavos y de los eslavos a los alemanes, al final se vuelve exclusivamente germánica.

La iniciativa de los señores

A la iniciativa de los soberanos alemanes subintra la de los señores territoriales, que aspiran a ampliar sus dominios en detrimento de los territorios eslavos. Caballeros, barones y príncipes, igualados por el ejercicio de la autoridad y de la práctica de la guerra, son los protagonistas de esta segunda fase. Muchos señores alemanes siguen de mal grado a Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) a Italia, precisamente porque los tienta más la conquista del este. Los caballeros sajones, a mediados del siglo XII, comienzan a sustraer tierra a los eslavos de Holstein oriental y a expandirse hacia el noreste, apoderándose de feudos en las zonas eslavas germanizadas. Llevan a las zonas del nuevo asentamiento la ley feudal y la caballería. Particularmente activos son los duques sajones y personajes como Enrique *el León*, Wichmann, el arzobispo de Magdeburgo y los obispos de Meissen. Gracias a sus iniciativas, los colonos alemanes llegan hasta Mecklemburgo, Brandeburgo y Pomerania. El obispo Alberto, canónigo de Bremen, reúne un grupo de caballeros preparados para ir a Tierra Santa y hace con ellos la Orden de los Portaespadas para combatir a los paganos. Hermann von Salza (*ca.* 1209-1239), Gran Maestre de la Orden Teutónica, comprende que Palestina ya está perdida y elige como campo de acción la conquista del Este europeo. Se pone a disposición del papa y recibe como feudo a Prusia. Los Caballeros Teutónicos fundan Thorn y Kulm en 1232, y en 1233 Marienwerder y Elbing. En 1250 la mayor parte de los señores de Pomerania son de origen sajón, pero su expansión a Prusia es bloqueada por la Orden Teutónica. A inicios del siglo XIV, el área del golfo de Finlandia a Kiel está ocupada por esta aristocracia alemana formada por Junker. La costa báltica ya está sembrada de núcleos alemanes. Se traen, por lo tanto, colonos de todas las partes de Alemania y así surgen no sólo aldeas, sino también ciudades. Los mercaderes alemanes se unen con los campesinos y fundan mercados en el Báltico. El desplazamiento de colonos y misioneros germanos hacia el este a lo largo de las riberas

Federico Barbarroja

El desplazamiento hacia el este

del Báltico atrae efectivamente en poco tiempo amplios intereses comerciales. No faltan los intermediarios verdaderos y propiamente dichos que buscan hombres por cuenta de los señores territoriales del este.

Burgueses y campesinos

Durante el siglo XIII, a los señores subintran los burgueses, con los mercaderes de Lübeck a la cabeza, que controlan el paso principal entre el área nororiental y la Europa occidental, consiguiendo la supremacía sobre los mercaderes de paso por el Báltico. Los alemanes proporcionan un modelo para el desarrollo de las ciudades. Los ciudadanos, en efecto, son reacios a asentarse si falta la ley municipal, por lo que, para favorecer los asentamientos, los señores locales conceden la posibilidad de tales ordenamientos civiles. Sobre todo en las ciudades húngaras y polacas se introducen las formas de gobierno civil tomadas de las ciudades alemanas, en particular por los estatutos de Magdeburgo. Ciudades como Breslavia (1242), Buda (1244), Cracovia (1257) y otras están gobernadas, en efecto, por leyes alemanas y llenas de mercaderes alemanes.

Las invasiones mongolas

A acelerar los procesos de inmigración alemana contribuyen, desde el siglo XIII, sobre todo las invasiones mongolas (1241-1242) que diezman a Polonia y Hungría hasta el punto de retener que es necesaria la inmigración alemana para llenar los vacíos. Esta vez es sobre todo la población campesina la que se desplaza hacia el este y son los soberanos de estos Estados quienes los atraen para volver a poner en pie a sus países. Los príncipes locales conceden sus tierras en condiciones favorables. Con los campesinos alemanes llegan nuevas técnicas agrarias y nuevas formas de asentamiento. El signo distintivo de la colonización alemana es la hilera de casas a lo largo de una calle o de un campo, cada una con sus parcelas de cultivo en la parte trasera que contrasta con los villorios eslavos circulares. Los propietarios de la tierra aseguran dentro de la aldea, a cambio de la renta, la libertad individual, la seguridad de la localidad y de la herencia de los bienes y un impuesto sostenido.

Los efectos de la emigración alemana tanto ciudadana como campesina son relevantes. Las ciudades destruidas por los mongoles se reconstruyen gracias a la aportación alemana. Los progresos económicos de estas áreas están estrechamente ligados a la inmigración alemana. Los colonos traen consigo nuevos oficios y nuevas técnicas productivas y comerciales. Particularmente indicativa de esta hazaña es la cuestión ligada a las minas. Los alemanes, en efecto, son buenos mineros, y desde el siglo X están en busca de yacimientos de plata y cobre. Después del año 1200 se dirigen a Silesia, Bohemia y Moravia; luego a Hungría. A mediados del siglo están en Serbia, y luego, en la siguiente generación, en Bosnia y Bulgaria y, finalmente, en Tesalónica. Durante siglos son llamados “sajones” y transmiten no sólo la técnica, sino

también la terminología, las formas de organización del trabajo e incluso el mismo derecho minero, originariamente oral y consuetudinario. Se adueñan de la extracción de los minerales nobles y dejan en la sombra la tradición minera eslava, relegada sólo a la producción del hierro.

Un juicio histórico contrastado

La emigración alemana ha dado lugar a la formulación de juicios históricos diversos. La historiografía alemana ha insistido en poner en evidencia la aportación civilizadora de los colonos alemanes en un mundo eslavo atrasado y rudo. El nacionalismo alemán del siglo XX ha convertido este argumento en la justificación de las propias pretensiones expansionistas. Tal historiografía ha ignorado que los alemanes han sufrido a su vez la inmigración de elementos provenientes de Occidente y que la misma inmigración no es un fenómeno homogéneo, sino que contempla la participación de elementos como los italianos y los valones. Desde la posguerra, pues, se han afianzado posiciones historiográficas que han abandonado las posiciones nacionalistas más exasperadas. La historiografía polaca o checa ha insistido en los aspectos agresivos de esta colonización, sobre todo en la valoración del papel desempeñado por la Orden Teutónica.

Véase también
Historia "Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía suaba en Italia", p. 36; "La monarquía electiva y la dinastía de los Habsburgo", p. 61; "El Sacro Imperio romano germánico", p. 104; "Reinos, principados, ducados, obispados, ciudades del área germánica", p. 108.

LAS CRUZADAS Y EL IMPERIO LATINO DE ORIENTE

Franco Cardini

La "cuarta Cruzada" entra de lleno en los proyectos teocráticos de Inocencio III como empresa deseada por la Santa Sede después del fracaso de la cruzada precedente dirigida por los soberanos. Pero se resuelve inesperadamente en algo muy diverso respecto de la voluntad del pontífice: Venecia, que había aportado las naves para la empresa, pretende obtener ayuda de los cruzados para someter de nuevo a la rebelde ciudad dálmata de Zara, de ahí que asalte repetidas veces a Constantinopla. De esto se deriva el final del Imperio griego y la instalación efímera de un

Imperio latino, mientras gran parte de las tierras ex bizantinas se someten a la hegemonía de los venecianos. El experimento termina en 1261 con el regreso al trono de Constantinopla de una dinastía griega.

Lotario de los Conti de Segni, papa Inocencio III

En 1198 sube al solio pontificio un gran aristócrata, finísimo jurista y autor de obras ascéticas. Lotario de los Conti de Segni, que asume el nombre de Inocencio III (1160-1216). Son tiempos difíciles: el trono del Sacro Imperio romano germánico vacante, Europa atravesada por las guerras, la cristiandad amenazada por la herejía cátara. La obra de Inocencio III es una gran síntesis de todo cuanto la Iglesia había madurado en el siglo precedente: en su proyecto, la recuperación de Jerusalén y el fortalecimiento de la monarquía franca, cuya capital había sido desplazada a Acre, ocupan un papel de primera magnitud.

También al papa, como a Bernardo de Claraval (1090-1153), le interesa Jerusalén, más como figura del "reino de los cielos" que como objetivo de la reconquista armada; y, como ya lo había hecho Bernardo, atribuye el fracaso de las Cruzadas dirigidas por los príncipes a sus intereses mundanos y a su codicia. Desarrollando con lúcida coherencia estas premisas, deduce que al papa, y sólo a él, corresponde la iniciativa de emprender una nueva cruzada y el mando de ella, y que la cruzada era sólo parte de un programa más amplio de regeneración de la cristiandad bajo la guía de la Iglesia. A la ofensiva en Tierra Santa, en la que el papa piensa inmediatamente después de su ascenso al trono pontificio, corresponde la ofensiva castellana contra los almohades y la ofensiva en Livonia por obra de los Caballeros Portaespadas, la que al inicio del siglo continúa la expansión alemana hacia oriente. Son los tres "frentes externos" de la cristiandad, en la que Inocencio se propone al mismo tiempo poner orden, eliminando la herejía y constriñendo a los monarcas a doblar la cabeza ante la sede de Pedro. Tutor del pequeño rey Federico de Sicilia, después de la muerte de la reina madre Constanza, y árbitro de la corona real alemana para la cual prefiere a Otón de Brunswick (1175/1176-1218, emperador de 1209 a 1215) en lugar de Felipe de Suabia (1177-1208, rey desde 1198), el pontífice ve que delante de sí se inclinan —a título de verdadero y propio vasallaje o de reconocimiento de la supremacía política además de la religiosa— prácticamente todas las cabezas reales de Europa, desde Portugal a Aragón, Francia, Noruega, Hungría y Polonia.

La planeación de la cruzada

Las disposiciones de Roma para las Cruzadas adolecen, desde 1198, de una concepción extremadamente centralizadora. No se deja nada a la iniciativa

de los reyes: relegados los príncipes temporales a un papel de simples ejecutores, las directrices papales son propuestas a los reyes por los legados pontificios, mientras que sobre su fiel ejecución velan no sólo el clero secular y regular de todo el territorio interesado, sino también los templarios y los hospitalarios. Los diezmos para la cruzada se recaudan asimismo puntualmente y con una fiscalización igual a los tiempos del "diezmo Saladino", pero esta vez las cajas de los reyes no pueden sacar ningún beneficio de esto.

La concepción centralizadora

La misma tendencia a la centralización y, casi quisiéramos decirlo con un término en boga, a la "planificación" en la cruzada de Inocencio, se nota también en que concierne a la predicación de la cruzada a las muchedumbres de los humildes. En la carta *Salutiferum,* dirigida al predicador Fulco de Neuilly (?-1202), del 5 de noviembre de 1198, el papa pone a la cruzada en la línea de otras obras de regeneración espiritual comunitaria, como la erradicación de la usura y la redención de las prostitutas, con la consiguiente liberación de la sociedad del vicio de la lujuria. Fulco de Neuilly es propiamente el animador de una nueva expedición, de un primer núcleo de caballeros voluntarios, que se han formado, según la tradición, durante un torneo que tuvo lugar en Écry en la Champaña al inicio del Adviento de 1199. En realidad, Fulco de Neuilly no había participado en ese torneo, en todo caso aunque hubiera asistido a él se habría abstenido de participar: la Iglesia condenaba los torneos y el papa Inocencio no era un hombre transigente. Probablemente los que habían venido juntos a Écry habían hablado ciertamente de la nueva empresa; Fulco de Neuilly la había predicado desde hacía tiempo a los humildes y el legado papal, cardenal Roberto de Capua, llegado a Francia, había proclamado la indulgencia que el papa concedía a los cruzados. Esta indulgencia protegía a quien hubiese formulado el voto —al menos hablando jurídicamente— de toda ofensa a su persona, a su familia, a sus bienes: y los señores que toman la cruz en Écry, es decir, Tibaldo, conde de Champaña (1179-1201), y Luis conde de Blois Chartres (1172-1205), tenían extrema necesidad de alguien o algo que los protegiese. En la guerra entre Ricardo *Corazón de León* (1157-1199), rey de Inglaterra, y Felipe Augusto (1165-1223, rey desde 1180), rey de Francia, aún en curso, ellos se habían puesto de parte del rey inglés, junto con Balduino IX de Flandes (1171-*ca.* 1205, emperador desde 1204): y ahora que, bajo la presión papal, la paz entre las dos grandes potencias estaba por concluirse de nuevo, tenían todas las razones para temer las venganzas de su señor legítimo, el rey de Francia. Por lo demás, aparte el temor justificado de sufrir represalias, la política centralizadora de Felipe Augusto no deja dudas sobre el hecho de que los tiempos de la semianarquía feudal en Francia están por llegar a su fin.

Es, pues, una feudalidad en crisis la que decide tomar el camino de ultramar. Se repite, en efecto, lo que ya había acaecido en la primera Cruzada, pero en un clima extremadamente más pobre en fermentos espirituales con

respecto a la de entonces. La cuarta Cruzada representa, efectivamente, la fuga de algún barón traidor de un país que estaba adoptando estructuras políticas más modernas, lo que resulta, por lo tanto, un gran servicio prestado, más que a la cristiandad, a la monarquía francesa.

Feudalidad en crisis

Análogas razones le aconsejan también al conde Balduino de Flandes unirse a los cruzados. A la cabeza de la expedición se designa al hermano de Enrique de Champaña que había sido rey de Jerusalén, es decir, precisamente el conde Tibaldo; muerto el cual, en marzo de 1201, le sucede el marqués Bonifacio de Montferrato (*ca.* 1150-1207): también él —igual que Tibaldo— tiene algún derecho familiar o al menos alguna tradición que mantener en Oriente en cuanto hermano del legendario Corrado, mientras que en Occidente los municipios libres que atenazan de cerca su principado le vuelven la vida cada vez más difícil.

La cuarta Cruzada

Los barones, con el propósito de obtener las naves necesarias para la travesía, recurren a Venecia. Pero Venecia no tiene interés alguno en comprometerse en una expedición a Siria, cuyas costas eran sobre todo patrimonio comercial de pisanos y genoveses; además, tiene todas las razones para tutelar sus relaciones comerciales con los puertos egipcios de donde, provenientes del Mar Rojo por el Nilo, le llegaban las preciosas especias orientales a precios competentes con respecto a los precios que se usaban en los mercados sirios.

Está el hecho de que el ejército, listo ya para partir, debe esperar, de junio a noviembre de 1202, un poco porque faltan o se dice que faltan naves suficientes, un poco porque los jefes no tienen dinero suficiente para pagar el flete pactado. Al final se conviene que el débito puede ser saldado con la conquista de la ciudad de Zara, cristianísima, pero rebelde a Venecia y en la cual había puesto sus ojos el rey de Hungría, a quien le serviría disponer de un buen puerto en el Adriático.

Así, pues, Zara es tomada el 15 de noviembre. Inocencio III excomulga a los venecianos pero para no extender la grave sanción al ejército cruzado, debe fingir que cree que éste tuvo que ceder simplemente a un chantaje y cometer esa acción decididamente baja para poder proceder su viaje hacia la meta santa.

La toma de Zara

En abril de 1203, precedido de un mensajero, llega a Zara, donde pasan el invierno los cruzados, el príncipe Alejo Ángelo (1183-1204), proveniente de Alemania. Implora la ayuda de los occidentales para reinstaurar al padre Isaac (*ca.* 1155-1204) en el trono de Constantinopla, del que había sido injustamente expulsado, y promete a cambio un amplio apoyo a la cruzada. Expulsar de Bizancio al usurpador Alejo III (?-después de 1210), tío del príncipe,

habría complacido a los venecianos a causa de su política demasiado filogenovesa. De modo que Constantinopla es tomada en julio de 1203 e Isaac Ángelo es reinstaurado en el trono con el hijo Alejo como compañero. Luego, a consecuencia de una serie de tumultos populares en los que muere el mismo príncipe, la ciudad es asaltada de nuevo por los cruzados y sometida a un saqueo atroz en abril de 1204.

Como consecuencia de estas acciones se origina una nueva institución, el Imperio latino de Constantinopla, asentado sobre un territorio que pertenecía al Imperio romano de Oriente, al que el islam había arrebatado amplios territorios y que, después de la conquista, había sido dividido en cuatro partes. Sólo una de estas cuatro partes es gobernada directamente por el soberano, mientras que una mitad de las otras tres cuartas partes es de los barones, que se la reparten en feudos, y la otra mitad de los venecianos. Pero en la práctica muchas zonas permanecen independientes y se constituyen como Estados griegos que han sobrevivido al naufragio (Epiro, Nicea, Trebisonda), mientras que los venecianos se quedan únicamente con aquellas tierras que son de particular importancia para su comercio, señaladamente las islas jonias y egeas, no menos que el promontorio de Modoni al oeste de Mesenia, en el Peloponeso meridional, y la isla de Citera. Serán ellos, en efecto, los verdaderos beneficiarios de la empresa. La corona imperial es conferida a Balduino de Flandes por Bonifacio de Montferrato, excluido de la elección a causa de la enemistad que mantienen contra él los barones franceses y los venecianos —y quizás también dada la desconfianza papal respecto a él— y queda constituido el reino de Tesalónica.

El Imperio latino de Constantinopla

La unidad de las Iglesias que se consigue de este modo es, sin embargo, bastante lábil, e Inocencio no puede hacerse demasiadas ilusiones al respecto: el cisma ha echado raíces en el corazón de un pueblo, el bizantino, apasionado por las disputas teológicas y celoso custodio de todo un patrimonio cultural, filosófico y litúrgico al que no estaba dispuesto a renunciar. Los griegos cierran filas en torno a sus monjes y aprenden a odiar cuanto despreciaban primero esa bárbara Iglesia occidental, esos prelados ávidos y dados a las armas más que al estudio y a la oración, esos usos extranjeros impuestos por las lanzas de los conquistadores. La cristiandad entera ha pagado con la perpetución del cisma y de la obstinada incomprensión recíproca los 60 años del Imperio latino de Oriente, destinado a formar parte de la dinastía de los Courtenay y luego a disolverse en 1261.

Véase también

Historia “Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía suaba en Italia”, p. 36; “Las órdenes religioso-militares”, p. 41; “La monarquía electiva y la dinastía de los Habsburgo”, p. 61; “El Sacro Imperio romano germánico”, p. 104; “Reinos, principados, ducados, obispados, ciudades del área germánica”, p. 108.

LA COMPETENCIA ENTRE LAS REPÚBLICAS MARÍTIMAS

Catia di Girolamo

Entre el Doscientos y el Cuatrocientos se completa la parábola de las ciudades marítimas. Pisa, duramente derrotada, se encamina a una decadencia bien representada por el cegamiento de su puerto; Venecia y Génova, en el apogeo de su fuerza, chocan entre sí durante todo el Doscientos y el Trescientos. Génova será la que tenga la peor parte; pero a los verdaderos vencedores habrá que buscarlos fuera del juego de las ciudades marítimas, entre las formaciones políticas mucho más vastas que se van afirmando tanto en Oriente como en Occidente.

El final de la República de Pisa

En el curso del siglo XIII se consuman las batallas decisivas de la confrontación entre Pisa y Génova.

De las áreas a las cuales los dos centros extienden sus propios intercambios comerciales (Mar Tirreno, costas francesas meridionales, costas ibéricas surorientales, Magreb, Medio Oriente), Pisa parece que se ha afirmado más sólidamente en el área de Tirreno: en efecto, controla casi toda Córcega y su presencia está consolidada también en Cerdeña, a pesar de las inestabilidades que provoca el antagonismo con los genoveses, a las que se vinculan persistentes tensiones con las poblaciones locales. También en Sicilia, hacia la mitad del siglo, las cosas mejoran para los pisanos, aunque por breve tiempo, debido a la alianza con Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), que se mantiene un combate con el papado.

La batalla de Meloria

Pero la incesante competencia genovesa impide a los mercaderes pisanos aprovechar plenamente sus propias posiciones: los rivales perturban continuamente las comunicaciones con la península, de tal manera que para Pisa parece ineludible el problema de una confrontación decisiva. Cuando llega la confrontación, en 1284 (batalla de Meloria), inicia un largo proceso de decadencia para los pisanos derrotados: todavía seguirán presentes a lo largo y ancho de las rutas comerciales de ese tiempo, pero con una actividad menos intensa y de aliento más corto.

Por otro lado, el carácter irreversible de la flexión de Pisa es el resultado de una coyuntura negativa de la que la competencia genovesa es sólo un aspecto. Para la república toscana también su propio peso negativo tiene un balance demográfico diezmado por la malaria —endémica en gran parte de

la comarca— y por la emigración a Cerdeña; no es de gran ayuda una aliada como Venecia, dispuesta a involucrarse sólo en los mares que afectan directamente sus intereses y quizás poco previsora de que la decadencia de Pisa habría traído consigo el fortalecimiento de Génova; es agotadora, finalmente, una conflictividad que se despliega no sólo por mar, sino además por tierra desde el momento en que en los mismos años Pisa, gibelina, está también en colisión con la liga güelfa capitaneada por Florencia.

Una vez redefinidas las correlaciones de fuerza, para Pisa y Génova incluso es posible retomar las formas de colaboración: la represión de la piratería en el Mar Tirreno, en el siglo XIV, ve de nuevo iniciativas conjuntas pisano-genovesas, como en los siglos X y XI.

Mientras tanto, se determina el paso institucional al señorío; luego, Gian Galeazzo Visconti (1351-1402) somete la ciudad (1399) y, finalmente, la vende a Florencia, a la que en 1406 ceden los pisanos después de un prolongado asedio.

Las últimas grandes rivales: la "Soberbia" y la "Serenísima" entre los siglos XIII y XIV

Mientras Pisa se encamina a convertirse en una competidora marginal, para Génova se hace más cerrada la confrontación con Venecia.

Al principio del Doscientos los venecianos gozan en el Mediterráneo oriental de una posición de fuerza que no depende sólo del ya secular arraigo económico, sino de vicisitudes más recientes relacionadas con la cuarta Cruzada. Venecia participa y pone a disposición sus propios buenos servicios; las dificultades económicas de los cruzados, sin embargo, le dan la posibilidad no sólo de obtener ayuda para arrebatarle Zara a los húngaros, sino también para sacar el máximo provecho de la desviación sucesiva, determinada por un complejo enredo de designios teocráticos papales, crisis políticas internas al Imperio de Oriente e intereses de naturaleza económica: así que, en lugar de dirigirse a Jerusalén, los cruzados se dirigen a Constantinopla. La capital bizantina es tomada y saqueada, nace el Imperio latino y Venecia es recompensada por el papel que desempeñó con el control de las plazas comerciales más importantes (1204).

Hacia Constantinopla

Los genoveses, por lo tanto, se encuentran frente a una rival que ha asumido un papel casi monopólico en un área en la cual ellos también habían aumentado, en los decenios precedentes, su propio volumen de negocios. La meta, en el siglo XIII, será justamente minar el monopolio veneciano.

La crisis se concentra inicialmente en torno al monasterio de san Saba, en San Juan de Acre, que los genoveses ocupan en 1255, desencadenando las hostilidades en el barrio veneciano. La guerra que sigue concluye con la derrota de los genoveses a mano de venecianos y pisanos (1258).

La rápida reorganización genovesa parece que puede coincidir con los designios de Miguel VIII Paleólogo (1224-1282), quien tiene la intención de reconquistar Constantinopla y hacerla de nuevo capital del imperio: los genoveses le prometen apoyo a cambio de enormes privilegios, de los que deberá excluirse a los venecianos (Tratado del Ninfeo, 1261). Pero Constantinopla cae antes de la llegada de la flota genovesa, el Imperio latino de Oriente se derrumba y el Paleólogo queda libre de los compromisos contraídos.

Venecianos y genoveses pronto vuelven a chocar (1263 y 1266); el Paleólogo, mientras tanto, adopta una política pendular, ligada a las contingencias del momento: mantiene privilegios de los venecianos y expulsa a los genoveses de la capital, con la salvedad de reintegrarlos y concederles importantes bases comerciales en el Mar Negro, mientras Venecia comienza a colaborar con los Anjou en la restauración del Imperio latino. En 1270 se llega a una tregua, pero la coexistencia de las dos ciudades continúa siendo salpicada por un contencioso abierto, que se expresa en repetidos actos de piratería y en interminables escaramuzas diplomáticas.

Piratería y diplomacia

Entre tanto, la frontera del comercio occidental, impulsada también por el desarrollo demográfico y productivo, alcanza su máxima extensión al penetrar profundamente en Oriente, donde la expansión del Imperio mongol en la región que va de China a Asia Menor, concluida en 1260, amplía el flujo de mercancías y crea condiciones más seguras para su circulación.

El ajuste de cuentas: de Curzola a Chioggia

A finales del siglo XIII, el enfrentamiento se vuelve de nuevo un conflicto abierto, y los venecianos reciben un duro golpe en Dalmacia, cerca de Curzola (1298). Los equilibrios en Oriente no se modifican profundamente, pero para Venecia comienza una fase delicada: las repercusiones de la derrota atraviesan las tensiones político-institucionales, que acaban en el proveimiento del Maggior Consiglio de 1297; a la competencia comercial genovesa se añade la del reino de Aragón; Hungría se adueña de Dalmacia; se vuelven evidentes los primeros efectos de las epidemias de la peste; se intensifican las presiones ejercidas por las otras señorías vénetas y por la de los Visconti de Milán.

Génova, por el contrario, atraviesa una estación llena de vida. Sus marineros comienzan a explorar las costas africanas y llegan incluso hasta el Mar del Norte; sus mercaderes tienen bases en todo el Mediterráneo; sus militares y diplomáticos constriñen a Carlos de Anjou (1226-1285, rey de Sicilia de 1266 a 1282) a que se coma su propio proveimiento de expulsión de Sicilia, que tomó para castigar el gibelismo de la capital de Liguria (1276); sus autoridades municipales se vuelven garantes de las empresas más arriesgadas de

las sociedades comerciales constituidas por particulares *(Maone);* sus técnicas contables y financieras se afinan y hacen escuela.

Pero el siglo XIV es también uno de los momentos más inquietos de la historia política genovesa que sufre la tempestad de los choques de facción entre las mayores familias y de esta manera favorece la instauración del señorío de Giovanni Visconti (*ca.* 1290-1354), duque de Milán (1353). Además, aflige a Génova la capacidad veneciana de arreglarse con la potencia aragonesa: es una flota mixta, por ejemplo, la flota que enfrenta y derrota las naves genovesas en Cerdeña, cerca del puerto de Conte en 1353.

El señorío de Giovanni Visconti

La crisis política genovesa se agrava a consecuencia de las derrotas sufridas a mano de los venecianos en la guerra de Chioggia (1378-1381), la cual se combatió en todo el Mediterráneo y se centró, una vez más, en la contienda por los mercados orientales. La guerra marca el inicio del ocaso genovés: poco tiempo después sigue la ocupación francesa de la ciudad (1396-1409), destinada a ser replanteada en el futuro, cuando el expansionismo turco ya haya privado a Génova de gran parte de las colonias orientales.

La suerte análoga, por otra parte, toca también a Venecia: los otomanos constreñirán a una y otra a encontrar una nueva salida. La Serenísima se entregará con decisión a la expansión terrestre; la Soberbia cortará a su medida un papel en el más impalpable dominio de las finanzas internacionales.

Véase también

Historia "De los municipios a los señoríos", p. 65; "Venecia y las otras ciudades marítimas", p. 131.

FEDERICO II DE HOHENSTAUFEN Y EL OCASO DE LA DINASTÍA SUABA EN ITALIA

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI

En la vida de Federico II, rey de Sicilia y emperador, las vicisitudes de la guerra contra los municipios y los pontífices ocupan decenios enteros, pero la obra legislativa y cultural promovida en la corte de Sicilia es la que representa el aspecto más relevante de su gobierno. En las Constituciones de Amalfi, Federico diseña el proyecto de un reino centralizado y burocráticamente sólido, tolerante con las diversas etnias y religiones acogidas en el territorio. La filosofía de la naturaleza y la poesía en lengua vulgar son, en el marco de la cultura federiciana, las contribuciones más nuevas y originales.

La vida

El 26 de diciembre de 1194 en Jesi, en la Marca de Ancona, nace Federico de Suabia. Su madre, Constanza de Altavilla (1154-1198), es reina de los normandos de Sicilia; su padre, Enrique VI Hohenstaufen (1165-1197), rey de Alemania, se había vuelto emperador del Sacro Imperio romano cuatro años antes, a la muerte de su padre Federico I, llamado *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190).

La sugerente fecha del nacimiento de Federico, nacido pocas horas antes de Navidad, será subrayada muchas veces por el futuro emperador a causa del carácter especial que parece conferirle a su destino de ser "imagen de Dios en la tierra": Jesi es su Belén y él, "hijo bendito" y casi milagroso, nacido de una reina que ya no era joven.

A los cuatro años, tras la muerte de su madre, es coronado rey de una Sicilia sometida a una dura prueba por los conflictos internos entre normandos y alemanes; a los 18 años es rey de Alemania; en 1215 recibe en Aquisgrán, de manos de los príncipes alemanes, la corona imperial que le disputaba Otón de Brunswick (1175/1176-1218, emperador de 1209 a 1215), apoyado al principio por el papa Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), que pronto lo abandona, excomulgándolo en 1210.

En Roma, en 1220, Honorio III (?-1226, papa desde 1216), convertido en pontífice a la muerte de Inocencio III, consagra emperador a Federico.

Sólo ocho años después, Federico cumple la promesa hecha al papa de guiar la Cruzada a Tierra Santa: pero la conquista de Jerusalén, donde Federico es coronado rey, le parece al papa de Roma una compra-venta "indigna".

La admiración por la cultura musulmana

La ciudad, en efecto, no ha sido conquistada por las armas, sino gracias a la diplomacia y a las buenas relaciones establecidas con el sultán de Egipto Al-Kamil (1180-1238, sultán desde 1218) y a causa de la admiración que sentía Federico por la cultura musulmana, cultivada desde hacía tiempo en la corte de Sicilia.

El pontífice Gregorio IX (*ca.* 1179-1241, papa desde 1227), que sucedió en 1227 a Honorio III, lanza su ejército contra Federico, que ha regresado a Italia, pero un año después, en 1230, en Anagni, se vuelve a establecer la paz con el emperador treintañero y, después de haberlo acusado de ser un "secuaz" de Mahoma, llega a llamarlo "dilecto hijo de la Iglesia".

Los años que siguen están llenos de guerra en Italia y de turbulencias internas en el reino, pero sorprendentemente dejan a Federico espacios libres para la cultura y los libros que ha de leer y escribir, un cometido que con frecuencia él reconoce que es primario, sobre todo para un soberano, y que despierta la admiración de la comunidad de los sabios, incluso de los sabios no cristianos.

Ya en 1224 había fundado, con la ayuda de Pier delle Vigne (1190-1249), influyente consejero y luego vicario imperial, la universidad en la "magnífica

y espléndida ciudad de Nápoles", dotándola de una nueva y rica biblioteca con la intención de "retener en el reino a las mejores inteligencias" y atraer a los maestros más renombrados. Al lado de las artes liberales y la teología, en Nápoles se cultivaba la enseñanza del derecho, disciplina fundamental en la formación de los colaboradores y ministros del rey.

En 1231, al derecho, considerado la base "de la salud y fuerza del reino", Federico dedica el *Liber augustalis* (conocido como Constituciones Amalfitanas) —considerado por algunos eruditos como el cabal cumplimiento del programa jurídico y legislativo de sus antepasados sicilianos—, para cuya concepción y redacción se inspira en los códigos romanos, en el derecho canónico, pero también en las leyes feudales y en las "costumbres" arraigadas en las culturas germana y normanda. La complejidad de las fuentes vuelve difícil, a veces, la lectura de un proyecto unitario; pero esto lo tiene bien presente el soberano que declara que la función de legislador es semejante a la de Dios y afirma que "ninguna distinción en las salas de los tribunales del reino debe hacerse entre los súbditos, sean ellos francos, longobardos o romanos, sarracenos o judíos". Sólo la justicia puede asegurar la paz del reino y debe prevalecer por encima de las diferencias de nacimiento y religión, eliminando las desigualdades, fuentes de conflictos. Bajo este aspecto, el Estado diseñado por las Constituciones de Federico es la antípoda del reino feudal.

La guerra contra las ciudades italianas resurge con fuerza en 1234, cuando el hijo primogénito Enrique (1211-1242, rey de Alemania de 1222 a 1235), rey de los romanos, rebelándose contra el padre, se alía con los municipios lombardos, enemigos jurados de los Hohenstaufen: Federico II pide al papa la excomunión del hijo y, para apaciguar la revuelta, parte hacia Alemania, donde Enrique recluta secuaces. A pesar de que el hijo se somete y pide perdón, la condena de Federico es ejemplar y los aliados de Enrique son dispersados: después de seis años de dura cárcel, el rebelde se arrojará de una roca y se matará.

Enrique, el primogénito

En 1249, sólo un año antes de morir, Federico enfrenta otro golpe, quizás el más doloroso. Pier delle Vigne —a quien Dante Alighieri (1265-1321) recordará en el trágico canto XIII del *Infierno*—, acusado de corrupción y traición, se quita la vida en la cárcel, protestando su inocencia con semejante gesto de desesperación. Aún en la actualidad es difícil interpretar los motivos reales que impulsaron a Federico a condenar a su amado y valioso consejero.

Es el penúltimo año de vida del emperador: la suerte de la guerra, casi ininterrumpida desde 1234, había tenido altibajos para él. A Federico, que contaba con la alianza de las ciudades de Cremona y Verona, que estaban en manos del fortísimo Ezzelino de Romano (1194-1259), se oponía el municipio de Milán y, luego, Plasencia y Bolonia. En el trasfondo del conflicto, el apoyo del pontífice representaba un papel a veces ambiguo, pero siempre relevante.

En 1237, en Cortenuova, ayudado por los cremoneses y el poderoso Ezzelino, Federico obtiene una clamorosa victoria contra los milaneses y destruye

el Carroccio [carro, altar a la guerra de las ciudades-Estado], símbolo del municipio de Milán. Entre los muchos prisioneros se encuentra el alcalde Pietro Tiepolo, hijo del dux de Venecia.

En Parma, en 1248, el emperador sufre la más grave derrota de su vida, que lo priva incluso hasta de los símbolos de su poder: la corona y el cetro, del tesoro real y de sus amados libros que, junto con las concubinas, los halcones de cetrería y los animales exóticos lo acompañaban en sus viajes. Los ciudadanos de Parma, que salieron rápidamente de la ciudad asediada, saquean y destruyen el fastuoso campamento imperial, levantado fuera de los muros de la ciudad y llamado Victoria por Federico. Un año después, en Fossalta, cae prisionero de los boloñeses un hijo de Federico, Enzo (1220-1272), viceemperador, quien morirá en la cárcel de Bolonia 23 años después, a pesar de que el padre trate de rescatarlo ofreciendo cuantiosos tesoros a la ciudad.

La derrota de Parma

El 13 de diciembre de 1250, Federico muere en Pulla, en Castel Fiorentino, afectado gravemente por una fuerte fiebre después de una partida de caza, en un año en que su ejército obtuvo todavía algunos importantes éxitos en Sicilia y en las Marcas contra los ejércitos del papa.

El primogénito de Federico, el rebelde Enrique, rey de los romanos, ya estaba muerto desde hacía un decenio. Los herederos políticos de Federico II, a su muerte, son el segundogénito Corrado IV (1228-1254), al que le toca la corona de Sicilia (1237) y la imperial (1250), el tercer hijo Enrique (1238-1253), quien muere tres años después, y al que le está destinada la corona de Jerusalén (1250), la cual, sin embargo, debe ser reconquistada, y el hijo natural Manfredi (1231-1266), nombrado príncipe de Táranto y virrey de Sicilia en ausencia del hermano Corrado.

El enfrentamiento entre los dos poderes

Federico, excomulgado dos veces, por Gregorio IX e Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) —quienes temían, como los dos papas precedentes Inocencio III y Honorio III, la inmensa concentración de poder heredada por Federico, emperador en Alemania y rey en Sicilia—, es acusado en repetidos documentos pontificios de descreimiento, inmoralidad y blasfemia.

Pero básicamente son las razones filosófico-políticas las que motivan el enfrentamiento en el que el poder imperial de Federico —que en su universalismo es el espejo del poder del papa— se opone por definición al poder eclesiástico. La teoría papal de la *plenitudo potestatis* [plenitud de potestad] sostenida por la curia romana afirma, en efecto, la plenitud absoluta y universal del poder del pontífice de Roma, la cual ya había emergido de modo decidido y nítido en el *Dictatus papae* [Dictado del papa] de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073), de acuerdo con el cual la soberanía

Las excomuniones

imperial o de cualquier otro príncipe tiene legitimidad sólo en el marco del poder, no sólo espiritual sino también "temporal", o sea secular, de la Iglesia.

El adversario más tenaz de Federico II, el papa Inocencio IV, experto jurista y discípulo en su juventud, en Bolonia, de aquellos maestros del derecho canónico que sostenían la subordinación del *regnum* al *sacerdotium,* lleva el enfrentamiento a un nivel de violencia política que jamás se había alcanzado, usando en el Concilio Ecuménico de Lyon de 1245, con una orientación decididamente "temporal", la excomunión del emperador, un acto que liberaba a los súbditos del vínculo de fidelidad.

En diciembre de 1250, enterado de la noticia de la muerte de Federico, Inocencio IV declara a los cristianos que "el cielo y la tierra se regocijan por su desaparición".

La cultura en la corte de Federico II

La mayor parte de los eruditos reconoce que la nueva y amplia prospectiva abierta a la cultura es el signo más relevante que Federico II ha dejado durante su reinado. El interés del emperador en varios aspectos de la ciencia de su tiempo, de la lógica a la física o filosofía natural, de la metafísica a la astronomía, y de la medicina a la ética, se inserta en el complejo cuadro de la cultura siciliana, en la que desde hace tiempo se encuentran diversas tradiciones culturales: la griega, la árabe y la judía.

Sicilia, junto con España, es desde el siglo XII uno de los centros de aquella revolución cultural que devuelve también a Occidente, no sólo mediante las traducciones de los árabes, el patrimonio de las antiguas ciencia y filosofía griegas.

En la corte de Federico viven, entre otros sabios, Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235), que dedica al "príncipe muy glorioso señor Federico" escritos de astronomía y filosofía de la naturaleza y traducciones de Averroes (1126-1198), hechas todas "por expresa petición del emperador", y Jacobo Anatoli (*ca.* 1194-1256), quienes junto con otros estudiosos judíos discuten con el soberano sobre "cuerpos celestes y el alma del mundo [...] y sobre las plantas y los animales, criaturas que viven en el mundo".

Entre estos temas, Federico, en cuanto autor, privilegia el estudio de las aves de cetrería, campo en el cual se presenta orgullosamente como *veritatis inquisitor* [indagador de la verdad].

Su voluminoso *De arte venandi cum avibus* [Del arte de la cetrería] en seis libros no es sólo una obra dedicada a la halconería y a la caza, tradicionalmente consideradas "una actividad adecuada para un rey", sino un verdadero tratado de filosofía de la naturaleza, en el cual Federico se refiere a la autoridad de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), pero sobre todo a la experiencia elevada a método. El autor observa que el filósofo griego muestra en sus escritos que no tiene conocimiento directo del tema:

Un tratado de filosofía de la naturaleza

la cacería y el estudio de las aves son, por el contrario, bien conocidos de Federico porque los practica desde la adolescencia.

Federico, igual que muchos de sus cortesanos y familiares, es políglota y escribe en latín, griego, francés, árabe y siciliano vulgar "ilustre": en esta lengua, igual que numerosos ministros y colaboradores de su corte, como Giacomo de Lentini, Rinaldo de Aquino, Pier delle Vigne, los hijos Manfredo y Enzo, escribe poesías de amor; le merecen la alabanza de Dante en *De vulgari eloquentia* [De la elocuencia en lengua vulgar]: "Aquellos hombres magnos e iluminados como Federico y su digno hijo Manfredi supieron expresar toda la nobleza y la rectitud de espíritu [...]. Todo lo que en aquel tiempo producían los italianos más nobles veía la luz primera en el palacio real de aquellos soberanos insignes y [...] todo aquello que produjeron en lengua vulgar se llama siciliano".

Véase también
Literatura y teatro "La lírica en Italia", p. 664.
Artes visuales "El reino de Federico II", p. 798.

LAS ÓRDENES RELIGIOSO-MILITARES

BARBARA FRALE

Después de la gran derrota infligida a los cristianos por el sultán Saladino en los Cuernos de Hattin en 1187, la ciudad de Jerusalén y el Santo Sepulcro se pierden definitivamente: el hecho tiene un eco terrible en las órdenes religioso-militares que habían sido creadas precisamente para defender Tierra Santa con las armas, y en la Europa de la época su existencia comienza a ponerse en tela de juicio. En el curso del siglo XII la situación no hace sino empeorar: entre 1260 y 1270 la reconquista del sultán Baibars reduce el reino cristiano a una sutil franja de litoral y luego, en 1291, se pierde también la última roca fuerte cristiana, la ciudad de Acre. El final de las Cruzadas marca la crisis irreversible de estas órdenes religiosas especiales: la Orden del Temple es sometida a juicio por el rey de Francia Felipe **el Hermoso** ***y luego disuelta en 1312, mientras que las otras órdenes logran sobrevivir adaptando su misión a las nuevas necesidades históricas.***

EL ÚLTIMO MOMENTO DE GLORIA

Las órdenes religiosas militares nacen de aquella sensibilidad respecto de la defensa armada del cristianismo que inspira la Cruzada a Tierra Santa y la lucha

contra el adversario islámico en territorio ibérico. Los mismos ideales determinan su desarrollo, mientras que la decadencia inicia cuando entra en crisis la política de la cruzada. Hacia 1170 el Templo se ha convertido en un enorme organismo supranacional y cuenta con centenares de instalaciones en un territorio que se extiende de Sicilia a Escocia, de Portugal a la región armenia: el jefe de la orden, el maestre general o Gran Maestre, debe conocer las lenguas principales que usan sus hermanos de orden. Es una especie de multinacional cuya finalidad consiste en sostener la cruzada: las muchísimas instalaciones occidentales son, sobre todo, fábricas que producen recursos que se han de convertir en dinero que habrá de enviarse a Oriente para financiar los costos de la guerra. El Templo, flanqueado por el contingente del Hospital, constituye una parte fundamental de la guarnición cristiana en Tierra Santa. Los templarios son el primer ejemplo de un cuerpo organizado según las modalidades que serán propias de los ejércitos de la Edad Moderna: la caballería laica combate basándose en la valentía y en la iniciativa personales, hechos que a veces crean desorden y descomponen los rangos de la tropa, mientras que el contingente del Templo observa una férrea disciplina y tiene grandes capacidades de coordinación; de hecho, los privilegios papales en su favor exaltan el heroísmo y la abnegación, mientras que las fuentes islámicas atestiguan la fuerza del impacto que tienen estos guerreros sobre las tropas enemigas.

Una "multinacional" para sostener la cruzada

Por la gran confianza de la que gozan los templarios en la sociedad de la época, gracias también a las notables capacidades de mediación que han madurado durante las campañas en Tierra Santa, muy a menudo son utilizados por las monarquías europeas y el papado para llevar a cabo delicadas misiones diplomáticas. Además de las destacadas cualidades militares, la orden también puede preciarse del gran prestigio que tiene en el campo religioso y espiritual: se reconoce en sus miembros una autoridad indiscutida para identificar las reliquias auténticas y es un caballero del Templo, flanqueado por su homólogo del Hospital, quien tiene el honor de velar y escoltar en procesión la preciosa vitrina-relicario con el leño de la Verdadera Cruz custodiada en Jerusalén. Las superposición de las dos funciones, ligadas por un mismo objetivo al menos en el nivel ideal, induce a la orden a desarrollar habilidades específicas de tipo financiero; los soberanos europeos se sirven de ellas también por motivos inherentes a la política interna de sus propios reinos: caso emblemático será el cuartel general del Templo en París, que se convierte en la Tesorería de Francia. El enorme crecimiento material como también el grandísimo prestigio del Templo en el seno de la sociedad cristiana acaba por desajustar aquel equilibrio precario sobre el cual fue fundada la orden: la imagen gloriosa y fiera del caballero templario, transmitida por las fuentes, lleno de orgullo por la elevadísima misión que lleva a cabo al servicio del cristianismo, está en las antípodas del retrato que Bernardo debe hacer para que el Occidente de sus tiempos acepte el proyecto,

La imagen del Templario

es decir, el retrato de un guerrero humillado y contrito que combate casi avergonzándose y sólo para expiar sus pecados.

La hipótesis de la fusión y el fin del reino de Tierra Santa

Durante gran parte del siglo XII el reino de Jerusalén sobrevive porque contrae por separado alianzas con los jefes de las pequeñas potencias islámicas de los confines; pero en 1187 el sultán Saladino (1138-1193), después de haber reunido varias fuerzas islámicas en una gran liga, sitia y asedia el débil reino de los cristianos y les inflige una derrota memorable cerca de Hattin. Es conquistada la Ciudad Santa, el Santo Sepulcro pasa a manos islámicas y muy pronto el estado de la situación permite prever que ya no será recuperado. Para las órdenes militares esta derrota es el inicio de la decadencia: muchos caballeros son decapitados por Saladino y se pierde una considerable cantidad de fortalezas y otros bienes. El Templo, el Hospital y también la Orden Teutónica se habían engrandecido gracias a las limosnas de la sociedad cristiana que los sostiene para que defiendan los santos lugares y ahora, frente al evidente fracaso de su misión, el Occidente se pregunta si es justo que estos colosos colmados de privilegios deban continuar existiendo. Ya desde los inicios del siglo XIII el Gran Maestre teutónico Hermann von Salza (*ca.* 1209-1239) intuye que en Tierra Santa su orden habría conseguido difícilmente un papel importante a causa de la posición preeminente que tenían los Templarios y los Hospitalarios; juzga que la misión de defender la fe cristiana se puede perseguir también en el mismo continente europeo, en cuyos confines viven todavía pueblos no cristianos. Hermann acepta la invitación que le hace el rey Andrés II de Hungría (*ca.* 1176-1235, rey desde 1205) para prestarle ayuda militar para defender los confines del reino amenazados por la invasión de los cumanos: esta opción inaugura una línea nueva y en cierto sentido alternativa con respecto a la de las otras órdenes militares, o sea la defensa armada del cristianismo que se expande hacia el este europeo siguiendo la estela de la conquista política, y también resguarda a la orden contra la acusación de fracaso que muy pronto gravaría sobre el Templo y el Hospital.

Durante los años sesenta del Doscientos, las reconquistas llevadas a cabo por el sultán Baibars (1223-1277) reducen el reino cruzado en Siria-Palestina a una sutil franja de litoral, teniendo como capital San Juan de Acre; cuando en 1291 se pierde también esta ciudad (último baluarte de la presencia cristiana en Tierra Santa), el Templo y las otras órdenes militares sufren un gravísimo contragolpe moral que supera por mucho el de las pérdidas humanas y materiales: si bien el Gran Maestre templario Guillaume de Beaujeu (1233-1291) muere heroicamente en el intento de defender la ciudad de Acre, y aunque los templarios son los últimos en abandonar la ciudad

San Juan de Acre

en llamas, la enésima derrota pone a las órdenes en una posición muy difícil a los ojos del Occidente entero.

Templarios y Hospitalarios establecen el nuevo cuartel general de Oriente en Chipre, isla donde la presencia templaria existe desde hace mucho tiempo y que durante un breve periodo fue gobernada directamente por la orden. El final del reino de Jerusalén vuelve a poner en auge los proyectos de reforma, fuertemente apoyados por el papa Nicolás IV (*ca.* 1230-1292, papa desde 1288): decenios atrás algunas voces autorizadas habían sugerido reunir al Templo y al Hospital en una sola entidad más eficiente. Bajo Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) la idea parece tomar la ruta decisiva y en 1305 los jefes del Templo y del Hospital reciben la orden de pronunciarse acerca de la hipótesis de una fusión. Mientras el Gran Maestre de los Hospitalarios, Foulques de Villaret (?-*ca.* 1327), parece posibilista, el de los templarios, fray Jacques de Molay (1243-1314), elegido poco después de la caída de Acre, se opone enérgicamente a ella: en su opinión, la maniobra de la fusión corre el riesgo de ser controlada por la corona de Francia, la monarquía más poderosa en la Europa de ese tiempo, la cual tiene la intención de asumir el control de la orden unificada y servirse de ella para sus propios intereses políticos. A finales de 1306 ambos son llamados a Occidente por el papa para discutir la cuestión: Villaret pospone el viaje porque está empeñado en algunas operaciones militares en la isla de Rodas, mientras que Jacques de Molay desembarca en Francia a principios de 1307 para reunirse con la curia romana que se encuentra temporalmente en Poitiers.

La hipótesis de la fusión

El proceso a los Templarios y el ocaso de las órdenes militares

El 13 de octubre de 1307 todos los Templarios de Francia son arrestados por una orden secreta e ilegal de Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285), que los acusa de herejía y de otros graves reatos contra la religión: habiendo obtenido el apoyo de la Inquisición del reino con un engaño, el soberano se apodera de todo el patrimonio templario, somete inmediatamente a los prisioneros a la tortura y obtiene centenares de confesiones de culpabilidad que muestra al papa como prueba de herejía. Los templarios son acusados de haber traicionado su misión originaria, la defensa de la fe, y de haberse adherido a cultos anticristianos y prácticas impías: según el acta de acusación, extendida por Guillermo de Nogaret (*ca.* 1260-1313), el jurista de quien Felipe *el Hermoso* ya se había servido en su lucha política contra Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), los templarios deben renegar de Cristo durante su ceremonial de ingreso, escupir sobre la cruz, intercambiar besos indecentes y jurar que aceptarían la homosexualidad entre hermanos de orden; a ello se adjuntan referencias a otros ritos culpables como la práctica de

no consagrar la hostia durante la misa y de venerar a un extraño ídolo que tiene forma de cabeza masculina. Las investigaciones más recientes señalan que la acusación de Nogaret muestra su eficacia porque procede de una estrategia conducida durante años que consistía en introducir espías en el Templo: existe, en efecto, un singular rito de ingreso practicado en la orden, el cual tiene el propósito de producir un impacto en los nuevos reclutas confrontándolos directamente con las violencias que habrían de padecer o sufrir en caso de ser capturados por los enemigos islámicos, los cuales obligan a los prisioneros a renegar de Cristo y a escupir sobre el crucifijo bajo pena de muerte. A esto se añaden otros elementos goliardescos vulgares y juguetones como el uso de besar al superior en las nalgas para humillar al novel y hacerle entender que debe ser respetuoso y la promesa de entregarse carnalmente a los hermanos de orden, uso que, excepto rarísimos casos, no ha seguido en vigor. Si bien se trata sólo de una escenificación, el ritual militar de los templarios tiene decididamente un aspecto muy ofensivo con respecto a la fe cristiana y esto se aprovecha hábilmente para manipular los hechos reales, presentando las confesiones obtenidas bajo tortura como verdaderas y propias confesiones de herejía. Clemente V se opone a ese procedimiento, abierto de un modo totalmente ilícito, porque los templarios pueden ser juzgados sólo por el pontífice romano y son completamente independientes de las autoridades laicas, como lo es el rey de Francia; de hecho, el proceso se pospone casi cinco años, hasta que en 1312 el Concilio Ecuménico de Viena decreta la disolución de la Orden del Temple y más tarde, el 18 de marzo de 1318, con un nuevo acto arbitrario contra la voluntad del papa, Felipe *el Hermoso* manda a la hoguera a Jacques de Molay y al preceptor de Normandía Geoffrey de Charny (*ca.* 1260-1314).

Los espías en el templo

En 2001 ha sido identificado en el Archivo Secreto Vaticano un pergamino original que contiene el acta de una encuesta que Clemente V mandó hacer sobre los jefes del Templo, prisioneros en el castillo real de Chinon, después de la cual el papa les concede la absolución de la culpa de herejía y los reintegra en la comunión católica: el documento confirma lo que desde hacía tiempo sospechaban los historiadores, es decir, que la disolución del Templo se debe a un chantaje ejercido por la corona de Francia sobre el papado, entonces políticamente debilísimo y de hecho retenido por la fuerza en Aviñón. Diversos autores están convencidos de que la maniobra del proceso tiene originalmente la intención de golpear también a los Hospitalarios porque Francia está al borde de la bancarrota y de esta manera el soberano se habría apoderado también del patrimonio de la segunda gran orden militar; la fallida captura de Villaret, pero también la actitud prudente observada por los Hospitalarios durante el proceso son determinantes para su salvación. En 1312 Clemente V logra que una parte de los bienes de que se había despojado a los templarios, aquellos que aún no han sido dilapidados por el soberano, pasen al Hospital para que así sean devueltos a la causa de la cruzada.

La investigación de Clemente V

Habiendo ya experimentado su ocaso la edad de las Cruzadas, la Orden del Hospital continúa existiendo en proporciones menores, pero conserva intacta la estima en que la tiene la sociedad cristiana gracias al hecho de que el ideal de la caridad hacia los enfermos es un valor universal independiente de un contexto histórico preciso; el traslado del cuartel general a la isla de Malta en 1530 cambia su nombre por el de Soberana Orden Militar de Malta, con el cual opera hasta ahora. En Portugal, por iniciativa del rey Dionisio (1261-1325), sobre las cenizas de la Orden Templaria se funda la Orden Militar de Cristo, gran aliada de la corona; la Orden de San Lázaro y la del Santo Sepulcro serán unidas en una sola orden por Inocencio VIII (1432-1492, papa desde 1484) en 1489, mientras que los teutones, gracias a la protección de la casa imperial de Habsburgo que impide la supresión de la orden durante la Revolución francesa, sobreviven hasta la actualidad en el este de Europa y en el Alto Adige.

Véase también
Historia "Las Cruzadas y el Imperio latino de Oriente", p. 28.

BONIFACIO VIII Y EL PRIMADO DE LA IGLESIA

ERRICO CUOZZO

Elegido al iniciar 1295, después de un brevísimo cónclave, Bonifacio VIII tiene una fuerte personalidad y una escasa inclinación a la diplomacia y a la mediación. Defiende con fuerza e ímpetu sus posiciones en materia de política internacional: tanto en las relaciones con el emperador como en las relaciones con los reyes de Francia e Inglaterra. Su política, marcada por la reivindicación de la **plenitudo potestatis** ***[plena potestad de jurisdicción] papal, se manifiesta mediante la emisión de algunas bulas fundamentales y culmina en la proclamación de la bula*** **Unam sanctam [Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y santa Iglesia católica y la misma apostólica].** ***En esta bula manifiesta su fe absoluta en la santidad y en el origen divino de la Iglesia, a la cual corresponde la plenitud del poder sobre todas las autoridades terrenas, espirituales y temporales.***

BENEDETTO CAETANI, EL FUTURO BONIFACIO VIII

Al iniciar 1295, después de un brevísimo cónclave que se celebró en Nápoles al concluir el año precedente, Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294),

en el siglo Benedetto Caetani, nacido en Anagni de una familia de la pequeña nobleza de Campaña, emprende su actividad de gobierno, que lleva adelante con increíble energía hasta su muerte, ocurrida el 11 de octubre de 1303.

Dotado de una fuerte personalidad, tiene escasa inclinación a la diplomacia y a la mediación, pero defiende con fuerza y apasionado ímpetu, a veces excesivos, sus posiciones, distinguiendo nítidamente entre los amigos y los enemigos. Al ser conciencia de que la acrecentada gloria de la Iglesia romana repercute en su fama, con espíritu "prerrenacentista" intenta realizar múltiples y ambiciosos programas en el Estado de la Iglesia, en Italia, en Europa, sometiendo las finanzas de la curia a una carga que no habían tenido en el pasado y que no soportarán siquiera en el sucesivo periodo aviñonés. Algunos estudiosos —por ejemplo Friedrich Baethgen (1890-1972)— han correlacionado oportunamente el rencor y el odio que muchos de sus contemporáneos sienten hacia él (Dante Alighieri, por ejemplo) con su política financiera.

Los estudios de derecho

Después de haber estudiado derecho, presta servicio durante 30 años en la curia romana, donde tiene la oportunidad de afirmarse como el más experto de los canonistas. Está en misión en París en el séquito del cardenal legado Simón de Brie, papa Martín IV (1210-1285, papa desde 1281), y en Inglaterra con Ottobono Fieschi, papa Adriano V (?-1276, papa desde 1276). En Francia desempeña la delicada tarea de supervisar la recaudación de los diezmos para la cruzada. Luego, por encargo de Nicolás III (1210-1280, papa desde 1277), conduce las negociaciones entre Rodolfo de Habsburgo (1218-1291) y Carlos I de Anjou (1226-1285, rey de Sicilia entre 1266-1281, rey de Nápoles desde 1266). Al ser nombrado cardenal por Martín IV en 1281, tiene oportunidad de conocer personalmente la grave situación que se ha producido en Sicilia a consecuencia de la guerra del Vespro. Adquiere una experiencia indeleble que lo lleva, una vez elegido papa, a poner en el centro de su acción la tarea de reconducir a la isla a la obediencia romana y a favor de los Anjou. En junio de 1295 favorece la firma del Tratado de Anagni entre Jaime II de Aragón (*ca.* 1267-1327) y Carlos II de Anjou (1252-1309, rey de Nápoles desde 1285). Pero es constreñido, súbitamente después, a tomar nota de la elección de Federico III de Aragón (1272-1337, rey de Trinacria desde 1296) y de la definitiva separación de la isla de Sicilia del reino de Nápoles. La Paz de Caltabellotta (1302) sanciona, a pesar suyo, la pérdida angevina de la isla.

El papa y la política internacional

Además de la cuestión siciliana, Bonifacio se empeña de un modo particular en otros dos problemas de política internacional: las relaciones del papado con el emperador y las relaciones con los reyes de Francia e Inglaterra.

En 1295 envía al emperador Adolfo de Nassau (*ca.* 1250-1298, emperador desde 1292) una violenta reprimenda en la cual lo intima a no combatir contra el rey de Francia, y le reprocha haberse puesto como caballero a sueldo al servicio del rey inglés. Luego, cuando en 1298 es depuesto el emperador, Bonifacio manifiesta que aprueba la iniciativa, aunque retiene que es arbitraria en el plano jurídico porque carece de su asentimiento. Parece, en efecto, que en la conciencia de la plenitud del poder papal haya pensado proceder a una suerte de *translatio imperii* [transferencia del imperio] y nombrar emperador a Carlos de Valois (1270-1325), hermano del rey de Francia.

Una misma actitud, caracterizada por la reivindicación de la *plenitudo potestatis* del papa, que Bonifacio adopta con respecto a Felipe IV (1268-1314, rey desde 1285), llamado *el Hermoso,* rey de Francia, y a Eduardo I (1239-1307, rey desde 1272), rey de Inglaterra. Los conflictos entre los dos soberanos han vuelto imposible la cruzada auspiciada por el pontífice y los han constreñido, sobre todo, para procurarse los recursos necesarios para la expedición, a tasar a todos los súbditos, también a los eclesiásticos. El conflicto con Roma estalla cuando el arzobispo de Canterbury niega abiertamente al rey el derecho a tasar al clero y recurre al papa. Éste, que ha recibido las mismas quejas también del clero francés, emana el 24 de febrero de 1296 la bula *Clericis laicos* [es una tradición antigua que los laicos son absolutamente hostiles a los clérigos], con la cual, bajo pena de excomunión, prohíbe a todos los eclesiásticos pagar a la autoridad laica cualquier tipo de impuesto sin la autorización de la Sede Apostólica y a todas las autoridades laicas imponerlos; las autoridades civiles, además, no pueden confiscar o detentar los bienes de la Iglesia.

El conflicto con los soberanos

Es muy probable que Bonifacio no haya querido romper con esta bula las relaciones con los soberanos europeos. Cierto es que no pondera plenamente las consecuencias. En el momento en que prohíbe la tasación al clero e impone como condición la autorización del papa en cada caso singular, se atribuye el derecho a censurar la legitimidad de la tasación, lesionando de este modo la soberanía fiscal de los reyes.

El arzobispo de Canterbury excomulga en julio al rey Eduardo I. El rey de Francia, por su parte, tiene una reacción muy fuerte. En agosto impone el bloqueo a las importaciones al reino de una serie de productos y prohíbe a los extranjeros vivir y practicar el comercio en Francia. De este modo golpea "todo el sistema de las exacciones y de las transferencia de dinero de las iglesias de Francia a la Sede Apostólica a través de los grandes bancos toscanos, que no dejan de expresarle al papa lo vivamente alarmados que están" (Eugenio Duprè Theseider, "Bonifacio VIII", en *Enciclopedia dei Papi,* 2000). El 20 de septiembre de 1296, el papa responde emanando la bula *Ineffabilis amoris* [Amor inefable], el primero de sus escritos polémicos en relación al soberano francés. Aunque sin llegar a una ruptura, sostiene enérgicamente

la libertad de la Iglesia y el principio según el cual todo ataque contra ella representa una ofensa a Dios.

La bula *Unam sanctam*

No sabemos si Bonifacio conocía los escritos polémicos redactados en Francia como respuesta a la bula *Clericis laicos*. Cierto es que, después de algunos meses, envía al rey Felipe una suerte de interpretación auténtica de la bula, sosteniendo que su pensamiento ha sido mal interpretado. Inmediatamente después se propone como árbitro en el conflicto que continua dividiendo a los soberanos de Francia e Inglaterra, atribuyéndose aquel papel de *iudex omnium* ["juez de todos"], que ya Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) había reivindicado para el pontífice romano con ocasión de su conflicto con Federico II de Suabia (1194-1250). Se pone a externar sus convicciones hierócratas sin encontrar objeción alguna: afirma que posee una espada de doble filo, identificando el poder espiritual en la autoridad apostólica y el poder temporal en su papel de juez y árbitro. La mediación de Bonifacio es aceptada por las dos partes y favorece la estipulación de una "paz perpetua", decididamente favorable al rey francés. Es en esta ocasión cuando el pontífice, en óptimas relaciones con Felipe IV, procede a la canonización de san Luis (11 de agosto de 1297).

Iudex omnium

El Jubileo de 1300 significa para Bonifacio meses de gran gozo y distensión que lo convencen definitivamente de que ha alcanzado la posición indiscutida de árbitro de la Europa cristiana.

Pero las buenas relaciones con el rey de Francia se interrumpen de manera irreversible a finales de 1301, cuando Felipe ordena arrestar al abad Bernardo Saisset, amigo y protegido del papa. Bonifacio responde con aquel ímpetu apasionado que lo caracteriza y en un solo día (5 de diciembre de 1301) envía tres bulas *(Nuper ex rationalibus causis, Ante promotionem nostram, Ausculta fili),* con las cuales suspende los privilegios que le había otorgado al soberano francés durante el conflicto con el inglés, afirma la intención de intervenir en las cuestiones internas de Francia y le recuerda a Felipe IV sus deberes como príncipe cristiano.

La ruptura es inevitable. El soberano francés, coadyuvado por excelentes consejeros, pone en pie una campaña de propaganda orientada a crear en Europa un clima favorable para la monarquía francesa y contrario al papa. En lo particular, hace destruir la bula *Ausculta fili* y ordena poner en circulación un resumen falso *(Scire te volumus)* [Queremos que sepas]; difunde, luego, el texto falso de una carta que habría enviado al papa, en la cual se lee entre otras cosas: "Sepa tu grandísima estulticia que en las cosas temporales no estamos sujetos a nadie". Pasa, finalmente, a poner en acto una serie de clamorosas decisiones de naturaleza político-institucional. En los jardines

del Louvre (marzo de 1302) reúne a los nobles y a los altos prelados, en presencia de los cuales el vicecanciller Guillermo de Nogaret (*ca.* 1260-1313) acusa al papa de herejía y auspicia la convocación de un concilio para juzgarlo. En Notre-Dame, el 10 de abril del mismo año, convoca por primera vez a Estados Generales y obtiene el acto de sumisión de los barones y de los obispos franceses.

El papa acusado de herejía

Bonifacio responde con la convocación de un concilio suyo, durante el cual, muy probablemente el 18 de noviembre, es leída la bula *Unam sanctam* [Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y santa Iglesia católica y la misma apostólica], que está considerada unánimemente como el más alto testimonio de su doctrina teológica y política. En ella manifiesta su fe absoluta en la santidad y en el origen divino de la Iglesia; su convicción de que el papa personifica a la Iglesia y que, por lo tanto, le corresponde un puesto preeminente sobre todos los otros poderes de la tierra. Pero, al lado de esta orgullosa reivindicación de la *plenitudo potestatis*, procede también a una reflexión meditada sobre la doble naturaleza de la Iglesia: cuerpo místico de Cristo y, en cuanto tal, divina, y la otra terrena, destinada a obrar en el plano humano. Bonifacio introduce un concepto totalmente nuevo: el de “cuerpo místico”, que supera el dualismo cristiandad-Iglesia y hace que el hombre político, en tanto que cristiano, forme parte del cuerpo místico de Cristo.

Consciente de que la ruptura es definitiva, Bonifacio busca apoyo en el emperador Alberto de Austria (*ca.* 1255-1308, emperador desde 1303), y sostiene la reivindicación de que el rey de Francia está sujeto al imperio *in temporalibus* [en las cosas temporales].

Una vez más la reacción de Felipe IV es decidida. Es organizada por Felipe de Nogaret y por los exponentes en el exilio de la familia romana Colonna. Es convocada una nueva asamblea en el Louvre y se pone en marcha en Italia una acción directa contra el pontífice, que tiene su epílogo en Anagni el 7 de septiembre de 1303. Bonifacio indefenso, vestido con los ornamentos pontificales, con una cruz en la mano, es abofeteado y ofendido por Sciarra Colonna, mientras Nogaret interviene para protegerlo. El 18 de septiembre Bonifacio es acompañado bajo una buena escolta a Roma, donde muere el 11 de octubre.

El retorno a Roma

El poder de la Iglesia

Bonifacio es una de las figuras más relevantes del papado medieval. Tiene un altísimo concepto de sí mismo y de la misión que se siente llamado a cumplir en tanto jefe supremo de la Iglesia, a la cual compete la plenitud del poder sobre todas las autoridades terrenas, espirituales y temporales. Conduce su misión de manera totalizadora, sin compromisos, hasta suscitar fuertísimas

oposiciones y convertirse en objeto de falsas acusaciones e insinuaciones como aquella, privada de todo fundamento, de ser hereje.

Jurista magno, recoge sus decretales en el *Liber sextus,* poniéndole como introducción la bula *Sacrosanctae,* en la cual expresa su doctrina sobre el origen del derecho. El aspecto jurídico es dominante en la mayor parte de sus escritos, también en aquellos de contenido más exquisitamente teológico y político. Se considera juez de todo y de todos *(iudex omnium).* Su acción en favor de la libertad de la Iglesia y la afirmación de su supremacía se reflejan en Italia (Lucca, Pisa, Orvieto) y en Europa (Francia, Inglaterra, Hungría, Polonia, Sicilia y Alemania). No se percata, sin embargo, de que el mundo ha cambiado y que la Europa de los Estados no puede recibir y hacer propia su doctrina hierócrata, que ya dejó de ser actual. El rigor con que la propugna tiene sólo el mérito de precipitar la crisis en Italia y en Europa, de acelerar el final de las fortunas del imperio y de favorecer el surgimiento del espíritu laico de la nueva Europa.

Véase también
Filosofía "Dante filósofo", p. 415; "La reflexión política", p. 500.
Ciencia y tecnología "Escuelas y maestros de medicina en Italia y en Europa", p. 568.
Literatura y teatro "Jacopone da Todi y la poesía religiosa", p. 641; "Dante Alighieri", p. 681; "Francisco Petrarca", p. 695.
Artes visuales "Sedes del poder: los castillos, los palacios municipales", p. 872.

EL PAPADO AVIÑONÉS

ANNA MARIA VOCI

Con la expresión "cautividad de Aviñón" se define el periodo de la historia de la Iglesia que va de 1305 a 1376, en el cual el papa y la curia se transfieren a Francia y residen en Aviñón a partir de 1309. No obstante que los contemporáneos y las generaciones posteriores hayan hablado a menudo de "exilio de Aviñón" o "cautividad de Aviñón" para definir este periodo de casi 70 años, con evidente alusión a la "cautividad" en la cual tuvieron los babilonios al pueblo de Israel, la verdad histórica es que en Francia todos los pontífices gozan, con excepción de Clemente V, de una sustancial libertad de acción respecto de los reyes franceses, aunque es verdad, sin embargo, que los favorecen más que a otros soberanos, y que en la curia el elemento francés es claramente predominante. El periodo de la estadía aviñonesa representa, con todo, un hecho inusual en

la historia del papado, no tanto porque los papas residan fuera de Roma (esto, en efecto, había acaecido muy a menudo también en épocas precedentes a causa de la inseguridad de la ciudad), sino más bien por la larga duración del periodo transcurrido fuera de Italia.

El primer papado "francés": Clemente V

La política de los pontífices aviñoneses persigue tres objetivos: el arreglo de los conflictos que existen o afloran aquí y allá en Europa en ejercicio de su papel superior de árbitros de la cristiandad, la cruzada y la recuperación de los territorios perdidos del Estado de la Iglesia. Su actividad eclesiástica está orientada a combatir la herejía y la disidencia religiosa, a reformar a las órdenes religiosas, al clero —agravando repetidas veces la obligación de residencia y la prohibición de acumular beneficios— y a las misiones. Durante la estadía de los papas en Aviñón es cuando se reforman y se potencian los órganos administrativos jurisdiccionales de la curia (Cancillería, Rota, Penitenciaría) y se consuma el proceso de concentración en la curia de toda la praxis de beneficencia, gracias a que la curia se avoca a la concesión de oficios y prebendas en todos niveles (reservas), con el consecuente aumento del fiscalismo, único medio para obtener los recursos necesarios con el propósito de hacer funcionar el acrecentado aparato curial (personal tanto administrativo y judicial como litúrgico y doméstico) y a perseguir los objetivos religiosos y políticos del papado a escala europea.

La muerte de Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) sucede pocas semanas después de la ofensa infligida a su persona en Anagni el 7 de septiembre de 1303 por Sciarra Colonna (?-1329) y Guillermo de Nogaret (*ca.* 1260-1313), enviado del rey de Francia Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285). Este atentado marca el punto culminante del conflicto entre el papado y el reino de Francia. Sigue el breve pontificado de Benedicto XI (1240-1304, papa desde 1303) que, frente a la acrecentada influencia francesa en Italia, busca un restablecimiento parcial de la paz con Felipe *el Hermoso*, pero muere el 7 de julio de 1304 en Perusa. El cónclave ahí reunido se prolonga 11 meses y al final, el 5 de junio de 1305, gracias a las pesadas presiones que ejercieron los franceses sobre los cardenales, es elegido el arzobispo de Burdeos, Bertrand de Got, que no estaba en Perusa, sino en Francia, quien asume el nombre de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305). El 14 de noviembre de 1305 se hace coronar en Lyon en presencia de Felipe *el Hermoso* y permanece en territorio francés, primero en Gascuña, su tierra natal, luego, a partir de 1309, en Aviñón, ciudad que es elegida porque pertenece a los condes de Provenza (es decir, a los Anjou, soberanos de Nápoles), fieles vasallos de la Iglesia, y porque está cerca de la comarca del Venassino, que desde 1273 es propiedad de la Iglesia. La razones que lo inducen a permanecer en

Francia, sin poner jamás en duda que la verdadera sede del papado es Roma, son diversas: la esperanza, que resulta vana, de disuadir al rey de Francia del intento de entablar un proceso por herejía *in memoriam* a Bonifacio VIII, cuya condena *post mortem* logra evitar a duras penas; la de todos conocida escasa seguridad de Roma, y su precaria salud. Con el nombramiento de nueve cardenales franceses inicia Clemente V aquella práctica, seguida por sus sucesores —como Clemente VI (1291-1352, papa desde 1342), aunque prefiere a sobrinos y parientes—, que determinará a largo plazo una mayoría de franceses en el Sacro Colegio y, por lo tanto, la consolidación de un partido proclive a prolongar la estadía de la curia en Francia y contrario al regreso a Italia. Clemente V, hombre culto y buen canonista pero de carácter débil, se doblega una vez más a la voluntad del rey francés Felipe IV *el Hermoso* cuando otorga su consentimiento a la feroz persecución y supresión, decidida por el Concilio de Viena (1311-1312), de la Orden del Temple, contra la cual se habían aducido acusaciones falsas e infamantes. Las agitaciones que siguieron en Italia tras el descenso a Roma del rey alemán Enrique VII (*ca.* 1278-1313, rey desde 1308, emperador desde 1312) y, luego, la enfermedad, lo inducirán a permanecer en Aviñón.

La mayoría del Sacro Colegio

En el centro de la política internacional

En Aviñón tiene Clemente V su residencia junto al convento local de los dominicos. En aquella ciudad permanecen también seis de sus sucesores. El sucesor inmediato, Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316), elegido en Lyon después de un cónclave largo y reñido, se va a residir a Aviñón en el palacio episcopal de la ciudad, de la que ha sido obispo y lo hace ampliar y decorar. Juan XXII está dotado de una índole imperiosa, voluntariosa, enérgica, austera y pía, pero despiadada a la hora de perseguir sus objetivos de política eclesiástica, intransigente y obstinada; es un brillante canonista y un verdadero genio de la administración. A consecuencia de la disputa por el trono alemán, surgida en 1314, entre Luis de Baviera (*ca.* 1281-1347, rey desde 1314, emperador desde 1328) y Federico *el Hermoso* de Habsburgo (1286-1330), Juan reivindica el derecho a aprobar la elección del rey y a conferir el vicariato imperial en Italia, donde la ambición del papa es, sobre todo a través de este último instrumento, la de instaurar ahí una hegemonía güelfo-francesa. Por lo tanto, toma partido contra Luis quien, aun con ventaja sobre el rival, cuestiona la legitimidad de las pretensiones papales y en 1324 lo excomulga y lo depone. Luis apela a un concilio general acusando a Juan de herejía por la posición asumida en la cuestión de la pobreza absoluta de Jesús y de los apóstoles, que el papa, contra la convicción de los espirituales franciscanos y de los hermanos menores, niega tajantemente. Éste es el último choque áspero entre *imperium* y *sacerdotium*, conducido mediante una imaginativa actividad

publicista en la cual participan los principales intelectuales de la época. En 1327 Luis viaja a Roma y se hace coronar emperador por Sciarra Colonna, depone a Juan y nombra un antipapa, Nicolás V (1260-1333, antipapa de 1328 a 1330) que, sin embargo, se someterá en 1330 al papa de Aviñón. Por la intransigencia de Juan, que se obstina hasta el final en reivindicar su derecho a tener vara alta sobre la corona alemana, y que daña mucho el prestigio de la Iglesia en todos los territorios al este del Rin, reforzando en ellos las instancias conciliaristas, presagio de graves rebeliones futuras, el conflicto seguira sin resolverse cuando Juan muera. En esta situación de extrema tensión con el supremo poder laico de la cristiandad, la residencia en Aviñón garantiza naturalmente al papado una protección incomparablemente superior a aquella que podría encontrar en cualquier lugar del Estado de la Iglesia y, con mayor razón, en Roma. Y, sin embargo, durante el pontificado de Juan la estadía de los pontífices en Aviñón sigue conservando un carácter provisional. Durante el último año de pontificado, en efecto, concibe concretamente el plan de regresar a Italia y transferir de nuevo la curia, si no a Roma, ciudad considerada insegura, al menos a Bolonia. Este proyecto no pudo realizarse a causa de la oposición conjunta que presentaron los güelfos y los gibelinos italianos, por lo tanto, el sucesor de Juan, Benedicto XII (1280/1285-1342, papa desde 1334), tomando nota de la imposibilidad de retornar en breve a Italia, ampliará el palacio episcopal aviñonés y lo transformará en una residencia duradera para los papas y las oficinas de la curia.

El antipapa Nicolás V

Antes de su elección, Benedicto XII, hombre de carácter austero y piadoso, había sido cisterciense, y la principal actividad que se puede registrar durante su pontificado es ciertamente la reforma de las órdenes religiosas (cistercienses y benedictinos). En parte también por la oposición del rey de Francia, Felipe VI (1293-1350, rey desde 1328) no logra poner término al conflicto del papado con Luis de Baviera y, así como lo había hecho su predecesor y como lo harán sus sucesores Clemente VI e Inocencio VI (?-1362, papa desde 1352), tiene una relación difícil con los franciscanos espirituales y los hermanos menores.

La trasferencia fallida

El sucesor Clemente VI, antiguo benedictino, es un excelente predicador y teólogo, pero tiene más índole de político que de pastor de almas; posee un carácter enérgico y diplomático, generoso y magnánimo, mecenas de las artes y las letras. En 1348 compra Aviñón a Juana de Anjou (1326-1382, reina de 1343 a 1381), reina de Nápoles; agranda el palacio papal y hace decorar un tramo nuevo y espacioso. El palacio de Aviñón se convierte así en un edificio imponente, adaptado a las exigencias de una corte brillante y culta, capaz de atraer también a literatos y artistas, y de una administración en continua expansión. Clemente VI no logra mantener el papel de árbitro de los conflictos que alguno de sus predecesores había desempeñado: particularmente fracasa su tentativa de mediación para poner fin a la guerra entre Francia e Inglaterra, que había estallado en 1337. Persevera en el enfrentamiento con

Luis *el Bávaro*. Después de haber reiterado el bando con respecto a este último, favorece en 1346 la elección de otro rey alemán, Carlos IV (1316-1378, emperador desde 1355) de la casa de Luxemburgo, que tiene ventaja sobre Luis, quien, por otra parte, muere al año siguiente. Con ayuda de la nobleza que huyó de Roma, en diciembre de 1347 el papa logra alejar de la ciudad a Cola di Rienzo (*ca.* 1313-1354), que con un golpe de Estado se había puesto algunos meses antes a la cabeza de la administración del municipio de Roma. Clemente reduce además a 50 años la periodicidad de los jubileos de los años santos, originariamente fijado por Bonifacio VIII en 100 años. En 1350 se celebra, por lo tanto, el segundo *jubilaeum anni sancti*.

De regreso a Roma

En el palacio aviñonés habitan también Inocencio VI, Urbano V (*ca.* 1310-1370, papa desde 1362) y Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370). Pero Inocencio VI, de carácter austero, parsimonioso y reformador, no está exento de nepotismo y favoritismo hacia sus connacionales. Mantiene buenas relaciones con el rey alemán Carlos IV y, en 1355, cuando éste visita Roma, hace que un legado suyo lo corone emperador. No provoca ninguna protesta cuando en el documento emanado por Carlos para reordenar las modalidades de la elección del rey en Alemania, la así Bula de Oro (1356), no se hace mención del derecho papal a confirmar la elección del rey alemán y a nombrar un vicario imperial en Italia. En la guerra de los Cien Años (1337-1453) logra negociar entre los dos contendientes la paz de Brétigny (1360).

Naturalmente, la prolongada estadía en tierra francesa tiene como efecto ligar fuertemente el papado a Francia, en la que los soberanos tratan de todos los modos posibles de retener la curia papal, ofreciendo, además de la seguridad de una residencia bien provista y equipada, también el apoyo político de vez en cuando necesario al papado en la prosecución de sus objetivos temporales y espirituales. Sin embargo, jamás se abandona la idea de retornar a Roma, sede natural del papado. Después del proyecto fallido de Juan XXII, a partir de 1353 Inocencio VI confía al cardenal Gil Albornoz (1310-1367) el cometido de recuperar para la soberanía papal aquellos territorios del Estado pontificio que le han sido sustraídos en el curso de los decenios precedentes. Este encargo, que Albornoz logra desempeñar entre 1357 y 1358, emanando para la administración de los territorios reconquistados un cuerpo de leyes llamadas Constituciones Egidianas, aptas para proveerla de un fundamento jurídico unitario y centralizador, debe ser naturalmente el preludio a un retorno de los pontífices a Roma en condiciones de mayor seguridad política.

La recuperación de los territorios del Estado pontificio

Urbano V trata de hacer realidad este retorno. Antes de su elección había sido benedictino, es un hombre justo, casto, muy piadoso, quizás el mejor

de los papas aviñoneses, animado de un gran deseo de reformar la Iglesia, protector de la ciencia y de las universidades. Por un lado, es impulsado a regresar a Roma por las corrientes espiritualistas y las sugerencias literarias de famosos intelectuales, heraldos de las memorias y de los sentimientos de italianidad (Brígida de Suecia y Francisco Petrarca); por otro, la situación internacional también es favorable para que se concrete la voluntad de regresar a Roma en los primeros años de la década de los sesenta: el debilitamiento de la monarquía francesa causada por el conflicto, para ese entonces ya más que decenal, con Inglaterra contribuye a aligerar la presión sobre el papado, cuya ciudad de residencia, Aviñón, además es, a partir de 1360, atacada en repetidas ocasiones por bandas de mercenarios dados de baja a causa de la Paz de Brétigny, y comienza entonces a parecer un lugar de residencia que ya no es ni tan seguro ni tan defendido. No obstante, la resistencia de los cardenales y del rey de Francia, Urbano V, parte de Aviñón el 30 de abril de 1367 y el 16 de octubre de ese mismo año hace su entrada en Roma. Aquí, el 18 de octubre de 1369 acoge en la Iglesia católica al emperador de Oriente Juan V Paleólogo (1332-1391, emperador de 1341 a 1376 y luego a partir de 1379), pero sin que esto conduzca a la unión de la Iglesia occidental con la oriental. Los continuos desórdenes en Roma, la revuelta de Perusa, la hostilidad que manifiesta el señor de Milán, Bernabò Visconti (1323-1385), y la intención de mediar de nuevo en el conflicto que ha vuelto a estallar entre Francia e Inglaterra lo inducen en septiembre de 1370, después de una permanencia en Roma que no llegó a tres años, a regresar a Aviñón, donde morirá poco después, el 19 de diciembre de 1370.

A seguir el camino abierto por Urbano V está destinado también su sucesor, Gregorio XI, un óptimo canonista, de carácter piadoso y casto, que también trata inútilmente de poner fin a la guerra entre Francia e Inglaterra. El regreso de Urbano V a Aviñón había dado lugar en Italia a encendidos sentimientos de oposición al papado francés. En 1375, bajo la guía de Florencia, hay una sublevación contra el papado francés y se amenaza a Gregorio con el espectro de un cisma, es decir, con la prospectiva de elegir un papa italiano si no regresa a Roma. Empujado por estas presiones y alentado también por los apremiantes ruegos de Catalina de Siena (1347-1380), él también decide dejar Aviñón, de donde parte el 13 de septiembre de 1376 para emprender el largo viaje a Roma, en donde entrará el 17 de enero de 1377, mientras brutales bandas de mercenarios al mando del cardenal Roberto de Ginebra (1342-1394, antipapa desde 1378) reprimen sangrientamente las revueltas en Italia centro-septentrional. Este modo de proceder provoca una reacción llena de gran resentimiento contra los ultramontanos por parte de la población italiana, tales rencores acabarán por coagular el año sucesivo a la elección del sucesor de Gregorio XI, Urbano VI (*ca.* 1318-1389, papa desde 1378), preludio a la explosión, en algunos meses, del Gran Cisma de Occidente.

El espectro del cisma

Véase también
Historia "El Gran Cisma", p. 57.
Literatura y teatro "Francisco Petrarca", p. 695.
Artes visuales "La ciudades de los papas: Roma y Aviñón", p. 876.

EL GRAN CISMA

MARCELLA RAIOLA

A caballo entre el Trescientos y el Cuatrocientos la Iglesia oscila entre anacrónicas reivindicaciones de universalismo y sometimiento a "monarquías nacionales"* in fieri, *entre intensificación de la actividad político-diplomática y generosos cuanto trágicos llamados a una* renovatio *en el sentido del pauperismo evangélico. El cisma de 1379 es la contraseña de la profunda crisis espiritual e institucional que transportará a Europa y a la Iglesia a la época del Renacimiento.

EL OCASO DEL UNIVERSALISMO

En el curso de los siglos XII y XIII el concepto de soberanía nacional había comenzado a significar un agio sobre la concepción universalista del poder. En los siglos sucesivos se acentúa la tendencia, con detrimento de las dos grandes entidades de aliento ecuménico, el imperio y el papado. Después de la emisión en 1302 de la bula *Unam sanctam* [Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y santa Iglesia católica y la misma apostólica] por parte de Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), que reafirmaba la subordinación "por naturaleza" del poder temporal al poder espiritual, el nivel del enfrentamiento con la monarquía francesa, representada por Felipe *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285), se agudiza hasta el paroxismo y el ultraje de Anagni, pródromo del traslado de la curia pontificia a Aviñón, en Provenza (1309). El primer papa en subir al trono de Pedro en Aviñón es Clemente V (1260-1314, papa desde 1305). Hablar de "cautividad de Aviñón" para indicar la permanencia de la corte papal en territorio de Francia significa acreditar y privilegiar la opción prospectiva de los intelectuales (el primero de los cuales es Dante), que percibían políticamente el evento como una extensión indebida y coaccionada del protectorado francés sobre el papa, que era mantenido casi en un estado de semirreclusión.

La "cautividad de Aviñón"

En efecto, los papas del periodo aviñonés son todos franceses; pero, paradójicamente, en este lapso la Iglesia logra llegar a un reordenamiento gradual

de sus aparatos, concentrando poderes sustraídos a las familias nobles y a las instituciones eclesiásticas locales y privadas, entre ellos, por ejemplo, el derecho a nombrar obispos y superiores de los monasterios. Esto significaba quitar a los cabildos catedralicios y a los obispos los beneficios que desde siempre recaían bajo su jurisdicción. La Cancillería eclesiástica y la Cámara Apostólica constituyen en aquella época el aparato burocrático financiero más funcional de Europa y producen una montaña de documentos para refrendar la transferencia de títulos o regularizar la venta de los oficios burocráticos mismos, es decir, de los cargos internos (se requieren notarios, abreviadores, secretarios).

La represión del pauperismo y el inicio del cisma

La alacre actividad político-diplomática que despliega la corte papal en Aviñón desecha las solicitudes de renovación espiritual de la Iglesia, que habían sido presentadas anteriormente y reiteradas, con tristeza, por ilustres exponentes de la cultura (Dante, Coluccio Salutati) y del mundo cristiano (Catalina de Siena). Los movimientos surgidos de la predicación que postulaba el retorno a la pobreza evangélica son golpeados con dureza. La *ordo Apostolorum* [los "apostólicos"], fundada en 1260 por Gherardo Segarelli (?-1300), es el más compacto y duradero de los movimientos reformadores perseguidos con firmeza por la Iglesia como "herejes".

Fray Dolcino y el pauperismo

Fray Dolcino, líder del grupo desde la muerte de su fundador —también quemado vivo por Clemente V en 1307—, será objeto de la creación de una verdadera y propia mitografía. La exigencia de acciones catárticas que restituyan a la Iglesia el primitivo espíritu de caridad está acompañada, como es obvio, del ruego de regresar a Roma la sede del papado, de donde serían irradiados con más eficacia los portadores de la nueva orientación. Urbano V (*ca.* 1310-1370, papa desde 1362) hace el intento de poner nuevamente un pie en Roma en 1367, pero es el papa Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370) quien restablece definitivamente la sede en Roma. A su muerte, los romanos, sintiendo pavor de que sea elegido un papa del agrado de los franceses y susceptible nuevamente de sufrir sus chantajes, se manifiestan en la plaza al grito de "Romano lo volemo o almanco (almeno) italiano!" ["¡Romano lo queremos o al menos italiano!"]. En este clima es elegido el arzobispo de Bari Bartolomé Prignano, voluble y de carácter inestable, que asciende al trono de San Pedro con el nombre de Urbano VI (*ca.* 1320-1389, papa desde 1378). Pero el colegio cardenalicio, que se siente investido de una nueva dignidad también gracias a la circulación de teorías "conciliaristas" que hacen coincidir el cuerpo eclesiástico con el sínodo de los obispos, ejecutor y garante auténtico y "democrático" de la voluntad de la *universitas fidelium* [universalidad de los fieles], habiéndose

Papa y antipapa

retirado a Fondi, depone al papa después de apenas cinco meses y nombra al cardenal Roberto de Ginebra, quien elige el nombre de Clemente VII (1342-1394, antipapa desde 1378) y toma posesión en Aviñón en 1379. Dos papas legítimamente elegidos, dos sedes autocefálicas, dos curias, dos referentes con igual autoridad para el pueblo de los fieles.

El final del cisma y el conciliarismo

La inverosímil situación, consecuencia de la doble elección pontificia, habría experimentado rápidamente un vuelco en otros tiempos, pero los diversos intereses políticos y económicos de las cortes europeas, que unas veces tomaban partido por uno de los dos pontífices, otras por el otro, difieren el retorno y lo vuelven un estado de relativa normalidad. En el reino de Nápoles, precisamente, se abren dos posibilidades: la orientación de la reina Juana I (1326-1382, reina de 1343 a 1381), quien apoyaba a Clemente VII, y la de su pueblo, que apoyaba a Urbano VI. El cisma se prolonga hasta 1417; cada vez que una de las sedes quedaba vacante, se procedía a la elección de un nuevo papa, con grave escándalo de aquellos "herejes" que denunciaban la "carnalidad" de la Iglesia y a menudo terminaban auspiciando el nacimiento de una espiritualidad capaz de prescindir de las indicaciones de la jerarquía y, por decirlo así, "mimética" con respecto al ejemplo dado por Cristo. Es el caso del movimiento holandés denominado *Devotio Moderna,* que se difunde por toda Europa septentrional y encuentra una codificación válida en el texto de Tomas de Kempis (*ca.* 1380-1471) significativamente intitulado *Imitación de Cristo.*

En 1409, con el aumento del escándalo y de las dificultades ligadas al desorden moral y político generado por el cisma, se decide convocar un Concilio Universal en Pisa para declarar herejes y cismáticos a ambos papas y elegir un tercero en la persona del arzobispo de Milán, Alejandro V (*ca.* 1340-1410, papa desde 1409). Sin embargo, las decisiones conciliares no son consideradas vinculantes ni autoritativas por los papas en funciones: Gregorio XII (*ca.* 1325-1417, papa de 1406 a 1415) y Benedicto XIII (1329-1422, antipapa de 1394 a 1417 en Aviñón), en consecuencia hay la concurrencia de tres papas. Es la valoración del concilio, avalada y atizada por teólogos y canonistas ilustres, la que proporciona la respuesta a la crisis. En Constanza, en 1415, los padres conciliares reunidos, apoyados por el "partido conciliarista", emiten un decreto, *Haec Sancta* [Este santo sínodo], según la cual el concilio universal recibe su poder directamente de Cristo y debe ejercerlo sobre todos los fieles "de la Iglesia militante", incluido el papa. Juan XXIII (*ca.* 1370-1419, antipapa de 1410 a 1415), artífice del sínodo de Constanza, junto con el rey de Alemania, el futuro emperador Segismundo (1368-1437, emperador desde 1433), es depuesto, al igual que Benedicto XIII, mientras que

Haec Sancta

Gregorio XII dimite *sua sponte* [por decisión espontánea]. Después de pocos días de cónclave, es elegido Martín V (1368-1431, papa desde 1417).

EL *EXECRABILIS* Y EL PAPA *ECCLESIAM SIGNIFICANS* [A TODA LA IGLESIA]

El concilio, fuerte de su primacía temporal, habría querido enfrentar también el tema de la reforma de la Iglesia, pero precisamente en este intento topa con los límites e inconvenientes de la colegialidad. Martín V, al que se le había impuesto convocar el concilio después de cinco años (decreto *Frequens* [Una celebración frecuente de concilios generales], de 1417) y corría el riesgo, después de siete, de ver reducidos sus poderes, especialmente en relación con los beneficios y con la gestión del *patrimonium Petri.* Eugenio IV (1383-1447, papa desde 1431), quien le sucedió mientras el concilio todavía estaba activo en Basilea, ordena trasladar el concilio a Italia donde, en presencia de teólogos y prelados griegos, se habría celebrado también la reunificación de las Iglesias de Occidente y Oriente. Pero los padres conciliares permanecen en Basilea y elevan al solio pontificio al antipapa Félix V (1383-1451, antipapa desde 1440), ex duque Amedeo VIII de Saboya, quien desde hacía tiempo vivía en una eremitorio. Pero el nuevo cisma no alcanza todavía la misma importancia que el primero, porque los padres no logran encontrar una línea común respecto de las intervenciones reformadoras, por lo que terminan plegándose a la disciplina impuesta por el papa romano Nicolás V (1397-1455, papa desde 1447). Las cortes de Europa, por lo demás, son favorables a una gestión unitaria del poder eclesiástico y por eso promueven indirectamente el retorno al verticalismo papal. Estaban en juego grandes intereses económicos y el prestigio de familias poderosas, por ejemplo: los bienes eclesiásticos habrían sido exentados de impuestos si el papa hubiese aceptado delegar a los soberanos la elección de los asignatarios de los beneficios menores. En opinión de las monarquías europeas, se trataba de auspiciar que hubiese en Roma un referente único: fuerte. Mediante esta exigencia prudente, el papado recupera, a nivel teórico y práctico, su soberanía, lanza una ofensiva cultural contra las tesis conciliaristas y luego rechaza oficialmente, con la bula *Execrabilis* [Un execrable, y en pasadas épocas inaudito uso] de 1460 (Pío II, 1405-1464, papa desde 1458), las pretensiones del colegio cardenalicio. La bula reafirma perentoriamente el primado del papa, guía supremo de la cristiandad, desclasando al concilio a mero órgano consultivo. Poco después, sin embargo, se habría afirmado el fenómeno del nepotismo, que habría reforzado aún más el linaje de cada uno de los papas y su poder personal (Sixto IV della Rovere, papa de 1471 a 1484, proclama cardenales a seis de sus sobrinos y parientes, institucionalizando, por decirlo así, la figura del cardenal sobrino).

El retorno al verticalismo papal

Véase también
Historia "El papado aviñonés", p. 51.
Artes visuales "Las ciudades de los papas: Roma y Aviñón", p. 876.

LA MONARQUÍA ELECTIVA Y LA DINASTÍA DE LOS HABSBURGO

CATIA DI GIROLAMO

Cuando el primero de los Habsburgo consigue la corona imperial, la monarquía alemana está gobernada por un principio electivo de antiquísimo origen, que en el curso de los dos siglos sucesivos se establece hasta encontrar su definición jurídica con la Bula de Oro de 1356. Resultado de ello es una breve permanencia de los Habsburgo en el vértice del imperio. Pero en el siglo y medio siguiente los duques de Austria, lentamente y no sin resistencias, emprenden una expansión territorial que —al haber cambiado las condiciones del contexto— permitirá que retornen de una manera mucho más sólida a la guía del imperio.

RAZONES Y RESULTADOS DEL PRINCIPIO ELECTIVO EN LA MONARQUÍA ALEMANA

En el territorio del Imperio, desde la época poscarolingia, se afirma la práctica de la monarquía electiva: definida establemente desde el siglo XIII y formalizada con la Bula de Oro de 1356, prevé que el rey de Alemania y emperador del *Sacrum Imperium* sea elegido por un colegio de grandes electores, compuesto por cuatro laicos (el conde palatino del Rin, el duque de Sajonia, el margrave de Magdeburgo y, a partir de 1257, el rey de Bohemia) y tres eclesiásticos (arzobispos de Tréveris, Maguncia y Colonia).

En este sentido, numerosos elementos dirigen los acontecimientos imperiales: tiene su peso la voluntad de sustraer la designación al pontificado romano y hacerla un hecho eminentemente germánico; no carece de consecuencias el agotamiento de algunas dinastías que habían dado prueba de una inicial capacidad de arraigo, aunque encontraran contrariedades (los sajones entre los siglos X y XI, los francos desde el origen hasta las primeras décadas del siglo XII, luego los suabos); pero sobre todo representa un papel determinante el intenso particularismo que reina en ambas áreas imperiales (Alemania e Italia). Este particularismo se expresa en la autonomía de las ciudades italianas, capaces de extender su jurisdicción a los condados y coordinarse

para resistir a los intentos de subordinación política; pero se manifiesta incluso con mayor fuerza en la autonomía de la gran aristocracia alemana, consolidada por las oscilaciones de la política imperial, que de vez en cuando se empeña en reducir su independencia y se esfuerza por ganarse el apoyo, con ocasión de las campañas italianas, mediante concesiones, inmunidades y privilegios que erosionan el patrimonio y los derechos de la corona.

El resultado en su conjunto aparece claramente en el siglo XIII: el imperio no es un sistema de poder verticalista que culmina en la figura del soberano, sino una organización de tipo dualista, en la que los grandes aristócratas detentan efectivamente el poder teniendo como base un territorio, mientras que los emperadores representan una unidad de carácter moral e institucional, más que jurisdiccional y político.

El equilibrio entre los polos

La naturaleza del equilibrio entre los polos de este sistema y el carácter más o menos sustantivo con el que los emperadores llenan su preeminencia formal están ligados en realidad a las contingencias del momento y, en primer lugar, a la distribución en diferentes frentes de los actores no alemanes cuyos asuntos se cruzan con los del imperio: el papado, las ciudades italianas, las otras monarquías occidentales, las poblaciones de Europa oriental, el mundo bizantino e islámico.

Del "gran interregno" a Rodolfo I de Habsburgo

Un momento de indudable fragilidad imperial lo constituye el así llamado "gran interregno", que se abre después de la muerte de Corrado IV de Suabia (1228-1254, rey desde 1237). De 1254 a 1273 Alemania, privada de un rey, es sacudida por luchas de sucesión animadas por candidatos que provienen de dinastías de segunda magnitud, con bases territoriales ubicadas en la periferia del imperio y probablemente favorecidos —para hallar partidarios— precisamente por la persuasión de que no habrían estado en grado de mermar los equilibrios de poder entre los diversos principados.

En el inicio no parecen muy desemejantes las prerrogativas del que pone fin al interregno: Rodolfo I (1218-1291), cuarto conde de Habsburgo, rey de Alemania y *Rex Romanorum* (emperador designado) desde 1273.

La fortuna de los Habsburgo

Rodolfo pertenece a una dinastía cuyo nombre deriva del castillo de Habichtsburg cerca de Zúrich, documentada desde el siglo X y elevada a la dignidad condal en la segunda mitad del siglo sucesivo. Entre los siglos XII y XIII, los primeros condes de Habsburgo se empeñan en extender su autoridad a Zúrich y a las áreas circunscritas de Suiza y de Alsacia; pero la verdadera fortuna de la dinastía comienza precisamente con Rodolfo, quien antes y durante el interregno se mantiene fiel a los suabos para ampliar sus propios dominios y volverse prominente entre los príncipes alemanes.

Pero a la designación imperial llega tarde Rodolfo, después de una excomunión de Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) y un acto de sumisión a Gregorio X (*ca.* 1210-1276, papa desde 1271), quien termina prefiriendo a Alfonso X de Castilla (1221-1284, rey desde 1252), garantizándole su apoyo y el de los grandes electores eclesiásticos. Naturalmente la designación tiene su precio: Rodolfo renuncia a los objetivos que en el pasado habían provocado el conflicto imperial con el papado y, en primer lugar, a la unificación de la corona de Alemania con la de Italia y a las reivindicaciones sobre el reino de Sicilia. Como es habitual en un miembro de la gran aristocracia, que llegue o no a la dignidad imperial, Rodolfo se dedica más bien a ampliar la base del patrimonio de la dinastía, aprovecha las ocasiones que ofrecen la recuperación de los territorios imperiales usurpados durante el interregno y la negociación de las paces regionales *(Landesfrieden)*.

Desde este punto de vista consigue resultados importantes. Hace la guerra al rey de Bohemia Otakar II (*ca.* 1233-1278), quien había ocupado Austria, Estiria, Carniola y Carintia, aprovechando la extinción de la dinastía de los Babenberg —fundadores del primer Estado austriaco— y los desórdenes del interregno; después de la victoria (Dürnkrut, 1278), deja el trono bohemio al hijo de Otakar, Wenceslao II (1271-1305, rey desde 1278); pero confiere los territorios austriacos a sus propios hijos Alberto y Rodolfo, constituyendo así el núcleo territorial de la dinastía. Sucesos análogos, pero de menor aliento y de más breve duración, Rodolfo los vive en Turingia, Savoya y Borgoña.

Alberto I de Habsburgo: pérdida de la corona imperial y expansión dinástica problemática

El primogénito (varón) de Rodolfo, Alberto (*ca.* 1255-1308, rey desde 1298), no sucede directamente al padre: sólo después de haber derrotado a Adolfo de Nassau (*ca.* 1250-1298, rey desde 1292), preferido por los electores en 1292 y depuesto en 1298, obtiene la designación imperial, que llega en 1303 y que Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) reconoce sólo a cambio de importantes limitaciones de la autoridad imperial en Italia.

Incluso más tarde, la declaración de Alberto es todo lo opuesto a un éxito indiscutible: en Turingia y en otras localidades alemanas debe enfrentar rebeliones de los nobles; un sobrino, Juan de Suabia, cuyos derechos niega, lo mata en 1308, y la dinastía pierde por más de un siglo la sucesión al trono.

Además, durante su reinado se perfila una de las directrices más problemáticas de la expansión dinástica de los Habsburgo: el reino de Bohemia, sujeto a la autoridad imperial desde la edad otoniana. Agotada la antigua dinastía de los Premislidas en 1306 con la muerte de Wenceslao II, Alberto desposa a su primogénito Rodolfo con la viuda de Wenceslao y logra que lo coronen. Rodolfo, sin embargo, muere inmediatamente después

La asignación del trono de Bohemia

y, muerto también Alberto, el nuevo emperador, Enrique VII de Luxemburgo (*ca.* 1278-1313, emperador desde 1312), asigna el trono bohemio al hijo Juan (1296-1346). A partir de la segunda mitad del siglo, en el reino bohemio comienzan a aflorar resistencias a la germanización y verdaderos y propios impulsos autonomistas que no se acallarán ni cuando regresen los Habsburgo a guiar el imperio en la primera mitad del Cuatrocientos ni cuando Bohemia entre, en 1526, definitivamente en su línea hereditaria.

Los duques de Austria en el siglo XIV

Después de la muerte de Enrique VII, Federico de Habsburgo (1286-1330), segundo hijo de Alberto, combate largamente contra Luis IV *el Bávaro* (*ca.* 1281-1347, rey de Alemania desde 1314, emperador desde 1328), cuya posición se debilita por la lucha con el papado aviñonés y el compromiso contra el partido güelfo en Italia.

El conflicto se desencadena incluso antes de la coronación de Luis en 1313 y concluye en 1322 con la derrota de Federico. Cuando *el Bávaro,* en vísperas de bajar para combatir al papa, pretende reconciliarse con el partido adverso y lo designa "coadjutor del Imperio", Federico ya está desgastado por la contienda y se repliega a sus propios dominios austriacos.

Quien, por el contrario, no llega a hacer pactos con *el Bávaro* es el hermano Leopoldo I (*ca.* 1290-1326), elevado a la dignidad ducal por Enrique VII, a cuyo nombre se liga otra de las inquietas líneas de desarrollo de la dinastía, es decir, la suiza.

El expansionismo de los Habsburgo en Suiza, que ya se ha manifestado en la segunda mitad del Doscientos, solicita en 1291 una asociación defensiva entre los cantones de Schwyz, Uri y Unterwalden. Leopoldo es derrotado en 1315; el sucesivo reconocimiento de la autonomía por parte de Luis IV no hace sino potenciar la liga a la cual se adhieren Lucerna (1332), Zúrich (1351) y Berna (1353).

Quien tratará ahora de contrarrestar la formación de un espacio nacional suizo es Alberto II de Habsburgo (*ca.* 1298-1358), cuarto hijo varón de los numerosos hijos de Alberto I, quien quedó como heredero de todos los dominios familiares. Alberto II lucha con los cantones entre 1351 y 1355 y logra que algunos se sometan a su autoridad: pero el conflicto no se extingue, y —durante el ducado de los hijos— dos sonoras derrotas de los Habsburgo en 1386 y 1388 difundirán en toda Europa el eco de la fama de los soldados de las montañas suizas.

Alberto II deja tres hijos varones que llegan después a la edad adulta: Rodolfo IV (1339-1365), Alberto III (*ca.* 1349-1395) y Leopoldo III (1351-1386). La lenta creación de las fortunas dinásticas de los Habsburgo continúa también por obra de ellos.

Rodolfo adquiere en 1363 el control del Tirol y estipula con las dinastías luxemburguesa y angevina acuerdos orientados a insertar a los Habsburgo en las sucesiones de la corona de Bohemia y de Hungría, que darán sus propios frutos después de que termine el siglo.

Después de su muerte, los hermanos gobiernan juntos el ducado, excepto cuando entran en conflictos que son arreglados en 1379 con el Tratado de Neuberg: durante casi 60 años se distinguirá en la sucesión de los Habsburgo una línea albertina, con base territorial en Austria, y otra leopoldina, con base territorial en Estiria, Carintia, Carniola y Tirol, a las que en 1382 Leopoldo III añade la soberanía sobre Trieste.

Las dos líneas de sucesión: albertina y leopoldina

Después de la muerte de Leopoldo, la línea albertina reconquistará durante breve tiempo la corona real e imperial (con Alberto V, 1397-1439, rey desde 1438), para extinguirse poco tiempo después; por el contrario, la línea leopoldina, con Federico III (1415-1493, rey desde 1440, emperador desde 1452), será la que inaugure, a partir de 1440, la secular continuidad dinástica de los Habsburgo.

Véase también
Historia "La expansión alemana hacia oriente", p. 25; "Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía suaba en Italia", p. 36; "El Sacro Imperio romano germánico", p. 104; "La península ibérica", p. 119.

DE LOS MUNICIPIOS A LOS SEÑORÍOS

ANDREA ZORZI

Entre los siglos XIII y XIV los regímenes municipales no parecen ofrecer un marco institucional estable a los conflictos generados por la ampliación de su base social. Varios son los resultados de tal crisis: las familias de los magnates son excluidas de los oficios políticos, se afirma el régimen de los señoríos, hay cerrazón hacia las oligarquías. De este modo se delinea una Italia tanto municipal como señorial, caracterizada por la selección de los grupos dirigentes en vista de ordenamientos de poder más concentrados.

LA INESTABILIDAD DEL PODER EN LAS CIUDADES ITALIANAS

La evolución de los regímenes políticos urbanos en Italia a partir de la segunda mitad del siglo XIII está caracterizada por la crisis de las instituciones municipales. Esta crisis está determinada por la dificultad que los frágiles

ordenamientos institucionales municipales encuentran de manera creciente en disciplinar los conflictos que han surgido al interior de los grupos dirigentes. El buen éxito de los regímenes del "pueblo" no pacifica el juego político, marcando más bien una exasperación del conflicto político con la emanación, en algunas ciudades, de las normas contra los "magnates". Algunos conflictos tienen una connotación social, como aquellos que oponen precisamente las fuerzas del "pueblo" a la vieja aristocracia militar urbana y a las familias que recientemente se han vuelto magnates, es decir, excluidas de los cargos políticos superiores. Otros conflictos germinan a causa de las divisiones internas en la nobleza urbana y en sus respectivas clientelas de amigos, parientes y vecinos. Enfrentamientos de facción se entrelazan con las divisiones en partidos güelfos y gibelinos, que involucran a los municipios vecinos. En muchas ciudades, la lucha entre las facciones sugiere el otorgamiento extraordinario de poderes a un señor que se retiene capaz de apaciguar los conflictos. Estos versan en torno al acceso al gobierno y a los ayuntamientos del municipio, es decir, al control de los recursos financieros y bienes del municipio.

La crisis tiene como efecto la búsqueda de nuevos ordenamientos del poder, capaces de volver más estables las instituciones y de pacificar el juego político. Entre los últimos decenios del Doscientos y los primeros del Trescientos se pone en acto, casi por todas partes, un proceso de selección y recambio del grupo dirigente urbano, encaminado a una restricción en sentido oligárquico del espacio político, con la exclusión de algunos componentes y la admisión negociada de otros. Esto lleva a la consolidación de grupos sociales que tienen tendencias hegemónicas, constituidos casi por doquier por círculos restringidos de grandes familias de tradición nobiliaria o de reciente fortuna mercantil. Esta transformación adopta una gran variedad de configuraciones institucionales: en muchas ciudades, el éxito de algunos poderes señoriales determina la ocupación de los cargos por parte de sus facciones clientelares; en otras, las disposiciones antimagnate excluyen del gobierno a numerosas familias; en otras más, los cargos políticos se reservan a un grupo cada vez más restringido de individuos. El resultado general es la venida a menos de la participación extendida a grupos sociales diversos que ha caracterizado por algún tiempo la vida política de algunos municipios bajo la guía de los regímenes del "pueblo". La nueva estabilidad política se sedimenta, en efecto, en torno a ordenamientos del poder más jerarquizados.

Las familias de la nobleza

Una Italia municipal y señorial

La variedad de configuraciones que pueden adoptar los regímenes urbanos la ejemplifica bien el caso de Florencia, donde, entre los siglos XIII y XIV, se

alternan gobiernos de "pueblo", exclusiones de los magnates, experiencias de señoríos y cerrazones en sentido oligárquico, para demostrar el modo en que, para los grupos que se están afianzando, las diversas formas institucionales constituyen recursos alternativos al juego político, a los cuales recurrir según las oportunidades y las preferencias del momento. Entre 1267 y 1343, en efecto, la ciudad se otorga durante 26 años como señoría a los soberanos angevinos, quienes envían a ese lugar a sus propios vicarios y oficiales para los periodos acordados. En 1282 se instituye un gobierno popular de las artes y entre 1293 y 1295 se emana una severa legislación antimagnates (que excluye de los cargos a 147 familias). Las luchas de facción, que tienen su origen en la venganza legal entre las familias de los Cerchi y los Donati, conducen en 1302 a desterrar de la ciudad —lo que afecta también a Dante Alighieri (1265-1321)— al partido filogibelino. El resultado es la elección de un grupo dirigente güelfo y angevino, con liderazgo mercantil, que entre 1328 y 1332 consolida a su favor los mecanismos electorales de acceso a los ayuntamientos y a los puestos de gobierno.

El caso de Florencia

La alternancia de regímenes es una experiencia que recurre y concierne también a otras ciudades. En Módena, por ejemplo, gobiernos de "pueblo" alternan entre 1249 y 1307 con predominios de tipo señorío: en 1306, 80 individuos son declarados "magnates". En Parma, al régimen de "pueblo", que en 1279 emana una dura legislación antimagnates, suceden el señorío de Ghilberto de Correggio (siglo XIV) a partir de 1303, un renovado gobierno popular desde 1316 y la elección de los Rossi a la dignidad de señores en 1328. En Bolonia, la elección del grupo dirigente se lleva a cabo mediante una serie de medidas antimagnates y de exclusión política. Con el apoyo del "pueblo", en 1274 la facción güelfa de los Geremei se impone a la facción gibelina de los Lambertazzi con millares de sanciones de destierro y exilio. Luego, el "pueblo", guiado por la poderosa corporación de los notarios, es el que desautoriza a los jefes del partido geremeo, golpeándolos entre 1282 y 1284 con apropiadas ordenanzas antimagnates (que excluyen a 92 individuos que pertenecen a 40 familias). En 1292 se procede a una completa revisión de las medidas de proscripción, renovando las ordenanzas y actualizando las listas de los desterrados: muchísimos son los individuos que negocian después su readmisión a un grupo dirigente más restringido.

La difusión de los señoríos

La afirmación de los poderes señoriales es más precoz en las ciudades paduanas con respecto a las de Italia central. Esto se debe a la capacidad de algunos grandes señores, dotados de bienes raíces e investiduras imperiales, para constituir dominios sobre constelaciones de ciudades y territorios rurales aprovechando los conflictos entre las facciones y la rivalidad

Precocidad paduana

entre las diversas ciudades. El caso más conocido es el de Ezzelino de los condes de Romano (1194-1259), que desde sus feudos de Treviso extiende entre 1226 y 1259 su autoridad a Verona, Vicenza, Padua y Treviso. Semejante es la experiencia de Oberto dei Pallavicini (?-1269), quien entre 1249 y 1269 transforma la función de vicario de Federico II en una señoría directa sobre algunas ciudades de Emilia y Lombardía (Cremona, Pavía, Plasencia, Brescia, la misma ciudad de Milán, y otras). Un análogo dominio señorial de los marqueses de Monferrato (1240-1292), establecido por Guillermo VII, sobre algunos municipios piamonteses, es disuelto entre 1290 y 1292 por la reacción de los Saboya y los Visconti. Pese a haber mostrado la permeabilidad de las instituciones urbanas para adaptarse a poderes monócratas, estas primeras construcciones de señoríos se extinguen junto con sus protagonistas por la fragilidad de los dominios ramificados sobre el territorio, pero no arraigados en ninguna ciudad.

Los señoríos ciudadanos

Por el contrario, más estables y duraderas revelan ser los señoríos que se desarrollan al interno de cada uno de los centros urbanos por iniciativa de familias influyentes. Por otra parte, su perfil social puede ser bastante diferente. El de los Este, por ejemplo, que se afianzan en Ferrara desde 1240, es análogo al de los De Romano y al de los Montferrato, y su autoridad se fía mucho de los lazos feudales. Orígenes condales tienen los Della Torre, que, por el contrario, se apoyan en las organizaciones de “pueblo” en Milán para afirmar desde 1259 su propia señoría. Familia urbana, pero no de *milites,* es la de los Della Scala que entre 1259 y 1262 comienzan a consolidarse en Verona, aliándose con la corporación de los mercaderes y con los movimientos de “pueblo”. Estirpe aristócrata, ligada al episcopado, es, por el contrario, la de los Visconti, que en 1277 sustituye a los Della Torre en el ejercicio de la señoría en Milán. En Toscana, donde los señoríos se establecen sólo a partir de los primeros años del Trescientos, es de Pisa la familia de los Donoratico que de 1317 a 1347 se enseñorea de la ciudad, y de ascendencia episcopal la de los Tarlati, señores de Arezzo de 1321 a 1337.

Las formas de legitimación del poder de los señoríos

Desde el punto de vista institucional, el otorgamiento extraordinario de poderes a un señor puede ocurrir prolongando el cargo de anciano o de capitán del “pueblo”, como en el caso de Martino Della Torre en Milán o de Mastino Della Scala en Verona en 1259, o bien confiriendo la autoridad por un periodo limitado, como en el caso de Carlos de Anjou (1226-1285, rey de Sicilia de 1266 a 1282, rey de Nápoles desde 1266) en Florencia en 1267. Los descendientes, en general, logran hacer que les atribuyan cargos vitalicios en calidad de “señores generales y permanentes” como Azzone VII de Este (1205-1264) en Ferrara en 1264 o Guido Bonacolsi (?-1309) en Mantua en 1299.

Algunos obtienen también la facultad de designar un sucesor, quien en todo caso debe ser reconocido formalmente por los órganos del municipio. La introducción del principio hereditario permite fundar verdaderas y propias dinastías de señoríos como las de los Della Scala hasta 1387, de los Visconti hasta 1447, o de los Gonzaga en Mantua de 1328 a 1707. Algunos señores tratan de legitimar su propio poder también mediante el título de "vicario", concedido por el emperador: es el caso, por ejemplo, de los Visconti en 1294 y de los Della Scala en 1311. La legitimación imperial constituye una ruptura con la tradición política municipal.

El principio hereditario

Si bien son institucionalmente diversos, los regímenes de los señoríos no cancelan los rasgos municipales más típicos. La herencia municipal es a lo sumo una de las características de las formas adoptadas por los señoríos y luego por los Estados territoriales, que en cierto modo constituyen su evolución y superación. En los regímenes de señorías, la participación política pierde vigor propositivo y adopta un tenor sobre todo consultivo, pero permanecen en vida muchas instituciones de origen municipal. El sistema de las corporaciones sobrevive en casi todas las ciudades y los organismos mercantiles se mantienen muy sólidos. El mismo marco normativo estatutario es modificado pero no anulado, y los aparatos administrativos tienen un amplio desarrollo con las correspondientes prácticas de producción y conservación de las escrituras documentales.

Las repúblicas oligárquicas

Hacia la mitad del siglo XIV ya se han afianzado establemente regímenes de señoría en casi todas las ciudades. Sólo en poquísimas ciudades sobreviven experiencias "republicanas", a costa de pronunciadas reestructuraciones en sentido oligárquico. En Siena, por ejemplo, se consolida un núcleo de familias aristócratas y pueblerinas que tienen una orientación mercantil y financiera homogénea, teniendo como centro entre 1287 y 1355, el gobierno de los Nueve, capaz de desplegar un poderoso programa propagandístico. En Venecia, donde el municipio es regido por un dux, las grandes familias de mercaderes reaccionan a la propagación de luchas de facciones y conjuras aristócratas, extendiendo en 1297 el Maggior Consiglio a "hombres nuevos", para proceder luego, a partir de 1323, a las admisiones selectivas: se forma, así, una élite hereditaria, coherente con los intereses económicos, que excluye a las casas aristócratas y a las familias pueblerinas. Más inestables son los equilibrios en Génova, en donde una oligarquía mercantil financiera informal elige en 1339 dux vitalicio, calcado sobre el modelo veneciano, al rico mercader Simone Boccanegra (*ca.* 1301-1363), asistido por un colegio de ancianos elegidos entre los populares, mientras los nobles quedan excluidos de los cargos más importantes.

Las admisiones selectivas

En la segunda mitad del Trescientos, las repúblicas oligárquicas son golpeadas por violentas revueltas urbanas: motines de los gremios populares estallan en Lucca (1369), Siena y Perusa (1371), Florencia (1378), Génova (1383 y 1399) y Verona (1399). Los artesanos y los asalariados en rebelión no ponen en duda la legitimidad de los gobiernos urbanos, sino aspiran a constituirse como corporaciones y a garantizar su participación política. El tumulto más conocido es el que estalla en Florencia en 1378 por iniciativa de los obreros de la lana que desarrollan la parte menos calificada de la manufactura y a quienes se llama despectivamente *Ciompi* por su dejadez. Ellos definen sus propias demandas: participación en el gobierno del municipio con un arte propio, aumento de los salarios, tutela contra las vejaciones judiciales de la corporación de la lana. Insurgentes por millares, los *Ciompi* obtienen inicialmente un tercio de los cargos de gobierno para sus propios representantes, pero, igual que en muchas otras revueltas, también ellos son reprimidos duramente por la reacción de los empresarios.

Véase también
Historia "La competencia entre las repúblicas marítimas", p. 33; "Venecia y las otras ciudades marítimas", p. 131; "Las ciudades", p. 200.

LA GUERRA DE LOS CIEN AÑOS

RENATA PILATI

Así es como se define la guerra entre Francia e Inglaterra, iniciada por motivos hereditarios en un* milieu *feudal porque el rey inglés, vasallo del rey de Francia, aspira a la corona francesa. Las operaciones militares de los acontecimientos pendulares ponen duramente a prueba a Francia, que también sufre los golpes de la epidemia de la peste, de los tumultos urbanos y rurales y de la guerra civil. Al final del Trescientos la monarquía francesa quedará fuertemente debilitada.

CAUSAS DE LA GUERRA

La guerra de los Cien Años, que opone a Francia e Inglaterra durante más de un siglo con su respectiva serie de conflictos y treguas, inicia como una guerra feudal y termina con el fortalecimiento de dos monarquías nacionales con una fisonomía política y social bien definida.

El enfrentamiento está delineado por la sucesión al trono de Francia en 1328, a la muerte —sin dejar hijos varones— de Carlos IV (1294-1328, rey desde 1322), último hijo de Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) y último de los Capeto, aunque el embarazo de la reina viuda crea en la asamblea de barones y obispos la expectativa de un heredero. Los pretendientes al trono son el primo Felipe de Valois (1293-1350), hijo de Carlos de Valois (1270-1325), último hijo del rey Felipe III (1245-1285, rey desde 1270), hermano de Felipe IV *el Hermoso;* el nieto Eduardo III Plantagenet (1312-1377, rey de Inglaterra desde 1327) y vasallo del rey de Francia, hijo de Eduardo II (1284-1327, rey desde 1307) y de Isabel de Francia (*ca.* 1295-1358, reina de 1308 a 1330), hija de Felipe IV *el Hermoso* y hermana del soberano difunto; el bisnieto Carlos II de Navarra (1331-1387), hijo de Juana (1311-1349), a su vez hija de Luis X *el Rijoso* (1289-1316, rey desde 1316), rey entonces, muerto antes que el hermano Carlos IV.

Sucesión al trono de Francia

Eduardo y Felipe se enfrentan en la asamblea de los barones y obispos, que en espera del parto de la reina nombra regente a Felipe. El nacimiento de una niña permite que Felipe sea proclamado rey (de 1328 a 1350). Pero Eduardo III, leso en sus derechos de sucesión por línea materna, se niega a rendirle el homenaje feudal y reivindica los derechos ingleses sobre el ducado de Normandía. El monje Richard Lescot compone en aquellos años dos tratados contra Inglaterra, uno de carácter histórico y otro contra la sucesión en línea femenina. Es la "invención" de la Ley Sálica contra las pretensiones inglesas que se definirá plenamente un siglo más tarde.

Amenazado con la confiscación de los bienes feudales en Francia, Eduardo rinde homenaje en junio de 1329, y en marzo de 1331 reconoce su condición de vasallo. Se acumulan las causas de enfrentamiento cuando Felipe quiere anexarse Aquitania, con sus ricas ciudades de Bayona y Burdeos, que es feudo del rey inglés desde 1152 gracias al matrimonio de Enrique II Plantagenet (1133-1189) y Leonor de Aquitania (1122-1204). Eduardo III continúa reivindicando el ducado de Normandía, se opone a la ayuda que Francia proporciona a Escocia contra las miras expansionistas inglesas y quiere controlar las ciudades manufactureras de Flandes como Gante, Brujas, Ipres y Cassel, que trabajan las lanas inglesas, pero son vasallas de Francia. Felipe *el Hermoso,* rey de Francia y señor de Flandes, ya ha concebido el proyecto de expandirse al norte y al este a costa del imperio y ha sacado ventaja del enfrentamiento interno entre los Dampierre y los D'Avesnes. Ha apoyado a Guido de Dampierre (1226-1305), conde de Flandes, su feudatario, contra Juan d'Avesnes (1218-1257), conde de Hainau, vasallo del emperador Rodolfo de Habsburgo (1218-1291), pero en 1293 acepta el llamado que le hace Juan contra Dampierre, cuya posición se ha debilitado porque ha tomado posición contra los administradores patricios de las grandes ciudades manufactureras como Gante, Brujas, Ypres, Lille y Douai, en favor de los tejedores. Estos han organizado huelgas y conjuras acusando a los jueces

Felipe IV el Hermoso

patricios de apoyar a la alta burguesía. Durante la revuelta general de 1280, los jueces patricios han solicitado y obtenido la intervención del rey de Francia contra Guido de Dampierre. Felipe IV consolida así su poder sobre Flandes.

Las alianzas

Eduardo III apoya a las ciudades manufactureras flamencas y bretonas que quieren independizarse de Felipe VI de Valois (1293-1350, rey desde 1328) y se proclama rey de Francia en enero de 1340. Para derrotar al adversario busca alianzas con el emperador Luis *el Bávaro* (1281-1347, rey desde 1314, emperador desde 1328), el duque de Brabante, los condes de Hainaut, de Güeldres y de Juliers. Envía como embajador a Venecia a fray Francisco, de la Orden de Predicadores, obispo de Bisaccia y capellán del rey Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309), para solicitar el apoyo de los venecianos y su mediación ante los genoveses. El 27 de abril de 1340, el fraile afirma en presencia del dux que el "muy serenísimo príncipe Eduardo" ha hecho todo para evitar la guerra al proponer por escrito a "Felipe de Valois, sedicente rey de Francia" tres medios de su elección para resolver la cuestión entre ellos y evitar así la masacre de cristianos inocentes: un duelo, un combate entre dos formaciones de seis u ocho fieles, o pruebas de Dios consistentes en la exposición a leones hambrientos o en el milagro de la sanación de enfermos. La superación de las pruebas demostraría la realeza de Felipe. Pero éste, "en su soberbia", no ha aceptado ninguno. Los venecianos deciden no apoyar a Eduardo III, para continuar proficuamente con sus propios intercambios comerciales, favorecidos por la neutralidad. La esperada ayuda imperial tampoco llega a nada.

Fray Francisco, embajador en Venecia

Las operaciones militares entre treguas y paces

Una vez de vuelta en Inglaterra, Eduardo III reorganiza el ejército y consigue la victoria naval de Esclusa (24 de junio de 1340) sobre los franceses, poniendo fin a los enfrentamientos entre las marinas de los dos países y a los intentos de invadir Inglaterra. Los escasos financiamientos, debidos a la hostilidad del parlamento con respecto a su política autócrata, le aconsejan pactar una tregua con Felipe VI, que es interrumpida por ambas partes con batallas costosas, pero inútiles. La guerra se reanuda en 1345.

La primera fase de los enfrentamientos registra una serie de victorias de Inglaterra por obra de Enrique de Lancaster (*ca.* 1299-1361). Eduardo III devasta a Normandía y se dirige a París, pero es repelido por Felipe VI. Cada enfrentamiento está precedido de ceremonias. Antes del inicio de la batalla de Crécy, cuatro caballeros franceses van a inspeccionar las filas enemigas y

al regresar guardan silencio *par honneur,* como lo prescribe el código de honor caballeresco, hasta que el rey, impaciente, ordena que hable uno de ellos. En Crécy, el 26 de agosto de 1346, el ejército francés es derrotado por los arqueros ingleses. En 1347, los ingleses ocupan la plaza fuerte de Calais, que es la puerta de entrada a Francia. Se concluye un armisticio, renovado muchas veces. La peste y la intolerancia hacia los judíos, acusados de difundir la enfermedad, atraviesan a lo largo y ancho el territorio de Francia. Las operaciones militares se reanudan en 1355. *El Príncipe Negro*, Eduardo (1330-1376), príncipe de Gales y duque de Aquitania, durante su viaje por Normandía para socorrer al padre Eduardo III, se enfrenta el 19 de septiembre de 1356 en Poitiers al rey de Francia, Juan II *el Bueno* (1319-1364, rey desde 1350), y gracias a su habilidad estratégica y a la rapidez de sus movimientos derrota al adversario. Los arqueros ingleses derrotan una vez más a la pesada caballería francesa. La infantería triunfa sobre la caballería. Juan II y su hijo Felipe (1342-1404) son capturados. El rey es conducido a Inglaterra.

Las victorias inglesas

En 1358 los campos de Francia nororiental son sacudidos por los fenómenos de *Jacquerie* contra el exorbitante fiscalismo y las devastaciones de la guerra, como lo cuenta Jean Froissart (1337-*ca.* 1404) en sus *Croniques*. Es la guerra en la guerra. Los nobles piden ayuda a los caballeros amigos de Flandes, Hainaut, Brabante, Hesbania. El rey de Navarra mata en un día a más de 3000 campesinos. En París estalla una revuelta organizada por Étienne Marcel (*ca.* 1316-1358), preboste de los mercaderes, que es asesinado el 31 de julio de 1358 por órdenes de Carlos V (1338-1380, rey desde 1364), delfín desde 1349.

Jacquerie *en las campiñas francesas*

Con las negociaciones preliminares de Londres del 24 de marzo de 1359, los dos soberanos tratan de establecer un acuerdo sobre los territorios que han de transferirse a la soberanía inglesa, casi la mitad de Francia de norte a sur. Pero las ciudades francesas responden con el reclutamiento masivo para combatir estas duras imposiciones. El delfín Carlos derrota a Carlos de Navarra, que aspiraba al trono y era aliado de los ingleses, y reconquista diversos territorios ocupados.

El delegado del papa negocia el pacto de la paz de Brétigny (8 de mayo de 1360) con la que Eduardo III renuncia a la corona francesa y a la soberanía sobre Normandía, Bretaña, Maine, Anjou y Flandes, pero triplica sus posesiones en Francia occidental y retiene Calais. Por lo que atañe a Juan II *el Bueno,* se acuerda un rescate de 3000 escudos, el intercambio de algunos nobles y el hijo, duque de Anjou, que a su regreso son conducidos a Londres como rehenes. Pero después de la fuga del hijo Juan II, en un acto caballeresco, regresa a Londres, donde muere el 8 de abril de 1364.

Intentos de acuerdos de paz

Durante el reinado de Carlos V, el ejército francés vuelve a ocupar, entre 1369 y 1375, buena parte de los territorios perdidos. Carlos V subleva a Aquitania contra el Príncipe Negro y se opone a Bertrand du Guesclin (1320-1380),

capitán de mercenarios, a quien eleva por las acciones emprendidas contra los ingleses al prestigioso cargo de condestable de Francia. El Príncipe Negro regresa a Inglaterra en 1371. También Juan de Gante (1340-1399), duque de Lancaster, hermano del Príncipe Negro, investido en 1371 con el cargo de gobernador de Guyena, se encuentra mal parado y conserva pocos territorios de Inglaterra: Calais, Cherbourg, Brest, Burdeos y Bayona. La flota inglesa es derrotada por la flota franco-castellana, Eduardo III debe aceptar una nueva tregua en junio de 1375. Inglaterra es azotada por el flagelo de las luchas intestinas, alimentadas en la corte por las acusaciones recíprocas respecto de la responsabilidad de los fracasos militares.

Luchas intestinas

No goza en Francia de mayor prestigio la monarquía que, a causa de la minoría de edad de Carlos VI (1368-1422, rey desde 1380), es desacreditada por la regencia del duque de Anjou, uno de los tíos del rey, mientras que los otros dos, el duque de Borgoña y el duque de Berry, administran las provincias cometiendo una serie de abusos que provocan revueltas. De 1378 a 1382, tumultos y motines sacuden a Francia y Flandes, en particular a Brujas y Gante. La burguesía rebelde de Flandes es derrotada en Roosebeke en 1382.

Roles y funciones están garantizados por los rituales de las ceremonias públicas. Cuando Carlos VI entra en París el 16 de septiembre de 1380, aún no tenía 12 años, 2000 personas salen a su encuentro, vestidas una mitad de verde y la otra de blanco. En Lyon entra solemnemente en 1389 bajo un baldaquino semejante al que se reserva al Santísimo Sacramento durante la procesión del *Corpus Domini,* como signo de la sacralidad de su persona. Carlos VI ha asumido el poder desde hace un año y aún alimenta las esperanzas en su persona. Pero, a las primeras señales de su locura, la crisis parece irreversible. La nobleza feudal quiere afirmar su propio poder. Felipe *el Atrevido,* duque de Borgoña, amenaza la estabilidad de Francia.

La nobleza reafirma su propio poder

El ducado de Borgoña se ha vuelto posesión del rey de Francia, Juan II *el Bueno,* en 1363, a consecuencia de una crisis dinástica, y se lo ha concedido en feudo a su hijo Felipe *el Atrevido,* quien se convierte en el fundador de una nueva dinastía gracias a su matrimonio con Margarita de Flandes (1350-1405), que lleva como dote Flandes, el Artois y el Franco Condado. Serán Juan *sin Miedo* (1371-1419), Felipe *el Bueno* (1396-1467) y Carlos *el Temerario* (1433-1477) quienes harán del Estado borgoñés (Borgoña, Franco Condado, Flandes y Países Bajos, con la refinada corte de Dijon) un temible adversario de Francia.

En 1392 estalla la guerra civil entre la nobleza dividida en armagnacos, que siguen al conde Bernardo VII de Armagnac (*ca.* 1360-1418), quien apoya al hermano del rey, el duque Luis de Orleans (1372-1407), y borgoñeses, guiados por Felipe *el Atrevido,* tío del rey, aliado de los ingleses.

Juan de Gante, duque de Lancaster, lugarteniente de Guyena (1388) y duque de Aquitania (1390), debe pactar luego, entre 1392 y 1394, una serie de treguas con Francia.

Véase también
Historia “Francia”, p. 91; “Inglaterra: la monarquía entre guerras y concesiones”, p. 98.
Literatura y teatro “Geoffrey Chaucer”, p. 735.

LA PESTE NEGRA Y LA CRISIS DEL TRESCIENTOS

CATIA DI GIROLAMO

Población, producción y consumo, que han crecido de manera ininterrumpida entre los siglos XI y XIII, invierten sus dinámicas propias a partir del siglo XIV: límites estructurales del sistema productivo, incidencia de una fase de empeoramiento climático, propagación de carestías y epidemias, terremotos, guerras y revueltas contribuyen a esbozar respecto de esta época un perfil eminentemente crítico, pero en cuyo interior es posible especificar también las señales de una reestructuración a largo plazo.

INDICADORES DE LA CRISIS

Los siglos centrales del Medievo se caracterizan por procesos de expansión demográfica, urbanista y productiva que lentifican, se detienen y retroceden entre los siglos XIV y XV. Los datos que revelan con mayor inmediatez el inicio de una fase crítica son los que aportan las estimaciones demográficas: los 70-80 millones de habitantes de Europa a finales del Doscientos descienden a 50-55 millones 50 años después y a 35 millones después de otro medio siglo. El vacío de población requiere —según las áreas geográficas— de 100 a 400 años para llenarse y de ello hay innumerables constancias, entre las cuales se encuentra el abandono de centenares de aldeas, como en Alemania *(Wüstungen),* Francia *(villages désertés),* Inglaterra *(lost villages),* pero también en España e Italia.

La disminución de la población hace que desciendan las rentas y las ganancias por efecto de la disminución de la demanda y de la consiguiente caída de los precios (de los comestibles y productos artesanales) y de los alquileres y arriendos (de tierras, casas y talleres). La disminución de la demanda induce, además, a redimensionar el sistema productivo; la flexión de la ocupación, que es su consecuencia, incide, a su vez, negativamente en los consumos: la crisis económica está en marcha y requerirá más de un siglo para ser superada.

Carestías

En el origen del colapso demográfico se encuentra la repetida proliferación de carestías y propagación de enfermedades epidémicas. En el territorio italiano, por ejemplo, entre 1271 y 1347 se suceden al menos catorce carestías, varias de ellas a escala interregional.

El aumento de la población y el clima desfavorable

Datos semejantes revelan la fragilidad estructural de la expansión del Alto Medievo, sostenida sobre todo por una agricultura de tipo extensivo, poco diversificada y minada por la falta de integración entre el cultivo y el ganado así como por la carencia de abonos. La necesidad de tierras cultivables impide, en efecto, destinar a la producción de forrajes superficies extensas (reduciendo así la posibilidad de obtener abono) e induce a emplear también tierras de escasa productividad (las tierras marginales). Pero, una vez agotada la fertilidad originaria, estas tierras, en ausencia de abonos, comienzan a producir menos y a provocar una crisis de subsistencia.

Los efectos de la sobrepoblación se agravan aún más por un empeoramiento climático, identificado entre finales del siglo XIII e inicios del XIV: la serie de algunos años de mal tiempo daña repetidas veces las cosechas; de esto se deriva un debilitamiento global de la población que golpea duramente tanto al campo, donde el nivel de vida es de por sí muy bajo, como a las ciudades, en las cuales la flexión de la producción se ve afectada por dificultades de abastecimientos.

Epidemias

La peste, un flagelo divino

En un inicio, sin embargo, son precisamente las ciudades las que se convierten en el refugio de muchos campesinos que esperan poder beneficiarse de las políticas de abastecimiento: la consecuencia es un agravamiento de la situación urbana en términos de subsistencia alimentaria y desde el punto de vista higiénico. Con poblaciones debilitadas por la malnutrición y concentradas en espacios restringidos y malsanos, se vuelve más fácil que cundan las epidemias que llegan una tras otra hasta culminar en la peste negra de 1348, que tiene el carácter de pandemia y que, a partir de esa fecha, se vuelve endémica, aunque la sucesión de los picos críticos se lentifique sólo hasta entrado el Setecientos.

La causa de la epidemia es el bacilo *Yersinia pestis,* transmitido a los seres humanos por las pulgas de las ratas que afectan a los seres humanos sólo como "segunda opción" cuando las víctimas en la población de ratones ya son demasiado numerosas. El foco originario se localiza en las regiones del Himalaya; de aquí comienza a propagarse cuando la creación del Imperio mongol multiplica el contacto entre las vastas regiones de Asia, y entre éstas

y Europa. En 1347, los tártaros, que asedian la colonia genovesa de Feodosia, catapultan dentro de ella los cadáveres de algunos infectados; los que lograron escapar al asedio llevan consigo el bacilo, primero a Constantinopla y, luego, a todo Occidente, desde las ciudades de las costas.

Incluso después de la fase más virulenta, la población europea continúa disminuyendo: a la primera epidemia siguen en efecto muchas otras que a menudo diezman a cuantos no habían tenido modo de inmunizarse durante las precedentes fases de contagio (es el caso de la "peste de los niños", la epidemia inglesa de 1363-1364); la pérdida de cantidades importantes de población en edad fértil disminuye el ritmo de la reactivación de los nacimientos.

Las fuentes de la época interpretan la enfermedad como un flagelo divino o como la acción criminal de grupos de infieles: uno puede protegerse de la peste con procesiones, peregrinaciones, flagelaciones, pero también con escenas de histeria colectiva y *progrom* antijudíos. No faltan, sin embargo, los intentos de dar explicaciones de carácter científico (como la teoría miasmática o la astrológica) e indicaciones de carácter profiláctico (dietas, sangrías, alejarse de los lugares de contagio).

Terremotos, guerras, incremento de los conflictos sociales, agravamiento de la carga fiscal

La imagen del siglo XIV se vuelve todavía más dramática a causa de la copresencia de otros factores críticos que interactúan con las carestías y las epidemias.

Sobre todo los terremotos: mientras arrecia la peste, en 1348 Carintia es devastada por un terremoto percibido en un área de más de 600 kilómetros; las sacudidas del asentamiento duran casi dos meses. En cambio, al año siguiente es el turno de los Apeninos centrales con dos epicentros, uno en Molise y otro en la región de Aquila.

Otro rasgo crítico lo constituye la guerra, que a partir del Trescientos se vuelve una condición poco menos que permanente en numerosas áreas europeas: constancia de ello son la guerra de los Cien Años (1337-1453), la guerra de las Dos Rosas (1455-1485), los enfrentamientos dinásticos que atormentan a la península ibérica, la confrontación secular angevino-aragonesa y las guerras entre los estados regionales italianos.

Guerras y pobreza

Precisamente en Italia entran prematuramente en acción los señores de la guerra, las tropas mercenarias, que contribuyen de muchas maneras al empobrecimiento de las poblaciones europeas: con la creciente presión fiscal, necesaria para pagar los sueldos; con los operativos, si los sueldos tardan en llegar; con las extorsiones bajo amenaza de saqueo, padecidas hasta por las poblaciones no involucradas en los conflictos. Algunas ciudades italianas terminan pagando también con la pérdida de su autonomía, entregándose a la señoría de los capitanes de mercenarios.

La segunda mitad del Trescientos es lacerada luego por una serie de revueltas rurales y urbanas más extendidas y más frecuentes comparadas con las del pasado. La revueltas no son sólo la respuesta al empeoramiento de las condiciones de vida del pueblo que la crisis determina de manera directa, sino sobre todo el intento de resistir a sus efectos indirectos: propietarios de bienes raíces y mercaderes emprendedores —a su vez golpeados por la reducción de las rentas y ganancias— tratan de compensar las pérdidas imponiendo a los campesinos nuevos gravámenes, volviendo a poner en auge los privilegios caducados y contrarrestando cualquier intento de los asalariados por organizarse en asociaciones de oficios. Las revueltas del Trescientos tratan de oponerse a estos intentos. A partir de 1358, el término *Jacquerie* (del nombre de Jacques Bonhomme, jefe de los rebeldes) se convierte en Francia en un nombre común para indicar las frecuentes revueltas rurales. En el tumulto urbano de los *Ciompi,* en Florencia (1378), las instancias políticas apoyaron las demandas de tipo "sindical". En las revueltas fiscales inglesas, el descontento suelda en acciones conjuntas los componentes populares de la ciudad y el campo. En todos los casos, las concesiones obtenidas a veces por los rebeldes son revocadas una tras otra y las represiones son inexorables.

Revueltas rurales

La alusión a las revueltas fiscales añade todavía un dato al cuadro crítico de la segunda mitad del Trescientos: se trata de una fase importante de la reorganización de los poderes públicos que van asumiendo competencias ejercidas en el pasado por las aristocracias locales. Para que esto ocurra se necesitan sistemas burocráticos complejos que —como los ejércitos profesionales— tienen costos elevados: el todo se traduce en un incremento de la presión fiscal que a su vez, trasmitida a los varios niveles de la sociedad medieval y atizando la conflictividad, se cuenta incluso entre los factores del agravamiento de la crisis.

No sólo sombras

Las tesis depresionistas que subrayan los aspectos más oscuros y destructivos de la crisis han sido integradas recientemente desde una prospectiva diversa, con base en la cual el alivio de la presión demográfica, reequilibrando población y recursos, habría generado un mejoramiento general de las condiciones de vida.

Las transformaciones que ha cebado la crisis tendrían lógicamente, a mediano plazo, resultados positivos: crecimiento de los rendimientos, permitido por el abandono de las tierras marginales; el alza de los salarios, hecha posible por la rarefacción de la mano de obra; la mayor expansión de la producción de pasto y forraje y la mejor integración de la agricultura y la cría, hechas realidad gracias al arredramiento de los cultivos y el mecenazgo de los señores italianos que promueve el florecimiento del Renacimiento, inconcebible sin

la redistribución de la riqueza que —junto con la pura destrucción— emerge de las guerras de la península.

Sin embargo, tampoco el nuevo modelo ha conducido integralmente al análisis de detalle, mostrando, por ejemplo, los efectos negativos sobre los gremios populares de la respuesta de las señorías a la caída de las rentas. De lo animado del debate parece emerger sobre todo una conclusión: la riqueza interpretativa de los modelos depresionista y optimista ha iluminado, ciertamente, tanto la indudable naturaleza crítica del siglo XIV como el hecho de que el reordenamiento de Europa después del Trescientos puede ser valorado también bajo sus propias luces, pero la verdadera clave de lectura de esta fase histórica debe diferenciarse probablemente caso por caso, adoptando una prospectiva de carácter regionalista.

Véase también
Ciencia y tecnología "La peste negra", p. 454.
Artes visuales "Florencia. La peste negra de 1348", p. 896.

LAS REVUELTAS CAMPESINAS

GIOVANNI VITOLO

En el transcurso del Trescientos se registra en Europa el estallido de revueltas campesinas que a veces se entrelazan con las tensiones sociales y económicas que embisten a las ciudades y con las tensiones políticas vigentes en los diversos ámbitos territoriales. Las revueltas más famosas son aquellas que tienen como escenario el Flandes Occidental, la región de París e Inglaterra, pero el fenómeno se propaga por doquier, incluso en Italia, adoptando características particulares en el sur de Italia, donde estalla el bandolerismo.

LAS CAUSAS

Las guerras, las carestías y la mayor presión fiscal de las monarquías, que tienen necesidad de crecientes recursos financieros, tanto para reclutar milicias mercenarias como para dotarse de un vasto aparato de funcionarios públicos, junto con la caída de los precios agrícolas ligada a la disminución de la población provocada por las epidemias, inciden también directamente en la vida de las poblaciones rurales, contribuyendo a hacer estallar de un extremo a otro de Europa las protestas y revueltas de los campesinos desde los primeros

decenios del Trescientos. Los historiadores no están de acuerdo en la interpretación del fenómeno que golpea ante todo por sus vastas dimensiones y por la improvisa aceleración que registra a mediados del siglo.

Básicamente los diversos puntos de vista se pueden reducir a dos líneas de interpretación. Por una parte, hay quien considera que las revuelas son hechos accidentales ligados a eventos más bien individuales; por otra, hay quien acentúa los presupuestos socioeconómicos de las revueltas, reduciéndolas a las condiciones de los grupos rurales: condiciones de vida precarias desde siempre, pero en el curso del Trescientos sujetas a un posterior deterioro a causa de la presión de los señores de los bienes raíces, los cuales, para enfrentar la recesión económica y asegurarse los medios necesarios para el mantenimiento de su estilo de vida, tratan de imponer a los campesinos nuevas cargas fiscales. Comparado con todo esto, hechos ocasionales como las guerras, las carestías, el incremento de la presión fiscal y la crisis de sobreproducción serían —para quienes sostienen esta línea de interpretación— sólo elementos agravantes. Es cierto, en todo caso, que toda revuelta tiene sus características peculiares, tanto por lo que atañe a los grupos sociales que están involucrados en ella como por lo que concierne a los tiempos y modos de la represión.

Nuevos gravámenes

LAS PRINCIPALES REVUELTAS

Las revueltas más famosas del Trescientos tienen como escenario Flandes Occidental (1323-1328), la región de París (1358) e Inglaterra (1381); pero el malestar de las poblaciones rurales estalla un poco en todas partes, si bien en formas más episódicas y menos espectaculares.

La primera de las revueltas que tiene un amplio radio de acción es la de Flandes Occidental, en cuyo origen está una serie de motivaciones que dificultan su interpretación. No se trata, en efecto, de una pura y simple revuelta campesina, dado que los casi 4000 rebeldes que fueron asesinados o se salvaron con la fuga han sido identificados; sólo menos de una cuarta parte son campesinos que no tenían nada, mientras que la mayoría son campesinos artesanos empleados en el sector textil, que se sublevan no sólo contra la presión fiscal del conde de Flandes, causadas por las pesadas indemnizaciones que han de versarse al rey de Francia, sino también contra la nobleza francófona y el grupo patricio y mercantil que se había aliado con ella.

Mucho más famosa, gracias también a la información que sobre ella nos da el cronista Jean Froissart (1337-*ca.* 1404), es ciertamente la *Jacquerie* francesa que estalla en mayo de 1358 y dura sólo dos o tres semanas. El movimiento campesino, que toma su nombre de Jacques Bonhomme, sobrenombre de Guillermo Carlos, jefe de los sublevados, parte de la Isla de Francia y se extiende rápidamente por una vasta área (Picardía, Normandía, Champaña), provocando el asalto a los castillos, la matanza de muchos

La Jacquerie *francesa*

nobles y la destrucción de los documentos sobre cuya base se pedían a los campesinos cañones y prestaciones de trabajo gratuito. Muy pronto se establece un enlace con las reivindicaciones políticas del gremio mercantil de París, cuyo principal exponente, Étienne Marcel (*ca.* 1316-1358), preboste de la *Hansa* de los mercaderes, tiene como meta reducir los privilegios y, por lo tanto, el poder político de la nobleza. Esto no sirve para impedir la violenta reacción de la nobleza, apoyada por el rey Juan *el Bueno* (1319-1364, rey de Francia desde 1350), la cual da razón de los sublevados en un lapso de pocos días. Las crónicas hablan de 20000 campesinos asesinados: cifra quizás excesiva, pero que en todo caso da una idea de la amplitud de la revuelta y, por lo tanto, del gran número de personas que se involucran en ella. Idéntica suerte tiene Étienne Marcel poco tiempo después.

También la revuelta inglesa de 1381 tiene a los campesinos como elemento propulsor, pero en seguida involucra a obreros, asalariados y artesanos, encontrando incluso una cobertura ideológica en no pocos exponentes del bajo clero, empeñados en una impugnación radical del egoísmo de los ricos y de los vicios difundidos en el mundo eclesiástico. El descontento, creciente desde hace algunos decenios por la exasperación, en los campos, de las viejas relaciones de dependencia y por la emanación, en 1351, de un estatuto de los trabajadores que prohíbe el aumento de los salarios, estalla en 1381 a causa del incremento de la recaudación fiscal provocado por la guerra con Francia (la ya citada guerra de los Cien Años), que en aquel año lleva a triplicar la *poll-tax* de 1377, en la cantidad de un chelín por cabeza (la *poll-tax* por cabeza grava por igual a todo hombre o mujer mayor de 14 años, independientemente de la renta). El resultado, sin embargo, es diverso del de la *Jacquerie* francesa: el rey Ricardo II (1367-1400, rey de 1377 a 1399) y los nobles se ven constreñidos a aceptar buena parte de las demandas de los sublevados y a conceder una amnistía general, de la que son excluidos sólo los más radicales, que se mantienen en armas y son masacrados después.

La poll-tax

Una realidad aún más diversa, que muestra claramente cómo los orígenes y los resultados de las revueltas campesinas están estrechamente ligados al contexto político en el cual se insertan, es la de Cataluña, donde, entre los siglos XII y XIII, casi una cuarta parte de la población rural llegó a encontrarse en condiciones de servidumbre de la gleba, por lo que aquellos que quieren abandonar la tierra a la cual están ligados deben pagar un rescate (*payeses de remensa,* campesinos de rescate). La situación, que poco a poco se vuelve más pesada en el curso del Trescientos, estallará en 1462 en una *revuelta general campesina,* recibiendo el apoyo de la monarquía, entonces en lucha contra la baja nobleza y el patriciado urbano, que tienen su presidio en las cortes, empeñadas en defender las *libertates* de los gremios privilegiados. El resultado final será favorable para los campesinos, a los cuales Fernando *el Católico* (1452-1516, rey desde 1479) les reconocerá no sólo la

Revuelta campesina

libertad, sino también el derecho de escaparse de las obligaciones que les fueron impuestas arbitrariamente por los señores *(malos usos)*.

Un movimiento que tiene también sus propias características es el de los Tuchini, que en los años setenta y ochenta del Trescientos se extiende del Langedoc, en Francia, al Piamonte. Los sublevados se vuelven sobre todo contra la feudalidad, que precisamente en aquellos años está acentuando la presión fiscal sobre los campesinos, exasperados por las continuas requisiciones de hombres y productos, provocadas por las guerras entre los condes de Saboya, los marqueses de Montferrato y los grandes feudatarios. En Piamonte, el epicentro está representado por la región de Canavese, donde los Tuchini pueden contar con la solidaridad de las poblaciones, llegando incluso a amenazar a la misma Turín. No obstante, desprovistos de programa político y de coordinación operativa, no están en posibilidad de aprovechar los éxitos iniciales, por lo que en la primavera de 1387 son derrotados en repetidas ocasiones por el ejército del conde de Saboya.

Revueltas campesinas y bandolerismo en la Italia meridional

Sin embargo, el malestar del mundo campesino en Italia meridional se manifiesta en formas totalmente diversas y originales. En los inicios del Trescientos se registran, por todas partes, abandonos de tierras y revueltas, tanto contra los funcionarios reales, como contra los señores laicos y eclesiásticos, pero estas últimas conservan siempre un carácter episódico y local. De particular importancia es, por el contrario, el fenómeno del bandolerismo, que tiene una difusión enorme, no sólo en las áreas internas. En éste impactan, por una parte, la gran cantidad de personas que están involucradas en él; por otra, su progresiva atenuación en los inicios del Cuatrocientos, es decir, en el periodo en el cual, una vez alcanzado el nivel más bajo de densidad demográfica, se atizan aquellas condiciones de necesidad y pobreza que constituyen su condición previa.

Los campesinos que se sublevan contra el fisco y sus señores, los que se fugan de las tierras y los que buscan en la actividad del bandolerismo un desahogo a su desesperación jamás intentan, sin embargo, unir sus esfuerzos para realizar un cambio en su condición, ni mucho menos para modificar el ordenamiento de la sociedad de la época, si bien su acción no carece de resultados. Prescindiendo de la peculiaridad de las situaciones locales, ya no parece, en la primera mitad del Cuatrocientos, que los bramidos de revuelta recorran las campiñas meridionales en su conjunto. A esto contribuyen indudablemente diversos factores como la menor presión demográfica, los recurrentes periodos de debilidad de la monarquía que impiden a los feudatarios confiar en el apoyo del poder real para reprimir las revueltas, las dificultades, dada la escasez de mano de obra, en encontrar manos para la

Menos bramidos de revuelta

explotación de sus tierras; pero se debe creer que los señores de bienes raíces son inducidos a la modernización por el recuerdo de los estallidos de cólera campesina y los abandonos de las tierras que acontecieron en el siglo precedente. No cesan naturalmente los litigios ante los tribunales del rey, pero la tendencia general parece ser más bien a redactar estatutos y normas escritas, capaces de introducir una mayor claridad en las relaciones entre señores y campesinos dependientes, cuya condición se define de manera homogénea al interior del reino.

Véase también
Historia "El campo", p. 177.

LOS ANJOU EN EL MEDITERRÁNEO

Francesco Paolo Tocco

La presencia de los Anjou en el Mediterráneo oriental depende de la confluencia de dos diversos elementos políticos necesarios, asumidos y desarrollados conscientemente por un soberano determinado y ambicioso como Carlos I de Anjou, desde 1266 a la cabeza del reino de Sicilia, conquistado por invitación del pontífice. Del nuevo reino, Carlos I hereda un componente de política exterior a largo plazo: la proyección hacia el Mediterráneo oriental que se puede detectar ya desde los tiempos de Roberto **el Guiscardo.** ***Tal componente se implanta, por otra parte, en el surco del más complejo movimiento cruzado en el que Carlos está involucrado.***

Una construcción política sagaz

En 1266, Carlos de Anjou (1226-1285, rey de Sicilia de 1266 a 1282, rey de Nápoles desde 1266) se adueña de las tierras y los títulos griegos que Manfredi (1231-1266) había recibido al desposar a Helena de Epiro (?-después de 1266), hija del déspota de Acaya, Miguel II (?-1271), soberano de una parte de Albania y el Epiro. Se trata de la isla de Corfú y algunas localidades albanesas, entre las cuales destaca el puerto de Dirraquio. En febrero de 1267, el angevino concluye un tratado de alianza cabestro con Guillermo de Villehardouin (?-1278), príncipe de Acaya, y Balduino II de Courtenay (1217-1272/1274), emperador de un Imperio latino de Oriente que se encuentra en crisis después de la sublevación bizantina que condujo a la reconquista de Bizancio y Tracia. El rey de Sicilia se empeña en reclutar y mantener durante

Carlos de Anjou

un año a 2 000 caballeros para reconquistar el Imperio latino de Oriente, haciendo que a cambio se reconociera que eran suyos, además de los bienes quitados a Helena de Epiro, la soberanía sobre Acaya (el actual Peloponeso), sobre bastantes islas del archipiélago y sobre una tercera parte, la que él escogiera, de las tierras reconquistadas. El acuerdo se consolida con la boda entre Beatriz (?-1275), hija de Carlos, y Felipe de Courtenay, hijo y heredero de Balduino, cuyo título imperial heredarán Carlos y sus descendientes en caso de que muera sin dejar descendencia.

Sin poder atacar Constantinopla de inmediato, Carlos se dedica a una intensa labor diplomática y, con una política conyugal sagaz y afortunada, sienta las bases del nacimiento de una dinastía angevina en el reino de Hungría que, por su proyección en el Adriático y los Balcanes, es una cabeza de puente indispensable para tener éxito en la balcanizada área política de la Europa suoriental y egea. En 1271, las relaciones entre Carlos I y Guillermo de Villehardouin se fortalecen con la boda entre el segundo hijo angevino, Felipe (*ca.* 1256-1277), e Isabel, hija mayor de Guillermo. Pocos meses después, la muerte del déspota de Epiro permite a Carlos I convertirse en verdadero señor de Albania, cuya corona asume en 1272. La autoridad angevina sobre el reino se volverá precaria muy pronto, pero Carlos ya es un monarca balcánico, con el cual están constreñidos a reportarse directamente los potentados del área.

El soberano angevino, además, al aliarse con Venecia, el duque de Patras, el señor de Tesalia, el rey de Serbia Esteban Uroš IV (*ca.* 1308-1355) (cuya esposa, Helena, era hija de Balduino), los feudatarios moreóticos y Jorge Terter (?-1309), zar cumano del Imperio búlgaro, ya está cerca de conquistar Bizancio y de la consiguiente fundación de una superpotencia angevina dueña y señora del Mediterráneo, extendida de Provenza a Italia meridional, de Grecia a las costas sirias. En 1277, en efecto, Carlos I sella sus metas orientales cuando obtiene la corona del reino de Jerusalén, que será el mayor título (muy pronto sólo honorífico) de los soberanos angevinos. Con este último movimiento suelda la herencia del reino de Sicilia a la política cruzada de los consanguíneos franceses. No acababa de asumir el título, cuando Carlos envía a Siria a Ruggero Sanseverino con una escuadra de siete galeras a gobernar un imperio de exigua extensión territorial, mostrando por lo tanto que comprende que el destino de Siria es en primer lugar una cuestión vital para controlar las potencias occidentales del área. Pero los hechos muy pronto frustrarán sus esfuerzos, porque el último baluarte cristiano en el área, San Juan de Acre, caerá en 1291.

La corona del reino de Jerusalén

Fin de un sueño

En 1282 se verifica el suceso crucial que trunca las veleidades del expansionismo angevino: la revuelta del Vespro, probable fruto de la convergencia

oculta y no necesariamente preordenada de los esfuerzos de muchos enemigos de Carlos, de Pedro III de Aragón (1240-1285, rey desde 1282), depositario del legitimismo suabo y, por lo tanto, del frente gibelino, a una cierta parte de la curia romana, hostil al exorbitado poder angevino, al emperador de Bizancio, Miguel VIII Paleólogo (1224-1282) que, como lo quiere una tradición consolidada, logrará aglutinar con dinero estas fuerzas disparatadas. A consecuencia de la adhesión de Messina al Vespro, es destruida la imponente flota preparada por Carlos a la gira en el puerto de los Peloritanos. En los 20 años que siguieron a la revuelta, Carlos I y su sucesor Carlos II (1252-1309, rey desde 1285) deberán empeñarse en conservar el reino de Sicilia, aceptando, con el Tratado de Caltabellotta (1302), la pérdida temporal de la isla, confiada a una dinastía aragonesa autónoma hostil a los angevinos. A partir de ese momento, la política angevina en el Mediterráneo oriental será una política de remesón, basada en eventos episódicos y en iniciativas personales de los feudatarios del reino más o menos afortunadas.

Por cuanto se refiere al perdido reino de Jerusalén, Carlos II, subintrado al padre en 1289, al comprender que ya no se puede proponer una cruzada, considerará que es más oportuno tratar de reunir bajo su bandera a los representantes de la Orden Teutónica, a la del Hospital, a la del Temple, a las Órdenes de Calatrava y de Roncesvalles, a los premostratenses y a otros, para destinarlos a la conquista de Siria. Aunque no tendrá éxito en su intento, se aplicará con celo a mantener los derechos de la casa de Anjou sobre el reino. En el ámbito de los Balcanes, Carlos II delega las operaciones a Felipe (1278-1332), hijo predilecto a quien concede en febrero de 1294 el principado de Táranto, dándole como esposa (alrededor de 1295) a la hija del déspota de Epiro Nicéforo Ducas (?-1296), Tamara (1277-1311). Felipe lleva como dote los bienes angevinos de Grecia, incluidos aquellos detentados en el principado de Acaya, en el ducado de Atenas, en el reino de Albania y en Valaquia. Tamara recibe como dote Argirókastro y algunas localidades del Epiro. En cuanto al resto de la sucesión, le será asignada la mitad a la muerte de Nicéforo y la otra mitad a la muerte de la esposa Ana Cantacuzena.

Intento de unión

A pesar de que la viuda de Nicéforo contravenga los pactos, dejando los bienes a su hijo Tomás (?-1318), de todas maneras los príncipes de Táranto logran adueñarse de ellos, invistiendo a Tomás a título de feudo con una renta anual y el compromiso de prestar ayuda militar en caso de que el príncipe Felipe traiga la guerra a esas regiones. Tamara, privada de hecho de su dote sucesoria, es repudiada en 1309. Felipe contrae entonces un matrimonio aún más ventajoso en prospectiva oriental, desposando en 1313 a Catalina de Valois-Courtenay (1303-1346), heredera por parte materna de los derechos al Imperio latino de Oriente, añadiendo así la soberanía nominal sobre el imperio a la soberanía sobre Albania y Acaya. Sobre este último principado nacerá muy pronto una disputa entre Felipe y su hermano, Juan de Gravina (1294-1336), resuelto sólo en 1332, poco después de la muerte de Felipe. El rey Roberto

(1294-1336), sucesor de Carlos II, negocia, en efecto, un acuerdo entre las dos familias con base en el cual Juan renuncia a la soberanía directa sobre Acaya, que pasa a los herederos de Felipe, recibe definitivamente a Albania como compensación y constituye de esa manera la rama de los Anjou-Dirraquio, los cuales, sin embargo, controlarán después muy poco del territorio albanés. Tampoco en Grecia irán mejor las cosas: la amenaza bizantina y la turca se volverán cada vez más consistentes, mientras que el ducado de Atenas está desde hace tiempo en manos de la Gran Compañía catalana.

Después de haberse limitado a modestos envíos de tropas y refuerzos, la corte de Nápoles se decide a hacer un gran esfuerzo en 1338, cuando Catalina de Valois-Courtenay se transfiere a Acaya con sus hijos y, gracias sobre todo a la ayuda de Nicolás Acciaiuoli (1310-1365), un mercader florentino caído en su gracia en calidad de tutor de sus hijos, restablece temporalmente la autoridad sobre el principado. Los Anjou-Táranto quedarán formalmente como titulares del principado hasta 1374, seguidos por los Des Baux, hasta 1383; pero, desde el punto de vista del control del territorio, el área helénica que va desde las islas de Jonia, pasando por el principado de Acaya, y que llega hasta Atenas será prerrogativa de dos familias de la feudalidad angevina: los Tocco, condes de Cefalonia, señores de las islas Jonias, y los Acciaiuoli que, gracias a la sagaz política de expansión y consolidación en el área por obra de Nicolás, fundador de la estirpe, señor de Corinto y muchas otras tierras del principado al momento de su muerte en 1365, constituirán una potencia destinada a durar entre altas y bajas hasta la mitad del siglo XV, en virtud de la falta de escrúpulos de los Neri Acciaiuoli (?-1394), que en 1394 arrebatarán Atenas a los catalanes, y de sus descendientes Antonio (?-1435), Neri II (?-1451) y Franco (?-1463), que sabrán manejarse entre lealtad angevina, circunspecta deferencia hacia Venecia y sujeción al Imperio turco, amo y señor absoluto del área a partir de 1420, después del compás de espera determinado a finales del Trescientos por el meteoro de Tamerlán (1336-1405).

La corte de Nápoles

Véase también

Historia "Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía suaba en Italia", p. 36; "Francia", p. 91; "El reino angevino de Sicilia", p. 124; "El reino aragonés de Sicilia", p. 128.

Los países

EL ESTADO DE LA IGLESIA

Errico Cuozzo

Gracias principalmente a la obra de Inocencio III, el Estado de la Iglesia asume las connotaciones territoriales y administrativas que lo caracterizarán largo tiempo por el resto del Medievo. Asimismo, durante el periodo de la llamada "cautividad de Aviñón" uno de los principales intereses del papado será el de consolidar su posición en los dominios italianos.

La reforma de Inocencio III

La muerte del emperador Enrique VI de Suabia (1165-1198, emperador desde 1191) y la elección del pontífice Inocencio III (1160-1216) en 1198 dan el avío a la última fase de la formación del Estado de la Iglesia en el Medievo.

En el curso del siglo XII naufraga toda veleidad del emperador en imponer su protectorado sobre los dominios pontificios. Después de varios intentos vanos que hicieron Alejandro III (*ca.* 1110-1181, papa desde 1159) y Celestino III (?-1198, papa desde 1191) por extender la autoridad pontificia a las Marcas de Ancona y al ducado de Spoleto, Inocencio III lo logra, gracias a un acción administrativa eficiente y a algunos privilegios imperiales de Enrique VI y de su hijo Federico II (1194-1250, emperador desde 1220): es la puesta en acto de aquella política que la historiografía (Ficker, Maccarrone) ha definido como "política de las recuperaciones".

El gran pontífice hace que el Estado de la Iglesia adopte aquella configuración territorial que habría de conservar durante el resto del Medievo: el antiguo ducado de Roma, desde Radicofani al norte hasta Ceprano al sur; Sabina; el ducado de Spoleto; la Marca de Ancona; el *enclave* representado por la ciudad de Benevento. Estos territorios están enumerados en dos importantes diplomas de Federico II de Suabia, respectivamente de 1213 y 1219. Inocencio reivindica también la posesión de la Romaña, pero jamás logra obtenerla.

Hasta los inicios del Doscientos, las pretensiones pontificias conciernen el ejercicio de los derechos de señoría sobre las tierras que constituyen el *patrimonium Sancti Petri,* como lo atestigua claramente el *Liber Censuum,* redactado a finales del siglo XII, que contiene la colección oficial de todos los documentos que comprueban la legitimidad de los derechos inmobiliarios de los que se precia la Santa Sede en las regiones eclesiásticas.

Es mérito del papa Inocencio III haber introducido un ordenamiento administrativo que luego consolidarán sus sucesores. Se basa en la división de las tierras eclesiásticas en *immediatae subiectae* [directamente sujetas], o de dominio directo, que podríamos llamar demaniales, y *mediatae subiectae* [indirectamente sujetas], o de dominio indirecto, que constituyen señorías territoriales autónomas.

Tierras eclesiásticas y tierras de los señores

Con respeto a las tierras de dominio indirecto, el pontífice no presenta ninguna petición relevante, renuncia a someterlas a vínculos de naturaleza feudal y se da por satisfecho con que los señores que las detentan acepten reconocer formalmente su autoridad y versar un tributo anual.

Por el contrario, por cuanto atañe a las tierras de dominio directo, Inocencio III trata de ponerlas de nuevo bajo su control efectivo. Esparcidas por todas las regiones, están confiadas a castellanos y señores que se comportan con gran libertad. Luego, las tierras que constituyen los beneficios de los obispados y grandes monasterios, muy extensas a menudo, gracias al ordenamiento canónico, permanecen inmunes a un control directo e inmediato del pontífice.

La reforma de Inocencio divide en amplias circunscripciones las tierras de dominio directo. En el vértice de cada una de ellas es puesto un representante del pontífice con el título de rector. La amplitud y el número de los rectorados varían frecuentemente en el curso del siglo XIII.

Los rectores pontificios son escogidos entre los miembros del alto clero (muchos son cardenales) y los exponentes de las grandes familias romanas. Proveen al gobierno de las tierras y a la exacción de los derechos de señoría que corresponden a la Iglesia. También administran la justicia en una corte itinerante, coadyuvados por jueces y oficiales.

A partir de la mitad del Doscientos, los rectores son asistidos por los tesoreros, quienes, en cuanto directos representantes de la Cámara Apostólica, sustraen a los rectores la gestión de las entradas.

Las tierras *immediatae subiectae,* sometidas a la autoridad de los rectores, comprenden también los municipios demaniales. Inocencio III adopta, para administrarlos, el modelo de los ordenamientos municipales del reino de Sicilia en la época normanda. Contrariamente a cuanto ha acaecido en el pasado, abandona la fórmula diárquica que conlleva la presencia simultánea en el vértice de la administración municipal de un funcionario pontificio y un representante del municipio. Pone en el vértice de la universidad a un magistrado con nombramiento pontificio. De hecho, sin embargo, raramente procede a nombrarlo, y se considera satisfecho, así como también sus sucesores inmediatos (Honorio III, Gregorio IX e Inocencio IV), con el reconocimiento formal de tal derecho.

Inocencio III completa el cuadro del ordenamiento temporal con la institución provincial de los parlamentos. Reunidos con cierta regularidad en el curso del Doscientos, son constituidos por los señores territoriales, los dignatarios eclesiásticos y los representantes de las ciudades demaniales presentes

en cada uno de los rectorados. Sus cometidos son los de tutelar las costumbres locales, resolver los pleitos pendientes, mejorar la legislación corriente mediante la promulgación de nuevas constituciones *(ordinamenta)*, juzgar en orden a la legitimidad de los subsidios extraordinarios pedidos por el rector para la defensa del territorio *(tallia militum)*.

Institución de los parlamentos provinciales

Esta estructura organizativa va más allá de la multitud de los ordenamientos locales vigentes en las varias regiones, y conlleva el reconocimiento definitivo de la superioridad temporal del pontífice. Dicha estructura favorece, además de una mejor gestión del poder, un cobro más puntual y esmerado de las entradas ordinarias que consisten en las rentas demaniales y en las entradas por administrar justicia. A éstas se añaden, después, los tributos que versan a la Cámara Apostólica las señorías de las *terrae mediatae subiectae*.

La historiografía (Waley, Colliva) ha sostenido que este sistema, que indudablemente muestra durante todo el Doscientos aspectos de gran debilidad, se caracteriza no tanto por una vocación unitaria, sino más bien por una articulación provincial, es decir, un "ordenamiento regional". El hecho es que el pontífice, privado de una efectiva señoría territorial con la cual contar, está constreñido a tener en cuenta los ordenamientos locales, a tratar de ejercer ante todo los derechos demaniales, a estar presente sobre todo en el gobierno de las tierras *immediatae subiectae*. En las señorías autónomas no interviene, se limita a reconocerlas y a legitimarlas, y confiriere a los señores el vicariato apostólico, siguiendo el ejemplo de cuanto hace el emperador Federico II de Suabia. De este modo, incluso acentuando la separación de hecho, el pontífice se asegura su fidelidad formal y el reconocimiento de su alta potestad según un modelo que será ampliamente utilizado.

Ordenamiento regional

Estado de la Iglesia y papas de Aviñón

En 1309 el pontífice francés Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) decide transferir la sede del papado de Roma a Aviñón, en Provenza, donde permanece hasta 1377.

La tesis de quien ha sostenido que los papas de Aviñón han descuidado en este periodo (definido, con una clara referencia bíblica, "el cautiverio de Aviñón") la administración de los dominios italianos actualmente ha sido superada. En efecto, se está de acuerdo en considerar que las posesiones italianas se encuentran entre las principales preocupaciones de los pontífices aviñoneses. Éstos gastan la mayor parte de sus propios ingresos para mantener sus posesiones en Italia y, no obstante los múltiples compases de espera, aseguran en conjunto un constante progreso a la organización de la estructura administrativa del Estado de la Iglesia, que en la primera mitad del Trescientos ve el ocaso de los municipios libres y el ascenso de las nuevas instituciones de las señorías.

Atención a las posesiones italianas

Los municipios del Estado pontificio pierden importancia rápidamente. Uno de los más importantes, el de Roma, está privado de su autogobierno y es devuelto a la autoridad de Benedicto XII (1280/1285-1342, papa desde 1334). Su sucesiva rebelión, guiada por Cola di Rienzo (*ca.* 1313-1354) en 1347, tiene una vida breve y de ninguna manera desplaza la señoría papal.

Los titulares de las señorías, al contrario, son más difíciles de controlar. Desde sus primeras apariciones amenazan al poder pontificio y, en algunos casos, conducen al caos político. Ejemplo de ello son los señores rebeldes de la Romaña y la Marca de Ancona.

Pero la edad de las señorías también conlleva para el Estado pontificio posibilidades de consolidación fructíferas y a veces imprevisibles.

Cuando una ciudad pasa del dominio de un señor al gobierno directo de la Iglesia se consolida la praxis de no reconocer a la *Universitas* los derechos de los que ha gozado durante el pasado. La administración pontificia toma en todo y para todo el puesto del viejo señor y revoca, como es costumbre de los señores, la constitución del municipio. Además, es nombrado un nuevo tipo de vicario o rector pontificio de las ciudades, con el cometido de administrar el poder con los modos y las formas propias de la señoría.

Para la curia romana, el principal problema político-diplomático de esos años es el de obtener un tratamiento satisfactorio por parte de aquellos señores o tiranos que no logra sacar de sus posiciones. El sistema que se adopta consiste en conceder una ciudad gobernada por un tirano al mismo tirano, nombrado en esa ocasión "vicario apostólico", a cambio de un considerable *census* [tributo] anual. Se trata de una solución de parche que consiente al papado confirmar su autoridad y al mismo tiempo sacar el mayor provecho posible. En efecto, los señores cumplen pocas obligaciones contraídas en el momento de su nombramiento como vicarios apostólicos, y su misma existencia es nociva para el buen gobierno. Sin embargo, puesto que la Iglesia no está en grado de contrarrestar a los tiranos en el plano militar, debe aceptar necesariamente esta solución de compromiso que es extendida por el cardenal legado Egidio de Albornoz (1310-1367, delegado de 1353 a 1357 y de 1358 a 1363) desde la Romaña hasta el entero territorio del Estado pontificio.

Vicarios apostólicos

Toda la estructura de la administración pontificia continúa expandiéndose y volviéndose más eficaz; la mayor parte de la compleja organización de la *curia rectoris* ya está activa en el tiempo de Albornoz. El número de los municipios que eligen a su propio alcalde disminuye rápidamente. A Albornoz se debe la codificación de las diversas constituciones emanadas por los precedentes rectores y papas, las llamadas *Constitutiones Aegidianae:* tal codificación se convierte en el punto de partida del derecho público del Estado de la Iglesia.

A pesar de estos grandes progresos en el gobierno, el problema del desorden en el Estado de la Iglesia sigue más o menos sin ningún cambio.

El particularismo local es la regla. El gobierno central debe necesariamente rebajarse a hacer pactos con él, al no poseer ni la fuerza armada ni los ingresos necesarios.

Si bien es cierto que los municipios libres están disminuyendo, continúan imponiendo fieramente su influencia y su propio gobierno sobre el distrito circunstante *(comitatus),* de tal manera que cada ciudad se vuelve más difícil de administrar. El regreso del papado a Italia bajo Urbano V (*ca.* 1310-1370, papa desde 1362) y Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370) no mejora la situación. Al contrario, tal regreso queda marcado en 1376 por una rebelión generalizada y severa. En 1378, con la restauración de los papas italianos, a los problemas del particularismo se añade el renovado problema del nepotismo papal, que lleva a interactuar en la acción política pontificia con otro, y no menos peligroso, conjunto de intereses locales.

Es verdad que el problema del particularismo y del desorden local es un mal endémico al Estado medieval. Sin embargo, la peculiar estructura de un Estado gobernado por eclesiásticos, que a menudo permanecen en el cargo sólo durante un breve periodo, vuelve al gobierno del Estado pontificio bastante más débil que el de los otros Estados. Su dominio temporal no tiene la continuidad de la que gozan los Estados laicos. Los intereses locales, por otra parte, están bien arraigados y pueden ser enfrentados adecuadamente sólo cuando los papas tengan las manos libres y estén exentos de los ataques contra su jurisdicción espiritual. El Gran Cisma, que sigue a la doble elección de 1378, pese a que causa un daño considerable al gobierno del Estado de la Iglesia, no puede detener la tendencia, ya irreversible, de la subordinación del territorio al poder central, según el modelo que se basa en la jerarquía de los *officiales* y en el poder absoluto del pontífice.

Debilidad del Estado eclesiástico

Véase también

Historia "El papado aviñonés", p. 51; "El Gran Cisma", p. 57; "Francia", p. 91.

FRANCIA

FAUSTO COZZETTO

En el curso de los siglos* XIII *y* XIV *Francia, que ha alcanzado la dimensión de gran Estado feudal, pone en marcha un proceso de reorganización interna mediante el fortalecimiento de la autoridad monárquica. En el plano internacional, la monarquía opta por defender al papado contra el imperio y echa a andar una política de potencia en Italia con la conquista angevina del reino de Sicilia. Finalmente, sostiene con firmeza el

vigor de las nuevas posiciones del Estado y redimensiona el papado. El final de la dinastía de los Capeto y el avío de la guerra de los Cien Años redimensionan el papel de la monarquía francesa como consecuencia de derrotas militares y nuevos problemas dinásticos.

La gran Francia

A inicios del siglo XIII, la dinastía de los Capeto, bajo la guía de Felipe II Augusto (1165-1223, rey desde 1180), alcanza los confines naturales de Francia, adquiriendo el control del Mezzogiorno y de la gran feudalidad, sometida al homenaje feudal. Los soberanos franceses logran recuperar también una porción consistente de su espacio político interno. El desarrollo del particularismo que había debilitado a la monarquía debilita también a la feudalidad; al mismo tiempo, la reforma eclesiástica sustrae al particularismo feudal, así como a la monarquía, el control de los obispados y monasterios. Además, la Iglesia desaprueba la violencia y la conflictividad, alimentada por la aristocracia, apoyando y enfatizando la sacralidad de la monarquía.

Bajo el impulso de Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-1282), docente de la Universidad de París en la segunda mitad del Doscientos, los soberanos francesas racionalizan las actitudes políticas de la monarquía, delineando contra los grandes feudatarios un esbozo de administración central y distinguiendo la figura del soberano de la de una simple autoridad feudal. Respecto del territorio se delinea, a su vez, una administración real, que tiene sus quicios, primero, entre los siglos XI y XII, en los prebostes, los perceptores de ingresos del rey, y, luego, en los regentes y los senescales, con competencias judiciales y militares más amplias.

Desde el punto de vista de las relaciones internacionales, Felipe II Augusto, apoyando al candidato papal a la corona imperial, obtiene de Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) un reconocimiento de su independencia del imperio, que sanciona definitivamente el estatuto internacional de la monarquía, heredera directa de la tradición franca y carolingia, y refuerza la administración real al someter a su control gran parte de la feudalidad. Así, Luis VIII (1187-1226, rey desde 1223) continúa la obra de conquista que en 1224 atañe a la Rochelle y, en un segundo momento, a la Gascuña. Pero el intento falla porque Burdeos permanece fiel a los anglo-normandos que mantienen una posición firme en el norte de Francia.

Luis *el Santo*

A causa de la muerte prematura del soberano y de la minoría de edad de Luis IX (1214-1279, rey desde 1226), heredero al trono, el reino tiene como

regente a la reina madre, Blanca de Castilla (1188-1252), la cual muestra notables capacidades políticas y logra derrotar coaliciones de grandes feudatarios que amenazan las conquistas territoriales de la dinastía de los Capeto. Estas amenazas se vuelven a presentar al día siguiente del ascenso al trono del soberano legítimo, quien logra debelarlas. El regreso a la convivencia pacífica es una consecuencia de la actitud que Luis IX adopta con respecto a las provincias meridionales, después de haber descifrado las frecuentes conjuras urdidas contra la monarquía como la señal de un descontento que arrecia en estas regiones. Por esto es que concede la autonomía al condado de Poitiers, donde coloca al hermano menor Alfonso (1220-1270?), que ha desposado a la hija del conde de Tolosa, heredando el feudo a la muerte del suegro. El condado se mueve, gracias a la existencia de estrechos lazos familiares, en la órbita de la monarquía.

Señales de descontento

Una vez que han cesado los años de agitación de la regencia materna, el soberano Capeto organiza la vida interna de sus provincias marcando las directrices de una política de paz y de justicia. Luis IX llega a encarnar el modelo de príncipe que está en grado de determinar la disposición de la Francia feudal bajo el baluarte de la autoridad real, realizando la fusión de las dos autoridades: la de jefe de la jerarquía feudal y la de monarca de derecho divino. En efecto, la fisonomía y el significado de esta monarquía renovada son diversos a los del imperio carolingio. El soberano asume un papel de protección y vigilancia que difiere tanto del modelo constantiniano de emperador como “obispo de las cosas externas” y sostén de la fe, en un imperio aún no del todo cristiano o del todo reducible a la cristiandad, y del modelo carolingio de emperador como patriarca laico de la cristiandad y coadjutor del papa en la función de regir al pueblo cristiano, en un Estado que puede considerarse uno con el mundo católico.

Luis IX es consciente, como lo serán sus sucesores, de reinar por derecho divino, de fundar la sucesión de su Estado sobre el principio de la hereditariedad, de estar al mando de una estructura estatal que puede gobernar teniendo como punto de referencia un territorio determinado, en el que puede controlar, gracias a su poder militar y financiero, a las clases sociales que lo integran, incluida la feudalidad. La relación con las ciudades se vuelve de gran importancia en el proyecto político de Luis IX que, en 1262, impone a los municipios la obligación de renovar cada año a los regidores ciudadanos y de presentar anualmente a los oficiales del rey, que operan en los centros habitados, el estado de los ingresos y de los gastos del municipio. Se trata de proveimientos de gran valor innovativo, ya que tienden a la reglamentación y al mantenimiento del orden civil en las realidades de la ciudad, las cuales, también en cuanto consecuencia de esta política, se vuelven el polo de atracción de millares de personas que huyen del mundo rural dominado por la jerarquía feudal. El ejemplo de París es una muestra peculiar: París acoge a normandos, bretones, tolosanos y provenzales, algunos de

El orden civil en las ciudades

los cuales llegan a formar parte de la administración real. Su población tiene una densidad mayor que la de otras ciudades del reino y en 1200 la ciudad conjuga una relevante actividad comercial ligada a sus dimensiones demográficas, a la presencia de la universidad y la administración real. París, pues, domina al resto de Francia y la monarquía es símbolo de ello. Luis IX es canonizado como santo y su obra política representa una motivación de no poco relieve. Sus sucesores siguen sus pasos.

La monarquía reagrupada manifiesta vitalidad y ambición políticas, tanto que en 1273 muestra intenciones electorales sobre la corona del Sacro Imperio romano, proponiéndose como la garante de la cristiandad entera. En los decenios precedentes, Luis VIII y Luis IX habían mostrado concretamente la ambición de adueñarse de la corona de los reyes de Inglaterra. En efecto, en 1215 Luis VIII es proclamado rey por un grupo de feudatarios ingleses que le son fieles y al año siguiente hace su entrada en Londres, donde los notables del pueblo le rinden pleitesía. Europa, con respecto a esta profunda novedad política y dinástica, no se queda mirando con los brazos cruzados; con el apoyo del papa y de sus aliados europeos, además de las fuerzas nacionales inglesas, el sucesor de Juan *sin Tierra,* Enrique III (1207-1272, rey desde 1216), reconquista la corona perdida. A su vez, Luis IX, que sucedió a su padre, renuncia a la corona inglesa a cambio de una correspondiente renuncia del soberano inglés a las regiones aún formalmente británicas como Normandía, Anjou y Turena. El rey de Inglaterra conserva algunos territorios en el continente, pero a condición de proclamarse vasallo del soberano francés. Luis IX suscribe acuerdos similares sobre los territorios de Flandes y con el rey de Aragón, a cambio de una renuncia de éste último al Languedoc. Entre tanto, alienta la expedición de Carlos de Anjou (1226-1285, rey de Sicilia 1266-1282, rey de Nápoles desde 1266) al reino de Nápoles, a donde ha sido llamado por el papado. Decisiva en esta aventura es precisamente la voluntad del soberano Capeto, que de esta manera manifiesta a Europa las grandes ambiciones que tiene la nueva Francia.

Europa no se queda mirando

Las ambiciones italianas de los franceses se redimensionan por la pérdida de Sicilia como consecuencia de la guerra del Vespro (1282). En los inicios del siglo XIV, sin embargo, es Carlos de Valois (1270-1325), hermano de Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285), quien lleva a cabo intentos de tomar Toscana con el pretexto de llevar a esta región una política de pacificación de los municipios toscanos. Veinte años después, Carlos de Valois todavía trata de realizar el proyecto italiano esta vez dirigiendo sus miras a Lombardía.

La bofetada de Anagni

Con Felipe IV *el Hermoso* la monarquía adopta actitudes políticas nuevas. La determinación de los nuevos comportamientos es la crisis del universa-

lismo imperial de origen medieval, correlacionada con la decadencia del Sacro Imperio romano (como en el caso del gran interregno de 1256-1273) que marca el fracaso de la idea de una estrecha unión europea fundada en la convivencia de más etnias y en principios religiosos y políticos comunes. Sobrevive sólo la idea papal del primado universal de la Iglesia, que sigue siendo el único elemento aglutinante a través del cual los países de Europa podrían reencontrar un valor común en el cual identificarse. Contra esta posibilidad se moviliza Felipe IV, en los albores del Trescientos, en nombre de una política que se funda en la clara separación entre poder temporal y poder espiritual, destacando las posiciones de los nuevos teóricos del derecho romano y del absolutismo monárquico que pululan en las universidades europeas. El enfrentamiento con el papado se desarrolla en varias fases entre 1296 y 1303, y culmina con la humillación del papa Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) con el episodio de la bofetada de Anagni. El motivo de la actitud hostil con respecto a la máxima autoridad cristiana es la ambición que nutre el soberano francés de controlar la sociedad política europea. Después de la muerte del papa Bonifacio, en el mismo año en que sucedió la humillación, Felipe hace que el cónclave elija como nuevo pontífice a un eclesiástico francés que asume el nombre de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305). Algunos años después el papa Clemente V debe aceptar todas las pretensiones del soberano francés, abandonando Roma, sede tradicional del papado, para transferirse a Aviñón, y sometiéndose al control del monarca y del alto clero francés (1309). El éxito obtenido en esta aventura impulsa al soberano francés a proyectar nuevas iniciativas expansionistas en Europa, haciendo suya la idea, propugnada por Pierre Dubois (*ca.* 1250-*ca.* 1371), de construir una confederación europea de Estados europeos bajo el estandarte francés.

El enfrentamiento con el papado

El papel hegemónico de Francia en la vida europea parece ofuscado por la crisis dinástica que se desencadena entre los Capeto a partir de la desaparición de Felipe. La discontinuidad en la administración del Estado, que ve alternarse a sus tres herederos entre 1314 y 1328, genera un periodo de incertidumbre y mal gobierno, causante de protestas y agitaciones. Mucho más que la ausencia de herederos masculinos, en los tres soberanos, provoca la adopción de una práctica que del feudo se extiende a reglamentar también la sucesión real y se transforma a partir de 1358 en Ley Sálica codificada, excluyendo a las mujeres del derecho a heredar la corona francesa. Uno de los factores que atiza la crisis es el fiscal, puesto que el Estado, por sus compromisos internos y externos, necesita más recursos, por lo que convoca a asambleas de súbditos divididas por grupos sociales, que corresponden al papel que desempeñan y a los privilegios de los que son destinatarios. Son las primeras reuniones que después se llamarán Estados Generales.

La crisis de la Casa de los Capeto

La dinastía de los Valois

A la muerte de Carlos IV (1294-1328, rey desde 1322), último de los hijos de Felipe *el Hermoso,* la extinción de la dinastía de los Capeto determina el ascenso al trono en 1328 de la rama segundona de los Valois, ya señores del condado de Tolosa. La próxima línea de sucesión indica como heredero natural a Eduardo, sobrino del rey, en cuanto hijo de una hermana, pero que, al ser el tercero de los Eduardos, es el rey de Inglaterra. Queda de manifiesto que tal solución dinástica es inaceptable para los franceses, hostiles desde hace mucho a los ingleses, dados los continuos conflictos militares que ha habido entre las dos configuraciones de Estado. Por este motivo se prefiere la sucesión al trono francés de Felipe VI de Valois (1293-1350, rey desde 1328), primo del último soberano Capeto.

Francia, que la nueva dinastía de los Valois se apresta a gobernar, se configura como una realidad política económica y social de gran relieve. La población ha alcanzado y superado los 20 millones de habitantes y realiza actividades económicas que permiten un notable incremento de la riqueza del país. Profundas trasformaciones rurales han cambiado el paisaje agrario e innovado muchas actividades productivas. Las campiñas francesas se han convertido en aquellas que un par de siglos después Maquiavelo describirá como "maravilla" y que reforzarán el mito de la *douce France.* De no menor importancia parece ser el desarrollo de las ciudades y de los grupos sociales que producen y detentan la riqueza.

Transformaciones rurales

A mediados del siglo XIV, sin embargo, una gran crisis social y económica golpea a Francia y Europa. La larga fase de expansión demográfica se detiene; carestías y epidemias devastadoras, como la peste negra de 1348, causan una fuerte disminución de la población. Se abandonan muchas aldeas y centros menores y la miseria de las zonas rurales impulsa una fuerte urbanización. Tanto la agricultura como las manufacturas más ricas y desarrolladas de la época sufren un ocaso. Un tercio de los europeos es exterminado por estos eventos, las relaciones sociales se vuelven tensas y en Francia cunden las revueltas urbanas y rurales. En este contexto maduran las razones de un nuevo gran conflicto bélico entre Francia e Inglaterra.

Excluir de la sucesión a Eduardo de Inglaterra (1312-1377, rey desde 1327) hace que se den las condiciones para que se origine un posterior motivo de conflicto entre la corona inglesa, desilusionada en sus ambiciones expansionistas, y la francesa, que tenía la intención de defender su autonomía en el contexto de los Estados europeos. A nueve años de distancia, en 1337 estalla una nueva y decisiva guerra entre los dos países, destinada a durar mucho tiempo, tanto como para ser conocida bajo el nombre de la guerra de los Cien Años. Desde el punto de vista de la técnica militar, esta guerra expresa la novedad de la victoriosa fuerza de las infanterías

Un nuevo motivo de conflicto

inglesas contra la caballería feudal francesa, que hasta entonces y desde hacía muchos siglos era la reina de las batallas. Pero gracias a su superioridad militar, Inglaterra tiene una clara ventaja en esta primera fase y parece que está en peligro la supervivencia misma de la monarquía francesa. En la batalla de Crécy en 1346, en la toma de Calais en 1247 por parte de los ingleses, en la batalla de Poitiers, Francia sale siempre derrotada. Después de Poitiers, el sucesor de Felipe de Valois, Juan II *el Bueno* (1319-1364, rey desde 1350), incluso es capturado y llevado prisionero a Inglaterra.

Burguesía y campesinos

El lugarteniente del reino, el delfín Carlos, futuro Carlos V (1338-1380, rey desde 1364), para enfrentar la dramática emergencia político-militar convoca los Estados Generales. Pero París se rebela y la burguesía de la ciudad lleva al poder en 1358 al mercader Étienne Marcel (*ca.* 1316-1358). Éste, que ya estaba a la cabeza de la corporación de los mercaderes, es designado consejero del rey por los Estados Generales. Progresivamente, Marcel se opone a la política monárquica, volviéndose partidario de una autonomía cada vez más amplia de la ciudad y prosigue su acción política cuestionando al delfín y a la nobleza que lo sostiene. Entonces, el delfín Carlos huye de París, convoca a los Estados Generales y cerca la capital con sus tropas; finalmente se impone a la resistencia parisina, pues Marcel es asesinado y la ciudad fracasa en sus objetivos políticos. El malestar económico ligado a las condiciones de miseria y a las devastaciones de las tropas, tanto francesas como enemigas, provoca, a partir de la región de Compiègne, asaltos por parte de los campesinos a los castillos de los feudatarios, considerados responsables por estar a favor de la guerra que se estaba llevando a cabo. El mismo Marcel trata de correlacionar la revolución parisina con las revueltas que cunden en los campos. Las tropas campesinas son guiadas por un viejo soldado, Charles Guillaume, pero los campesinos son derrotados por los feudatarios y su jefe es decapitado.

Étienne Marcel

Al momento de ascender al trono, el delfín elige el nombre de Carlos V. El objetivo principal de su política es la reconquista de los territorios perdidos durante las fases de la derrota militar, sancionadas por la paz de Brétigny, que impone a Francia la pérdida de importantes provincias del suroeste, antiguas conquistas de los soberanos Capeto. Carlos trata de elevar el prestigio de los Valois reivindicando grandes regiones que estaban libres del control francés, en primer lugar Borgoña, pero también Normandía, haciendo patentes también las ambiciones que tenía de adueñarse de posesiones castellanas. Con todo, obtiene éxitos políticos significativos porque logra reanudar las relaciones con el emperador Carlos IV (1316-1378, emperador desde 1355), que en 1374 llega de visita a París y algún

Las reivindicaciones de Carlos V

tiempo después reconoce como posesión que pertenece al soberano francés la región de Arles, en la que se encuentra Marsella. La muerte de Carlos V en 1380, la minoría de edad del hijo, el futuro Carlos VI (1368-1422, rey desde 1380) —gravemente golpeado, una vez que sube al trono, por turbas psíquicas que le impiden gobernar—, amenazan la autoridad de la monarquía, porque el poder cae en las manos de los príncipes de sangre real, que son grandes feudatarios.

Véase también

Historia "La guerra de los Cien Años", p. 70; "Los Anjou en el Mediterráneo", p. 83; "El Estado de la Iglesia", p. 87; "Inglaterra: la monarquía entre guerras y concesiones", p. 98; "Los principados fronterizos entre Francia y el Sacro Imperio romano", p. 112; "El reino angevino de Sicilia", p. 124.

INGLATERRA: LA MONARQUÍA ENTRE GUERRAS Y CONCESIONES

Renata Pilati

Debilitada por la derrota militar y los desórdenes internos, la monarquía debe conceder en el siglo* XIII *libertad a eclesiásticos, barones y ciudades, y poder político al Parlamento, que los soberanos del siglo* XIV *tratan inútilmente de limitar. La naturaleza feudal, contractual del poder, prevalece sobre la naturaleza teocrática. El crecimiento económico entra en recesión por las carestías y epidemias. Las revueltas que son reprimidas se multiplican en la sociedad.

El reino de Juan *sin Tierra:* la *Magna Charta libertatum*

Juan *sin Tierra* (1167-1216), quinto hijo de Enrique II (1133-1189) y de Leonor de Aquitania (1122-1204), privado de rentas fijas, le quita Bretaña al sobrino Arturo, hijo de Godofredo. Devenido rey a la muerte de su hermano Ricardo *Corazón de León* (1157-1199), quiere instaurar una monarquía teocrática con nuevas imposiciones y expoliaciones que hacen estallar la rebelión de eclesiásticos, barones, caballeros y grupos urbanos decididos a afirmar sus propios derechos a la libertad estatuidos por las recíprocas obligaciones feudales. Sólo Londres y los Cinco Puertos tienen ordenamientos municipales. Entre 1202 y 1206 Juan pierde Normandía, ocupada por Felipe II Augusto (1165-1223, rey desde 1180); tiene relaciones difíciles con

Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), que, al negarse Juan a aceptar el nombramiento del arzobispo de Canterbury, responde lanzando la interdicción contra Inglaterra (1208) y lo excomulga (1212). Juan debe someterse al pontífice y enfeudar Inglaterra a la Iglesia con un tributo anual (15 de mayo de 1213). Participa en la lucha que emprenden por la investidura imperial Federico II de Suabia (1194-1250, emperador desde 1220), rey de Sicilia desde 1208 y de Alemania desde 1212, y Otón de Brunswick (1175/1176-1218), emperador desde 1209: contra Federico, aliado del rey de Francia, apoya a Otón, a quien el papa ha excomulgado en 1210. En la gran batalla campal entre las naciones que tuvo lugar en Bouvines (Flandes, 27 de julio de 1214), Juan y Otón son derrotados. La derrota de Juan vuelve vano el proyecto de un vasto reino anglo-francés y anima a los cuerpos sociales a pedir la "Carta de libertades". El clero la obtiene el 21 de noviembre y la ciudad de Londres el 9 de mayo de 1215. El rey debe enfrentar la revuelta de los barones que desde el día de Navidad han pedido las libertades contenidas en la carta de Enrique I (1068-1135, rey desde 1100). La conferencia de Runnymede (15-19 de junio) fracasa y los barones rebeldes eligen como rey de Inglaterra al delfín de Francia, hijo de Felipe II Augusto, el futuro Luis VIII, rey de Francia desde 1223 (septiembre-octubre de 1215). El frente opositor se amplía con los prelados y los londinenses ricos. Juan concede la *Magna Charta Libertatum,* que lo vincula a la aprobación de las imposiciones fiscales por parte del "gran consejo", aunque dos meses después logra que Inocencio III lo libere de la obligación de fidelidad a la *Charta.* Los desórdenes internos permiten que el principado de Gales conserve su independencia y que los reyes de Escocia no respeten el vasallaje.

Enrique III: los barones y la burguesía en el Parlamento

Enrique III Plantagenet (1207-1272, rey desde 1216), proclamado rey a la muerte de su padre Juan *sin Tierra,* es un niño de nueve años que está bajo la tutela del conde Pembroke. Toma el poder en 1232 y trata de gobernar sin el control de clero, barones, ciudad y caballeros. Éstos, guiados por Simón de Montfort (*ca.* 1150-1218), luchan contra el soberano a causa de los tributos fiscales indebidos y las modalidades del nombramiento de los ministros escogidos en el *entourage* [entorno] de Leonor de Provenza (1222-1291, reina desde 1236), desposada por Enrique en 1236; obtienen con las *Provisions of Oxford* (1258) la elección de un consejo de Estado de 15 miembros escogidos en la Asamblea Nacional, que ahora se llama Parlamento, y la confirmación de perpetuidad de las libertades sancionadas por la *Magna Charta.* Enrique, al reconocer las libertades a la Iglesia inglesa, a los hombres libres del reino, a Londres y a las otras ciudades, se compromete a respetarlas y a hacerlas respetar por sus regentes: *a)* las riquezas de los

De la Asamblea Nacional al Parlamento

súbditos, incluso la de aquellos endeudados que pueden hacer frente a las deudas con "bienes muebles" o con fiadores; *b)* las libertades personales; *c)* el comercio "siguiendo las antiguas y buenas costumbres" y previendo "exacción indebida sólo en tiempo de guerra o de mercaderes extranjeros" cuyo país esté en guerra con Inglaterra. El rey se compromete a convocar el Parlamento tres veces al año, pero no lo hará. Combate contra el rey de Francia Luis IX (1214-1270, rey desde 1226) en defensa de sus feudos. Con el Tratado de París (1259) debe renunciar a Normandía, Maine, Anjou y Poitou, y reconocer que es vasallo del rey francés como duque de Guyena (la Aquitania). En 1259 le reconoce a la pequeña nobleza y a la burguesía el derecho a participar en la vida política constituyéndose como Cámara Baja en el Parlamento, que amplía su base social. Las prerrogativas del Parlamento serán definidas por Eduardo I (1239-1307, rey desde 1272). En 1261, habiéndose aliado con Francia y el papa, reniega de los Proveimientos de Oxford, pero los barones se rebelan, lo toman prisionero en la batalla de Lewes (1264) y sientan en el trono a Simón de Montfort, duque de Leicester. Enrique III es liberado por su hijo Eduardo, que derrota a los rebeldes en Kenilworth y Evesham, donde mata al duque de Leicester (1265). Reintegrado en sus derechos, Enrique muere en 1272. En 1264 se funda el Colegio Merton en Oxford, la primera universidad inglesa.

EDUARDO I Y LA CONQUISTA DE ESCOCIA

Eduardo I, el Justiniano inglés, quiere lanzar de nuevo la monarquía contra los ataques del Parlamento, pero para consolidar las reformas administrativas necesita la colaboración del Parlamento, que amplía sus funciones y se vuelve órgano de gobierno.

En 1284 Eduardo anexó Gales a Inglaterra como principado autónomo con título conferido desde 1301 al heredero de la corona. Interviene en Escocia con ocasión de una crisis dinástica y concede la corona a Juan de Baliol (*ca.* 1249-*ca.* 1314, rey de 1252 a 1296), quien le presta juramento de fidelidad a pesar de las protestas de los escoceses. En 1292 estalla la guerra. Baliol es apoyado por Francia, que espera anexarse Aquitania. Eduardo adopta una posición defensiva en Aquitania para concentrar sus fuerzas contra Baliol, que es derrotado y hecho prisionero en Dunbar (27 de abril de 1296). Escocia es conquistada.

La reconquista de Escocia

Eduardo reanuda la guerra contra Francia con ayuda del emperador Adolfo de Nassau (*ca.* 1250-1298, rey desde 1292), quien defiende los territorios imperiales contra el expansionismo francés, y del conde de Flandes Guido de Dampierre (1226-1305), que se rebela contra su señor Felipe IV *el Hermoso* declarándole la guerra el 9 de enero de 1297. Las operaciones militares inician en junio, pero el emperador abandona a sus aliados. La revuelta en Escocia

compromete a Eduardo, que derrota a William Wallace (1270-1305) el 22 de julio en Falkirk. El 9 de octubre estipula un armisticio con el rey de Francia, que se convierte en tratado de paz en 1299. Guido de Dampierre, solo, sucumbe, lo que permite a Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) conquistar Flandes, gracias también al apoyo de los regidores patricios de las ciudades manufactureras. El rey de Inglaterra conserva Aquitania. Durante el conflicto, Eduardo debe reconocerle al Parlamento el derecho a aprobar los impuestos (1297).

Contra los escoceses que han apelado a Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) como supremo juez entre las partes, Eduardo se alía con el rey de Francia, por medio de un matrimonio doble: el suyo con Margarita, hermana del rey, y el de su hijo Eduardo con Isabel, hija del rey. Solicita el apoyo del Parlamento, que en enero de 1301 le reconoce al soberano la legitimidad de la victoria sobre los escoceses alcanzada en el campo de batalla en Falkirk.

El Parlamento depone a Eduardo II

Eduardo II (1284-1327, rey desde 1307), hijo de Eduardo I y de Leonor de Castilla, gobierna de modo personal y anula el derecho del Parlamento a aprobar los impuestos. Los barones alientan la revuelta y movilizan a los otros grupos en contra de él, como en los tiempos de Enrique III. La alta nobleza obtiene en 1311 el control del poder ejecutivo (cuarenta ordenanzas) y limita de hecho la autoridad del soberano, cuyo crédito se debilita después de la derrota que le fue infligida por el escocés David Bruce en Bannockburn (24 de junio de 1314).

Pero la pequeña nobleza y las ciudades quieren defender sus derechos en el Parlamento y se oponen a las Ordenanzas que son revocadas en 1322. El Parlamento logra conservar su autoridad y se insurrecciona contra el soberano cada vez más esclavo de los favoritos de la corte: en 1326 afirma su derecho a deponer al soberano indigno. El partido de la corte apela a la reina Isabel y al príncipe real, pero el Parlamento depone a Eduardo II el 7 de enero de 1327. El soberano ha tenido el mérito de organizar a los arqueros, imponiéndoles a los *Yeomen* [campesinos libres] la obligación de adiestrarse en el uso del arco largo, importado de Gales.

La derrota escocesa

Eduardo III: el conflicto político y dinástico con Francia

Eduardo III (1312-1377, rey desde 1327), hijo de Eduardo II y de Isabel de Francia, renueva el vigor de la acción monárquica. En 1330 manda asesinar a Roger Mortimer (1287-1330), que organizó un complot contra él. Organiza la marina y el ejército. En 1333 derrota a los escoceses en Halidon Hall

(Berwick). Se opone a la petición del Parlamento de someter a juicio al ex canciller, para no ser juzgado implícitamente (1341).

Cámara Alta (barones y altos prelados) y Cámara Baja (caballeros y burgueses) responden con la resistencia: conceden que los altos funcionarios sean aprobados por el Consejo de la Corona y la Cámara Alta y presten juramento ante el Parlamento, que al término del mandato los somete a rendición de cuentas. Pero pocos meses después aprovecha los conflictos internos en el Parlamento para revocar tales concesiones, que juzga contrarias a los derechos de la corona y a las leyes del reino. Durante dos años no convoca el Parlamento. Hace que un nuevo Parlamento abrogue los estatutos de 1341 y toma el control del poder ejecutivo. Comprometido militarmente en Francia, decide mantener buenas relaciones con el Parlamento, que aprueba los impuestos, comparte las intervenciones legislativas y controla la administración para reprimir sus abusos. La crisis de mediados del siglo golpea también a Inglaterra. La población, que llega a 3 700 000 habitantes, es gravemente golpeada en 1349 por la pandemia de la peste. Se interrumpe el desarrollo económico y demográfico. El aumento de los precios y salarios impulsa a la nobleza a pedirle al Parlamento en 1350 una ley que ate los salarios de los trabajadores manuales a los índices de 1347. El *Statut of labourers* acoge las demandas de los nobles. Los feudatarios tratan de restablecer los antiguos derechos señoriales, algunas *corvées* ya obsoletas, para reconstituir la servidumbre de la gleba, pero encuentran una dura oposición.

La resistencia de las Cámaras

La crisis dinástica francesa, que comenzó tras la muerte de Carlos IV (1294-1328, rey desde 1322), último hijo de Felipe IV *el Hermoso,* sin herederos, empuja a Eduardo a hacer valer su derecho al trono como sobrino de Felipe IV *el Hermoso* por la línea femenina. Choca con Felipe de Valois, bisnieto del difunto soberano en cuanto hijo de Carlos de Valois, último hijo del rey Felipe III, hermano de Felipe IV *el Hermoso.* Felipe VI (1293-1350, rey desde 1328) es proclamado soberano por una asamblea de obispos y barones. Eduardo se proclama rey de Francia y busca alianzas con los venecianos y genoveses. Pero la misión del obispo de Bisaccia, capellán del rey Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309), fracasa. La guerra contra Francia avanza victoriosamente con conquistas territoriales (Paz de Brétigny de 1360). Pero la guerra, las carestías y las epidemias alimentan las agitaciones en los campos y ciudades. Los adjudicatarios de los impuestos y la monarquía sacan ventaja de la recaudación de los impuestos sobre la lana y el cuero de exportación, decidida en 1275 pero hecha realidad en 1363, habiendo considerado que las exportaciones al continente pasan por el puerto de Calais, conquistado por los ingleses en 1347.

Las alianzas fallidas

En 1374, a la petición de Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370) de recibir el tributo a la Iglesia acordado por Juan *sin Tierra* en 1213 se oponen soberano y Parlamento, respaldados por las teorías de John Wickliffe (*ca.* 1320-1384), teólogo, profesor de Oxford y consejero de la corona, aunque

después se llega a un compromiso. En este clima cultural y político, el Parlamento limita la acción del soberano poniéndole al lado un consejo de 10 miembros (1376), pero el soberano recupera los derechos reales por decisión de un Parlamento que le es favorable. Aunque nueve de los 12 hijos que tuvo con Felipa de Hainaut (1394-1430) han llegado a la madurez, todos mueren antes que el padre, por lo que a la muerte de Eduardo III sube al trono el sobrino Ricardo, hijo de Eduardo, el famoso Príncipe Negro, príncipe de Gales y duque de Aquitania.

Ricardo II: el final de la dinastía de los Plantagenet

Ricardo II (1367-1400, rey de 1377 a 1399) es un niño de 11 años, confiado al tío, el duque de Gloucester, que aspira a la corona. La oposición recobra vigor. El Parlamento quiere nombrar al Consejo del Rey, a los ministros y a los altos funcionarios; controlar el presupuesto; intervenir en las decisiones más importantes. Inglaterra, que está en guerra contra Francia, toma partido en 1378 a favor de Urbano VI (*ca.* 1320-1389, papa desde 1378), elegido en Roma por el cónclave entre las protestas de los cardenales franceses que le oponen en Fondi al francés Clemente VII (1342-1394, antipapa desde 1378). Inicia el Cisma de Occidente. Cuando supera la minoría de edad, Ricardo manda matar al regente. La opresión de los señores laicos y eclesiásticos, el agravamiento de la tasación y el reclutamiento de los infantes para la guerra contra Francia alimentan el descontento popular contra el poder señorial, eclesiástico y laico. Las sublevaciones que amenazan también a la ciudad de Londres en 1381 son organizadas por el sacerdote John Ball (?-1381), que se reconoce en las teorías de Wycliffe, sin tener lazos directos con él. El enfrentamiento teológico se convierte en protesta religiosa y social. Para Wycliffe, la corrupción de la Iglesia con dos pontífices —en Roma y en Aviñón— y el abandono de la simplicidad evangélica originaria requieren la revisión del aparato doctrinal como base del poder. Niega como obras del demonio la transustanciación, la confesión auricular, la excomunión, el pago del diezmo, las indulgencias y las órdenes monásticas. Las aspiraciones igualitarias y la comunidad de los bienes se legitiman por la declaración de que la propiedad privada y el dominio, unidos en Dios, son distintos entre los hombres a causa del pecado. Las rebeliones campesinas son reprimidas duramente por el Parlamento, que defiende los intereses de los propietarios eclesiásticos y laicos. Los oficiales del rey, guiados por Michael de la Pole (?-1389), un burgués que más tarde llega a ser conde de Suffolk (1381) y canciller, se oponen al exagerado poder del Parlamento para restablecer los equilibrios políticos. Pole, favorito del rey, es derrocado y condenado a muerte en 1388 por el Parlamento, que somete a Ricardo a un Consejo de vigilancia. El Parlamento interviene también en la selección de los ministros.

El Cisma de Occidente

El descontento contra los abusos parlamentarios permite al rey reafirmar en 1389 su autoridad en la selección de los consejeros y ministros, aunque consulta al Parlamento. Los responsables de la revuelta parlamentaria de 1388 son condenados en 1397 por voluntad del rey. En 1399 Ricardo, acusado de gobernar según su "voluntad" en contra de las leyes y las costumbres, es constreñido por el Parlamento, que ha transferido las prerrogativas reales a una comisión, a renunciar a la corona. La comisión lo depone con base en el acto formal de abdicación (1399). El Parlamento pone en el trono a Enrique IV de Lancaster (1367-1413), sobrino de Eduardo III en cuanto hijo de Juan, conde de Gaunt y duque de Richmond, que habiendo tomado del suegro Enrique el título de duque de Lancaster permite al hijo dar vida a la nueva dinastía.

La revuelta parlamentaria

En los siglos XIII y XIV la justicia real se rige por el *common law,* recogida en textos, como el Glanvill y el Bracton, se vale de registros de *writs,* de su barra de abogados y de la corporación de los *serjeants at law,* con relaciones actualizadas sobre las sentencias *(Year Books)*.

Véase también

Historia "La guerra de los Cien Años", p. 70; "Francia", p. 91.
Ciencia y tecnología "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.
Literatura y teatro "Geoffrey Chaucer", p. 735.

EL SACRO IMPERIO ROMANO GERMÁNICO

GIULIO SODANO

En el Bajo Medievo, el Imperio germánico es el más prestigiado de los reinos. Con Gregorio VII y Enrique IV estalla la guerra de las investiduras, que concluye con un compromiso. A la dinastía sajona, después de un periodo de luchas, suceden los Hohenstaufen, que tratan de contrarrestar las tendencias centrífugas de los ducados alemanes y de las ciudades lombardas. Pero el verdadero éxito que consigue Federico **Barbarroja** ***es el matrimonio de su hijo Enrique VI con la heredera normanda del reino de Sicilia, Constanza de Altavilla.***

FEDERICO II E ITALIA

Federico II (1194-1250) es el último intérprete del imperio universal. Hereda el reino de Sicilia y es elegido emperador en 1215, para ser coronado en 1220.

Se dedica con grandes energías al reino de Sicilia, tanto como para ser acusado de descuidar todo el resto. Tiene el proyecto de un imperio universal absoluto, romano, pero es un proyecto político débil por la profunda diversidad de sus dominios: Alemania tiene su organización política y administrativa feudal de vasallaje, Sicilia es una monarquía más centralizada e Italia centro-septentrional tiene municipios que desde hace tiempo son autónomos.

A la muerte de Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), Federico II rompe la promesa de mantener Sicilia separada del imperio. En el momento de la coronación, tiene en su poder un amplio dominio, interrumpido sólo por el Estado de la Iglesia. Una vez reorganizado el reino de Sicilia, lógicamente quiere afirmar la plena autoridad imperial en el reino de Italia y el control de los territorios de la Iglesia necesarios para dar continuidad territorial a sus dominios. Para Italia septentrional quiere un reino dividido en vicariatos, cada uno presidido por personas de su confianza. En 1226, en la dieta de Cremona, pide perentoriamente a los municipios someterse a los vicarios.

Se constituye entonces la Liga Lombarda. En 1227 es elegido papa Gregorio IX (*ca.* 1170-1241), que lo excomulga por no haber cumplido su compromiso en la cruzada. Entonces, Federico parte para Tierra Santa, pero, en vez de combatir, establece en 1229 un pacto diplomático con el sultán de Egipto que, sin embargo, brinda un nuevo pretexto para hacer propaganda contra el imperio. En tanto, en Italia del norte cunde la guerra entre ciudades güelfas y ciudades gibelinas. Federico derrota a las primeras en Cortenuova en 1237 y en 1239 es objeto de una nueva excomunión por parte del papa, que lo condena oficialmente como hereje. En 1245, en el Concilio Ecuménico de Lyon es depuesto del cargo de emperador. En Alemania es elegido un nuevo rey, pero Federico muere en 1250.

La excomunión

Alemania y la autoridad imperial en los tiempos de Federico II

El proyecto italiano de Federico II tiene graves consecuencias para el ordenamiento del poder imperial en Alemania. Federico obtiene el cargo de emperador sólo al final de una guerra de 20 años contra los barones de Alemania, que opone a Felipe de Suabia (1167-1208, rey desde 1198) a Otón IV de Brunswick (1175/1176-1218, emperador 1209-1215), hijo de Enrique *el León*. A la muerte de Felipe, cuando Otón reivindica también los dominios italianos, el papa prefiere a Federico. Después, Otón es derrotado en 1214 por los franceses en Bouvines y depuesto, dejándole a Federico libre el camino a la corona de Alemania. Las discordias de Federico con las ciudades de Italia y con el pontífice son del todo indiferentes para Alemania y el emperador es constreñido a hacer numerosas concesiones y gobernar al día. Para mantener el apoyo del alto clero, ofrece garantías a la Iglesia alemana con la concesión

de una Carta de las libertades (1220). En 1222 renuncia a numerosos derechos financieros y fiscales. Luego logra hacer que se elija a su hijo Enrique (1211-1242, rey de 1222 a 1235) como rey de los romanos, pero durante la minoría de edad del elegido los reinos de Alemania y Borgoña son confiados a los regentes: al arzobispo de Colonia primero y sucesivamente a Luis de Baviera. Cuando estalla el conflicto en Italia, Gregorio IX suscita numerosos enemigos entre los alemanes. Para mantener el consenso, Federico ordena a Enrique que promulgue en la dieta de Worms de 1231 el *Statutum in favorem principum* [Estatuto a favor de los príncipes], por el cual se extienden a los príncipes los privilegios de los obispos. Se limita, además, el derecho del rey a acuñar monedas y a construir fortalezas y se otorga a los señores la facultad de controlar el comercio, mientras que se prohíben las ligas entre las ciudades. Al oriente concede libertades amplísimas, en particular a su compañero de cruzada Hermann von Salza (*ca.* 1209-1239), primer Gran Maestre de los Caballeros Teutones, quien a cambio trata de fungir como mediador entre Roma y Federico. Federico II opta luego por la Alemania de los príncipes y no por la de las ciudades, presa del temor de que las autonomías de las ciudades causen los mismos problemas que las italianas. En 1235 descarta a su hijo Enrique en favor de Corrado (*ca.* 1200-1254), su hijo más joven. A la muerte de Federico en 1250 le sucede precisamente su hijo Corrado IV que tiene que tratar con el antirrey Guillermo de Holanda, apoyado por el papa y por algunas ciudades. Como consecuencia de la muerte casi contemporánea de Corrado, Guillermo e Inocencio IV (1291-1254), inicia un largo periodo de interregno (1254-1273), caracterizado por la anarquía causada por una aguerrida lucha por el trono. El último exponente de los Hohenstaufen es el joven Corradino (1252-1268), que muere en Nápoles en 1268, después de un inútil intento de recuperar el reino de Sicilia.

Proveimientos para mantener el orden en Alemania

El advenimiento de los Hohenstaufen y la política italiana

Después de Federico II se debilitan las perspectivas de éxito de un poder imperial efectivo. La indiferencia de Sicilia con Manfredi (1231-1266) y luego las batallas de Benevento y Tagliacozzo restringen la actividad política alemana exclusivamente al suelo nacional y hacen coincidir reino e imperio, nacionalizando el imperio mismo. Uno de los pocos efectos positivos de este proceso es la mayor resistencia a las intrusiones y candidaturas externas a Alemania. Felipe *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) presenta dos veces en los inicios del Trescientos una candidatura francesa al imperio, pero es rechazado.

El interregno concluye con el ascenso al trono en 1273 de Rodolfo de Habsburgo (1218-1291), que trata de restablecer la autoridad imperial y pacificar a Alemania. Rodolfo, sin embargo, es un modesto señor

Rodolfo de Habsburgo

feudal preocupado sobre todo por utilizar lo poco que queda del poder imperial para reforzar a la casa de los Habsburgo invistiendo a su hijo Alberto con el ducado de Austria.

Al inicio del Trescientos está en duda no sólo la existencia del imperio, sino la existencia misma de un reino de Alemania. De Rodolfo de Habsburgo a Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, emperador desde 1433) se suceden nueve emperadores, de los cuales sólo tres obtienen la dignidad imperial en toda regla. Dos de ellos, Adolfo de Nassau (*ca.* 1250-1298, emperador desde 1292) en 1298 y Wenceslao de Luxemburgo (1361-1419, emperador de 1378 a 1400) en 1400, son depuestos. En los vértices de la política del imperio se encuentran cuatro familias: los Wittelsbach con la posesión de Baviera; los Luxemburgo, que desde 1310 gobernaron Luxemburgo, Brabante y Bohemia, desde 1333 Silesia y desde 1415 Lusacia y Brandeburgo; los Wettin en Sajonia, y los Habsburgo en Austria con posesiones esparcidas en el sur. La sucesión al trono cae en las manos de los príncipes deseosos de afianzar su estirpe más que de fortalecer la monarquía. Enrique VII (*ca.* 1278-1313, rey desde 1308), de la estirpe de los Luxemburgo, es elegido precisamente porque representa una estirpe de modesto dominio territorial. Sintiéndose amenazado por la política del rey de Francia Felipe *el Hermoso,* retoma la política italiana para reforzarse, pero su intento pone aún más en evidencia la debilidad de su posición. En 1310 baja a Italia y se hace coronar rey en Milán, y en 1312 emperador en Roma. Su viaje va de fracaso en fracaso, y se ve interrumpido, además, por su repentina muerte en 1313. El sucesor, Luis *el Bávaro* (*ca.* 1281-1347, emperador desde 1328), lleva a su cabal cumplimiento la indiferencia de la corona imperial con respecto al reconocimiento papal, tanto que se hace coronar no por el papa, sino por un exponente de la familia de los Colonna. En 1338 logra un acuerdo con los príncipes alemanes, con lo cual se establece definitivamente que la elección del emperador no necesita de la coronación de manos del pontífice. Su enfrentamiento con el papa provoca la elección de un antirrey, Carlos IV de Luxemburgo (1316-1378, emperador desde 1355), quien, a la muerte de Luis, es elegido emperador. También Carlos usa el imperio sobre todo para reforzar su poder en Bohemia. En 1356 emana la Bula de Oro que establece definitivamente los mecanismos de la elección: el emperador es elegido en Fráncfort del Meno por un colegio compuesto de siete electores, es decir, por los arzobispos de Maguncia, Tréveris y Colonia; los príncipes laicos del Palatinado, Sajonia y Brandeburgo; y el rey de Bohemia. Carlos IV, al promulgar la Bula de Oro, se somete a la realidad. Los electores, en efecto, son aquellos que desde hace tiempo, por su poder y prestigio, designan al emperador. El imperio es ahora definitivamente un reino alemán, formado por una federación de principados sin ninguna pretensión más de universalismo. La Bula sanciona de hecho que el emperador no tiene poder, aunque controla la cancillería y el tesoro del reino.

El viaje a Italia

Véase también
Historia "La expansión alemana hacia oriente", p. 25; "Las Cruzadas y el Imperio latino de Oriente", p. 28; "Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía suaba en Italia", p. 36; "La monarquía electiva y la dinastía de los Habsburgo", p. 61; "Los principados fronterizos entre Francia y el Sacro Imperio romano", p. 112.
Artes visuales "El reino de Federico II", p. 798.

REINOS, PRINCIPADOS, DUCADOS, OBISPADOS, CIUDADES DEL ÁREA GERMÁNICA

GIULIO SODANO

En los siglos XIII y XIV se registra un impulso al asociacionismo entre las ciudades, a menudo para defenderse de los intentos de los príncipes por someter los centros urbanos. No obstante la conflictividad, el desarrollo económico-social de Alemania no se ve afectado. La ausencia del poder del rey es un impulso posterior a la formación de ligas de ciudades. El crecimiento de la importancia de Prusia y Pomerania acentúa el polo oriental del eje político de Alemania, con menoscabo de Suabia. La peste reduce la población en el campo y provoca las primeras persecuciones de judíos.

LA ALEMANIA DE LAS CIUDADES

Entre los siglos XIII y XIV las ciudades imperiales están distribuidas preponderantemente en la Alemania sudoccidental, donde se encuentran los viejos dominios de los Hohenstaufen y las ciudades que se han emancipado del dominio de los obispos. Por el contrario, son más raras en la zona septentrional (Aquisgrán, Colonia, Dortmund), en la central y en la sudoriental (Núremberg, Ratisbona). Su naturaleza imperial no las salvaguarda de la posibilidad de volverse ciudades territoriales de una señoría. Viena, por ejemplo, es ciudad imperial en 1237, para convertirse después, en el siglo XIV, en ciudad territorial de los Habsburgo.

En el curso del Doscientos se registra en Alemania un fuerte impulso al asociacionismo entre las ciudades. No se trata más de la sola génesis de los ordenamientos municipales, que a partir de una ciudad madre proceden luego por filiación, como fue típico en el siglo precedente. La novedad del siglo XIII es la de una verdadera tendencia federal: las federaciones de los mercaderes de las varias ciudades dan vida a federaciones de ciudades, organismos con

finalidades económicas y políticas. En el fenómeno participan ciudades importantes como Augusta, Ratisbona, Passau, Ulm y Núremberg. En estos casos se trata de ciudades poderosas, sin enemigos externos y que tienen vía libre para comerciar pacíficamente, mientras que las ciudades de Alemania occidental y septentrional, todas intercaladas de señorías, tienen necesidad de asociarse entre sí para defenderse de los señores feudales. A mediados del Doscientos, la gran Liga Renana asocia a las ciudades desde Suiza hasta el Bajo Rin y procede de acuerdo a la Liga Suaba, que es más antigua. Su acción es bastante eficaz, tanto como para lograr influir también en algunos casos en las elecciones imperiales. Combaten a los saqueadores y liberan vías y ríos. Pero con toda seguridad la más poderosa y la más conocida de las ligas es la Hanseática, que conforma un grupo de poderosas ciudades sin igual en el Medievo. Los mercaderes que se han establecido en los puertos del Mar Báltico y en los del Mar del Norte, preponderantemente alemanes, se asocian por motivos de seguridad. La primera *Hansa* fue instituida en Visby, en la isla de Gotland, en 1161. En el arco de un siglo se desarrolla una amplia confederación de ciudades marítimas libres, que va del Atlántico al golfo de Finlandia. La Liga Hanseática alcanza su máximo poder en el siglo XIV. Es un conjunto de ligas cuyos delegados se encuentran regularmente para coordinar una política común. La Liga no tiene una constitución ni un gobierno central, sino se norma por un corpus de leyes y costumbres. En 1373, Lübeck es confirmada como sede del tribunal de apelación y lugar de reunión de las asambleas generales trienales de la Liga. En un inicio, la *Hansa* tiene como objetivo consolidar los derechos de anclaje, depósito, residencia e inmunidad necesarios a sus miembros para conducir sus propios negocios. Sucesivamente se desarrolla el aspecto político. La Liga impone tributos y refuerza las defensas navales para deshacerse de los piratas y enfrentar la política de los reinos, en primer lugar Dinamarca, que es derrotada y obligada en el Tratado de Stralsund (1370) a confirmar los privilegios de la Liga y el derecho de esta última a ratificar la coronación de cada nuevo rey.

La Liga Hanseática

Derrota danesa

En el curso del siglo, las ciudades, sean imperiales o territoriales, experimentan también ásperos conflictos internos que dan testimonio del enfrentamiento entre las burguesías mercantiles y las corporaciones artesanales. Los resultados de estas luchas son diversos: en algunos casos se tiene más un impulso a la democratización de la vida ciudadana; en otros, la afirmación de regímenes oligárquicos en menoscabo de los gremios artesanales.

La Alemania de los príncipes

Por cuanto se refiere a la Alemania de las señorías, en el curso del Doscientos se registra una progresiva organización territorial que ve el éxito de los

príncipes más poderosos sobre la multitud de los pequeños señores con la constitución de verdaderos y propios estados principescos. También los príncipes logran instaurar en sus territorios un gobierno más ordenado. Los Habsburgo vuelven más tranquilos a su país mientras que en Brandeburgo los últimos miembros de la casa de Ascania son óptimos administradores como sus antepasados. Por el contrario, donde los príncipes dan pruebas de un pésimo gobierno, las ciudades logran arrancar tales privilegios, como para no tener nada que envidiar a las ciudades imperiales.

El periodo del Interregno (1254-1273) ve crecer fuertemente la potencia de la nobleza, teniendo como consecuencia la exasperación de los problemas de la seguridad interna. Entre los cronistas contemporáneos prevalece la opinión según la cual la pérdida en importancia del poder del rey tiene como consecuencia el crecimiento de la violencia de los saqueadores, caballeros y señores en perjuicio de las poblaciones rurales y las comunidades urbanas. Las violencias, por lo demás, no se deben sólo a la lucha de los señores con respecto a las ciudades, sino también a la tensión dentro de los grupos sociales mismos de la ciudad. Sin embargo, no se resiente el desarrollo económico social de Alemania. La ausencia del poder del rey es una motivación posterior a la formación de ligas de ciudades.

El avance hacia el este

Desde finales del siglo XII el Báltico ve un flujo intermitente de cruzados provenientes de Occidente. A partir de 1230 está en pleno funcionamiento el servicio de reclutamiento de la Orden Teutónica, orden monástica caballeresca con base en Palestina, luego en Venecia hasta 1309, y finalmente se transfiere al magnífico castillo de Marienburgo, sede del Gran Maestre. Desde este momento la orden comienza a enrolar personajes provenientes de la alta nobleza alemana y los caballeros adoptan formas más propiamente caballerescas y cortesanas. En el siglo XIV la Orden Teutónica extiende el concepto de "guerra santa" a la movilización contra los cristianos de Rusia y Polonia, a quienes consideran potenciales aliados de los paganos lituanos.

Prusia es subdividida en distritos político-administrativos confiados a regentes procuradores, todos monjes caballeros. Algunas ciudades de la zona, como Danzig, Elbing, Thorn y Königsberg logran darse un régimen comunal municipal autónomo.

El crecimiento de la importancia de Prusia y Pomerania acentúa el eje político de Alemania hacia el este, con menoscabo de Suabia que ya se encuentra en su ocaso. Baviera, sin embargo, permanece fuerte y continúa ejerciendo un peso político relevante, mientras que el área de la frontera sudoriental ve la presencia de los dominios de los Habsburgo que se han vuelto más fuertes.

El siglo XIV entre crisis y conflictividad

En el Trescientos Alemania se presenta como un variopinto país de ciudades y territorios de señorías, cosa que en ciertos aspectos la asemeja a la Italia de los municipios. La política local está controlada por prelados omnipresentes y rapaces, por las poderosas ciudades imperiales o por una agitada masa de pequeños caballeros. Es la edad de los *Raubritter,* caballeros ladrones, y de la *Faustrecht,* "la ley del puño". Los caballeros forman un grupo social irregular y demasiado turbulento como para servir de sostén a la política del rey. Ya desde finales del siglo precedente no era difícil que un caballero poseyese una plaza fuerte o un castillo, que podía constituir un problema para el poder del Estado. El poder central sigue siendo un fantasma y para las ciudades mismas, rodeadas por los poderes de las señorías, la vida política se hace cada vez más difícil. No obstante estas condiciones problemáticas, en la ciudad progresan la cultura y los artesanos, la mediana y pequeña burguesías gozan de un periodo de prosperidad y desarrollo intelectual. Este desarrollo sufre un brusco compás de espera con la peste. Las epidemias, igual que en el resto de Europa, se suceden de modo virulento entre 1348 y 1351. La crisis es violenta y Alemania pasa de 15 a 8 millones de habitantes. Sin embargo, las pérdidas tienen lugar sobre todo en las zonas rurales. Las ciudades son menos dañadas y se reponen rápidamente preparando el gran crecimiento económico del siglo XV. Entre las consecuencias más graves de la epidemia está el desencadenarse de la persecución de los judíos, instigada por los penitentes que se flagelan recorriendo los campos de Alemania.

La peste

Las consecuencias políticas de la Bula de Oro, emanada por Carlos de Luxemburgo (1316-1378, emperador desde 1355), son la liquidación de la vieja organización alemana. Alemania se vuelve un conjunto de territorios autónomos, algunos extensos, otros reducidos, administrados por señores. Ciudad y nobleza menor continúan las hostilidades y muchos príncipes apoyan a los nobles menores para someter a su predominio las ciudades ricas. A pesar de que la bula veta explícitamente las ligas, las ciudades de Suabia y de Renania se unen en ligas que establecen a su vez estrechas alianzas temporales y tratan de unirse a la poderosa *Hansa.* Opuestas a ella surgen ligas de caballeros y príncipes menores. El fenómeno de las ligas adopta dimensiones explosivas a partir de 1370 y después de la muerte de Carlos III en 1378, desde que el territorio está atravesado por un estado de guerra continua entre príncipes y ciudades. Al final del Trescientos se suceden periodos de tregua que alternan con fases de guerra. A esto se añade la secesión de una parte de Suiza. Los cantones de Uri y Schwyz han gozado de la protección imperial contra los Habsburgo, sus señores territoriales, y por este motivo se han quedado en el ámbito del imperio. Pero el vuelco ocurre cuando en 1315 los suizos derrotan en Morgarten a Leopoldo de Habsburgo (*ca.* 1290-1326).

La secesión de Suiza

La victoria es tan estrepitosa, que los suizos toman conciencia de estar en grado de asegurar su protección. Siguen las batallas de Sempach (1386) y Näfels (1388) que llevan a cabo la secesión de los Habsburgo.

Véase también

Historia "La expansión alemana hacia oriente", p. 25; "Las ciudades de la Liga Hanseática", p. 141.

LOS PRINCIPADOS FRONTERIZOS ENTRE FRANCIA Y EL SACRO IMPERIO ROMANO

FAUSTO COZZETTO

La compleja vicisitud que hace renacer a Lotaringia, bajo la nueva vestidura de ducado de Borgoña, en el corazón de la Europa de los siglos XIV y XV, encuentra su aceleración en el curso de los dos siglos precedentes. Los factores esenciales de este proceso se pueden identificar en la permanencia a la cabeza del ducado de una rama sólida y estable de la dinastía de los Capeto, que en 1361, cuando se extingue, encuentra un eficaz sustituto en Felipe **el Atrevido** ***de la dinastía de los Valois. Flandes y los Países Bajos, por el contrario, ven un progresivo debilitamiento de sus dinastías y el surgimiento de experiencias municipales relevantes, de ciudades-Estado que reivindican sus propias libertades y defienden sus propios intereses comerciales y productivos.***

EL CONDADO DE FLANDES

Durante buena parte del siglo XII el condado de Flandes desempeña un importante papel en el plano internacional, tanto interviniendo en las Cruzadas como participando en las luchas de reconquista contra los moros en Portugal y España. Su territorio se extiende, al este, a Flandes imperial y, al oeste, a Lille, Douai y Arras. El condado está bajo la guía de Teodorico de Alsacia (1100-1168) y de su hijo Felipe (1142-1191), que gobiernan una región de fundamentos económicos conspicuos por su poderosa economía mercantil, ligada a la importación de telas de lana inglesas y españolas y al desarrollo de una importante industria textil en centros como Ypres, Gante, Brujas y las ya mencionadas Arras y Douai.

Cuando Felipe muere sin dejar herederos, para impedir que el condado termine siendo posesión de Felipe Augusto, rey de Francia (1165-1223, rey desde 1180), es designado como sucesor su cuñado Balduino, conde de Hainaut,

que reúne los dos condados bajo su dominio, transmitiéndoselos tres años después al hijo Balduino IX (1171-*ca.* 1205, emperador desde 1204). El prestigio y la fuerza del principado territorial son confirmados por el papel que su señor desempeña en la historia de Europa: toma parte en la cuarta Cruzada, que por voluntad de los venecianos llega y conquista el imperio de Bizancio, transformándolo en Imperio latino de Constantinopla, a cuya cabeza es puesto justamente Balduino de Flandes.

Cuando el emperador muere, su heredera en el condado es la hija Juana de Constantinopla (*ca.* 1199-1244), la cual, por inspiración del soberano francés, desposa a Fernando de Portugal (1188-1233). Este cambia la orientación política del condado y se alía con el soberano inglés Juan *sin Tierra* (1167-1216) y con el emperador Otón IV (1175/1176-1218, emperador 1209-1215) contra Francia, de la que es vasallo feudal el condado de Flandes. En la batalla de Bouvines Felipe Augusto derrota a sus adversarios y toma prisionero al mismo Fernando. Sin embargo, Juana sigue a la cabeza del condado y a su muerte le sucede su hermana Margarita de Constantinopla (1202-1280). Los dos matrimonios de ésta ponen las premisas de una nueva división entre Flandes y Hainaut, asignadas por mediación del rey de Francia Luis IX (1214-1270), respectivamente, a los Dampierre y a los D'Avesnes.

Polo productivo de Europa

Las complejas vicisitudes de las sucesiones dinásticas a la cabeza de los dos condados tienen un relieve mucho menor comparado con el papel ya desempeñado en Flandes por las ciudades industriales y mercantiles, que constituyen uno de los grandes polos de la riqueza productiva europea. En su interior, la estratificación social se ha vuelto compleja y, como en los municipios italianos coevos, se pone en marcha una decidida dialéctica social que con todo no debilita de ninguna manera el papel político. Lo atestigua cuanto se verifica entre 1301 y 1382, cuando, como consecuencia de la debilidad de los condes de Flandes, el rey de Francia Felipe *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) une el condado al reino, enfrentándose a la dura reacción de las milicias civiles flamencas, que en la batalla de Courtrai derrotan a la caballería francesa (julio de 1302).

Recobrado el papel de vasallo de Francia, Flandes no se deja involucrar en la larga guerra entre Francia e Inglaterra, ya que esta última es la abastecedora indispensable de la lana que mantiene en pie a la potencia económica flamenca. De aquí las repetidas revueltas de las ciudades flamencas: Gante, en particular, se rebela en 1337 y 1379. Por obra de Jacob van Artevelde (*ca.* 1290-1345) se instaura una república flamenca que dura hasta la muerte de su guía político (1345). El último de los débiles condes de Flandes es Luis de Mâle (1330-1384), que sólo gracias a la ayuda del ejército francés logra sobreponerse a la segunda rebelión de Gante, en la batalla de Rozebecke (noviembre de 1382). A causa de la sucesión de Margarita, que ha desposado a Felipe *el Audaz* (1342-1404), duque de Borgoña, Flandes comienza a formar parte de la nueva y potente estructura del Estado (1384).

Los Países Bajos

Como consecuencia de los tratados de Mersen (870) y de Verdun-Ribemont (879), mientras Flandes se vuelve vasallo del rey de Francia, Lotaringia, que se extiende desde la desembocadura del Escalda hasta Suiza, se vuelve vasallo de Alemania. A mediados del siglo X termina dividida entre la Alta Lotaringia o Lorena y la Baja Lotaringia o Lothier (cuyo territorio coincide con la Bélgica actual). En el curso de los siglos XI y XII, esta región se fragmenta en una cuarentena de pequeños señoríos feudales, las más importantes de las cuales son los ducados de Brabante, Limburgo, Luxemburgo, los condados de Hainaut y Namur, el señorío de Malinas, el obispado de Lieja. Precisamente esta extrema fragmentación feudal favorece el desarrollo de las ciudades y de su amplia capacidad de autogobierno. En el curso del Doscientos, con la batalla de Worringen (1288), Brabante se adueña de Limburgo a consecuencia de la extinción de la dinastía que regía a este último ducado. El proceso de acercamiento y asimilación de las estructuras políticas heredadas de Lothier y de las que se encuentran en el interior de Flandes se hace evidente con el pacto de 1339, que sin constituir una forma de nueva organización del Estado establece vínculos de buenos vecinos, a ejemplo de los cantones suizos, entre Flandes, Brabante-Limburgo y Hainaut.

Fragmentación feudal y desarrollo de las ciudades

El ducado de Borgoña

Con la disolución del Imperio carolingio el territorio ocupado por los borgoñeses forma, a finales del siglo IX, el ducado de Borgoña, comprendido entre el Ródano, el Jura y el Rin (año 877); al sur de esta formación la cadena de las montañas del Jura forma, a su vez, otros dos ducados que se llaman Alta y Baja Borgoña, que constituyen durante largo tiempo el reino de Arles, hasta que en 1347 es anexado al imperio. El ducado de Borgoña, después de haber sido regido por un duque carolingio, Ricardo *el Justiciero,* a inicios del siglo XI pasa a los Capeto, que, con algunas interrupciones, lo mantienen hasta 1361, año en que se extingue la dinastía con Enrique de Rouvres. El ducado regresa entonces a la corona francesa, que desde 1328 ha pasado a los Valois. Es Juan *el Bueno* (1319-1364, rey desde 1350) quien vuelve a reconocer autonomía feudal a Borgoña, invistiendo al hijo Felipe *el Atrevido,* que en 1384, como resultado del matrimonio con Margarita (1350-1405), duquesa de Flandes, adquiere el Artois y el Franco Condado. Su política interior resulta particularmente eficaz para garantizar la progresiva pacificación de las nuevas adquisiciones. Con la paz de Tournai (1385) restablece los lazos entre el príncipe y la ciudad de Gante, a la que

Juan II el Bueno *concede la autonomía feudal*

reconoce las autonomías tradicionales. Además desposa al hijo con la heredera del condado de Hainaut, preparando un lazo orgánico con esta parte del mundo lotaringio.

Véase también
Historia "Francia", p. 91; "El Sacro Imperio romano germánico", p. 104.

LA CONFEDERACIÓN HELVÉTICA

FAUSTO COZZETTO

En 1291, con el juramento de Rütli, nace el primer embrión de la Confederación Helvética, reuniendo a las comunidades que residen en los márgenes del lago de los Cuatro Cantones. La formación política constituye un poco más que una forma de acuerdo de buena vecindad, pero está destinada a reforzarse a consecuencia de la amenaza que constituye para estos, como para otros cantones, la presencia feudal de los Habsburgo, que tratan de construir en la región suiza un principado territorial propio.

LOS HABSBURGO Y EL PRINCIPADO TERRITORIAL

El ambiente que ha germinado en Suiza se despliega en el área que da al lago de los Cuatro Cantones. Aquí se encuentran las pequeñas regiones rurales de Schwyz, Uri, Unterwald, aunque en esta fase de su historia su extensión sea menor de la actual. Se trata de valles de montaña colonizados en época posterior con respecto a la llanura. En particular, han atravesado una fase de crecimiento a partir del momento en que el paso del San Gotardo ha adquirido mayor importancia en el plano de los intercambios internacionales. Todo esto se verifica desde el siglo XIII, cuando se pone en marcha un floreciente comercio de tránsito entre la Italia municipal y Alemania. A su vez, estos intercambios comerciales son favorecidos por vicisitudes políticas bastante relevantes, resultantes de que los emperadores alemanes están presentes en Italia con las conocidas expediciones de Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) y más tarde con la dinastía de los Hohenstaufen cuya expresión es Federico II (1194-1250, emperador desde 1220). Justamente el hijo de este último, Enrique, vuelve a comprar en 1231 la ciudad y el cantón de Uri al conde Rodolfo *el Viejo* de Habsburgo (1218-1291) y, por esto, el cantón se vuelve feudo imperial. Más o menos en los mismos años, el mismo

emperador Federico II le concede a Schwyz un privilegio imperial, mientras está empeñado en el asedio a Faenza. El fin de la dinastía fundada por Federico deja amplio espacio a los defensores del papado. En particular los Habsburgo, quienes, además de mantener sus posesiones al abrigo del lago de los Cuatro Cantones, ven potenciado su papel político a consecuencia de la elección de Rodolfo I en 1273 como nuevo emperador del Sacro Imperio romano. Parece inevitable, pues, que la familia austriaca debe constituirse en un fuerte principado territorial también en las regiones alpinas en las que se encuentran las susodichas regiones suizas. Sin embargo, a la muerte de Rodolfo, en 1291, sufren un vuelco las ambiciones de los Habsburgo.

El juramento de Rütli

El nacimiento de la Confederación Helvética se debe al juramento de Rütli, en el que justamente los tres cantones: Schwyz, Uri y Unterwald, conocidos también como cantones forestales, prometen ayudarse recíprocamente en caso de ataque; se empeñan en no aceptar a jueces procedentes de lugares externos a sus valles y, sobre todo, juran someter a arbitraje todos los eventuales motivos de disenso entre sus comunidades, resolviéndolos pacíficamente. El 1º de agosto de 1291 nace la Confederación Helvética, que tiene como fundamento este pacto, cuyo significado político está claro para el grupo dirigente de las tres ciudades firmatarias. Estas llevan a cabo un acto de rebelión consciente y permanente contra la autoridad de los Habsburgo, que desde los inicios del siglo XIII habían asegurado, con el concurso de otras casas feudales laicas y eclesiásticas, buena parte del territorio que constituye la Suiza actual. La fuerza para impugnar la autoridad feudal encuentra raíces en el sentimiento de imitación de la experiencia municipal italiana, por la que las ciudades mencionadas anteriormente son profundamente influidas, ubicadas como están en la región del San Gotardo; en particular, tal imitación se refiere a la adquisición del condado por parte de los centros urbanos de Italia septentrional y central.

1º de agosto de 1291

Ciudades y condados

Esta forma de adquisición en la Confederación Helvética parece ligada a la capacidad demostrada por los centros urbanos de ampliar y controlar militar y económicamente los propios distritos. Lo que cuenta son las modalidades de esta extensión: además de la fuerza militar, el instrumento empleado es el otorgamiento de la ciudadanía a comunidades y a entidades eclesiásticas, y tal concesión se extiende no sólo a los hombres libres, pequeños y medianos terratenientes, sino también a los siervos de la gleba.

Es el caso de Berna, que en 1229 comienza a imponer su protección militar a una institución eclesiástica, que se ha separado de la Orden Teutónica, y a abadías cistercienses, imponiendo tratados que prevén el paso de su territorio a la jurisdicción de la ciudad; pero el instrumento mejor empleado para ampliar el condado es el otorgamiento de la ciudadanía a las comunidades de las aldeas e incluso a feudatarios individuales súbditos de los Habsburgo, como en el caso de Argovia, que en los primeros años del Cuatrocientos se librará de la tutela de los Habsburgo y se asociará a Berna. Resulta similar la política seguida por Zúrich con el condado, llevada a cabo a partir de la segunda mitad del Trescientos. En 1336 el burgomaestre Rudolf Brun (*ca.* 1290-1360) pone en marcha una política de control de las vías de comunicación hacia los mercados más cercanos. Los instrumentos empleados por Brun, hijo del burgomaestre, son típicos de una ciudad dotada de grandes medios financieros: préstamos a señores endeudados y transferencia de sus territorios cuando no restituyen los préstamos; adquisiciones financiadas con un sistema de imposición fiscal particularmente eficaz, además, naturalmente, de la concesión, con grandísimo realce, de la ciudadanía. Sin embargo, los instrumentos para controlar el condado no siempre son idénticos en las ciudades suizas. Por ejemplo, en el caso de Berna, la ciudad dominante recauda impuestos personales de los habitantes del condado. Zúrich, por el contrario, confiere la ciudadanía preferentemente a hombres libres y a pequeños feudatarios, manteniendo el principio de la doble ciudadanía de la ciudad dominante y de los centros menores y no exigiendo, a no ser de modo excepcional, contribuciones fiscales a cargo del condado. Se realiza así una profunda conexión entre ciudad y campo, que se expresa en la forma tradicional de los mitos políticos helvéticos ligados a la figura, por ejemplo, de Guillermo Tell. Según la tradición, el montañés del cantón de Uri, por no haber rendido pleitesía al sombrero del gobernador austriaco expuesto en la plaza de la ciudad, es condenado a atravesar con la flecha una manzana colocada sobre la cabeza de su hijo. La difusión de la legendaria hazaña y la instrumentalización con fines antihabsburgo asume el valor ideológico de lucha por la libertad de pertenencia del habitante suizo individual y de las comunidades, indiferentemente urbanas o rurales, contra los atropellos del poder feudal identificado en los regentes del duque de Austria, permitiendo que emerja una comunidad de sentimiento entre los habitantes de los valles y montañas del condado helvético. La relación entre ciudad y campo constituye un elemento de fuerte posibilidad en la formación de la Suiza moderna, puesto que establece vínculos asociativos muy fuertes entre montaña y llanura fundados sobre concretos intereses políticos comunes. En otras partes, sea en Suiza u otros sitios de Europa, por ejemplo en los municipios italianos coevos, alianzas de ciudades solas e incluso federaciones de comunidades campesinas solas han obtenido resultados políticos de relieve en un breve periodo, pero muy pronto o han

El caso de Berna

Guillermo Tell

ido a la ruina o se han disuelto después de haber cosechado éxitos, también militares, de escasa relevancia.

Cantones y poderes imperiales

La acción de impugnación prosigue todas las veces que los suizos están en grado de apelar al poder imperial declarándose directamente dependientes de él, como del resto ha sucedido con la casa de los Hohenstaufen a la cabeza del imperio; por el contrario, el ascenso al título imperial de Rodolfo de Habsburgo mete en dificultades la política autonomista de los tres cantones. A consecuencia del nombramiento de Enrique VII de Luxemburgo (*ca.* 1278-1313, emperador desde 1312), como guía del Sacro Imperio romano, los confederados hacen que se confirme su dependencia directa del imperio y en 1309 la hacen extensiva al cantón de Unterwald. El acontecimiento constituye la puesta en marcha de una nueva fase de conflicto militar entre los Habsburgo y suizos, puesto que el duque Leopoldo de Austria (*ca.* 1290-1326) interviene para castigar a los habitantes de Schwyz, los cuales han atacado la abadía de Einsiedeln. El duque ataca a los cantones suizos, pero es derrotado una vez más en 1315 en Morgarten por los confederados. Se trata de un evento de gran peso político en la historia de la confederación. A pocos días de distancia, en efecto, los cantones firman un nuevo pacto de alianza en Brunnen. En el documento se establece que todos los ciudadanos de la confederación tienen la obligación periódica de jurar y renovar su juramento en las asambleas de la ciudad, convirtiéndose con esto en confederados ligados por un juramento. El acontecimiento se refleja en la decisión de buena parte de los centros urbanos y aldeas, comprendidos en las barreras naturales que encierran a Suiza —el río Rin, los Alpes y el Jura—, que deciden adherirse a la Confederación de los Tres Cantones originarios. Se adhieren con alianzas perpetuas Lucerna en 1332, Zúrich en 1351, Glarus y Zug en 1352, Berna en 1353. Se delinea así la Confederación de los Cuatro Cantones, pero no se trata de un Estado que tenga una estructura federal, puesto que falta un gobierno central y cada cantón puede contar con su autonomía y puede formar un gobierno propio y una legislación suya. El fortalecimiento de la potencia de los confederados provoca nuevas reacciones por parte de los Habsburgo. El duque Leopoldo III de Austria (1351-1386) es atacado por el cantón de Lucerna en un conflicto denominado guerra de Sempach, que se desarrolló entre 1386 y 1393 y en cuyo curso pierde la vida el duque de Habsburgo mismo. El año siguiente los confederados dispersan en Näfels a un ejército de caballería austriaca que quiere atacar el cantón de Glarus. Los éxitos obtenidos empujan a los ocho cantones suizos a establecer normas que los obligan a confluir en un ejército común para la defensa de la confederación en caso de guerra. Así, las relaciones

El conflicto con los Habsburgo

La guerra de Sempach

políticas entre los cantones se ven reforzadas por un elemento de notable significado, como la construcción de una fuerza militar nacional.

Véase también
Historia "El Sacro Imperio romano germánico", p. 104.

LA PENÍNSULA IBÉRICA

ROSSANA SICILIA

En el curso de los siglos XIII y XIV la cruzada convocada por el papa Inocencio III interviene y sostiene la Reconquista cristiana. La cruzada lleva, por una parte, a la concentración de la población morisca restante en el reino de Granada, al sur de la península ibérica; los Estados cristianos, por otra, salen notablemente consolidados en el plano territorial, por lo que los reinos de Portugal, Castilla y León, no menos que la monarquía catalano-aragonesa, adquieren las características que mantendrán hasta el inicio de la Edad Moderna. En particular, en Portugal y Cataluña se vuelven preponderantes aquellas fuerzas ciudadanas e intereses mercantiles que darán importantes resultados en el plano de las decisiones de las respectivas dinastías reinantes.

LA RECONQUISTA

En los albores del siglo XII, a los almorávides —musulmanes que en el curso de los siglos se han integrado relativamente a los nuevos Estados cristianos de la península ibérica, no obstante los repetidos episodios de reconquista, que con todo han sancionado el encuentro entre una civilización musulmana evolucionada y una civilización cristiana asaz más atrasada— los sustituyen nuevos grupos islámicos, expresión de reformadores musulmanes denominados almohades. En la primera mitad del siglo XII, estos últimos se apoderan del control de la España musulmana y en 1195 derrotan en Alarcos a los Estados cristianos.

El papa Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) convoca, en los inicios del siglo XIII, una cruzada contra los moros de España, coeva de aquella conocida como la cuarta Cruzada (1202-1204) que el mismo papa pone en marcha contra el Egipto islámico, pero que tiene como objetivo último la conquista latina del imperio de Bizancio. También en el caso ibérico se trata de una cruzada de simples caballeros (borgoñeses, provenzales, francos y

de otras regiones) que participan en gran número en las varias fases de la lucha cristiano-musulmana, quedando en algunos momentos sorprendidos e irritados por las intrigas y maniobras de los soberanos cristiano-ibéricos y musulmanes.

Las tropas Cruzadas están organizadas bajo el mando de tres soberanos: Sancho VII de Navarra (1154-1234), Pedro II de Aragón (1117-1213) y Alfonso VIII de Castilla (1155-1214). En la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) las tropas cristianas derrotan a las tropas de los almohades. En los años sucesivos, Fernando III de Castilla y León (1201-1252, rey desde 1213) conquista Andújar, Córdoba, somete el reino de Murcia, Carmona, Sevilla y Medina Sidonia, luego también Arcos, Cádiz, Sanlúcar. En el mismo periodo, Jaime I de Aragón (1208-1276, rey de León desde 1230) se adueña del archipiélago de las Baleares y conquista sucesivamente el reino de Valencia, ocupando su capital. Todas estas conquistas tienen lugar en el decenio que va de 1228 a 1238.

Finalmente, alrededor de 1270, las fuerzas almohades se ven confinadas al solo reino de Granada, gobernado por los Nasrides, originarios de Arjona, los cuales, para poder resistir y salvarse del avance cristiano, se sujetan a Fernando III de Castilla y León, ayudándolo incluso durante sus empresas militares de reconquista. Como consecuencia de esta alianza, el reino de Granada se vuelve un bastión de los musulmanes que confluyen en gran número en él para no abandonar la península ibérica, tanto que, en el curso del Doscientos, su población llega a superar los tres millones de habitantes.

El esfuerzo manifestado en la acción de la Reconquista bajo el estandarte cristiano tiene ciertamente repercusiones profundas, constituyendo un momento de fundación y formación de la identidad de los pueblos hispánicos.

Bajo el estandarte cristiano

En esa hazaña se redefine la fisonomía de la gran feudalidad, que presenta las características propias de una clase de guerreros, celosos y fieros de su autonomía y de su peculiaridad; de otro grupo social que se dedica exclusivamente a la carrera de las armas y que carece de otros recursos económicos; de comunidades cristianas, en los países conquistados, que son beneficiarias de privilegios particulares (o fueros) por parte del Estado y que tienen como cometido implantar nuevos puestos de avanzada católicos, extirpando a las comunidades musulmanas sobrevivientes que, como consecuencia, se ven constreñidas a convertirse o abandonar la península. Estas comunidades, que se expanden sobre vastas regiones, defenderán con fuerza sus propias prerrogativas territoriales y jurídicas, coaligándose y asociándose en “hermandades” y generando presencias políticas de relieve con las cuales el Estado, en momentos particulares, tendrá que hacer cuentas.

Si la identidad religiosa bajo los vestigios cristianos garantiza a los pueblos de la península un sentimiento común de uniformidad y unidad social, las fuertes diferencias territoriales y políticas, al contrario, diversifican

y dividen la estrecha unión ibérica. En efecto, a mediados del siglo XII, en la parte occidental de la península se constituye el reino de Portugal; casi contemporáneamente, en la parte nororiental y mediterránea se llega a la unión dinástico-territorial entre Aragón y Cataluña (1137), mientras que un siglo más tarde (1230) el vasto altiplano castellano se coliga con los territorios noroccidentales, creando la amalgama que representa el Estado de Castilla y León.

Portugal

A finales del siglo XI, Alfonso VI de Castilla (1040-1009, rey desde 1072) asigna el condado de Portugal a su yerno Enrique de Borgoña (1066-1112), y el hijo de éste, Alfonso I *el Conquistador* (1107/1111-1185), declara en 1139 la independencia de las regiones respecto del reino de Castilla, también como consecuencia de la ampliación del condado, a causa de las victorias obtenidas sobre los musulmanes presentes en el territorio portugués. Para reforzar su independencia y autonomía, Portugal se pone bajo la directa protección del pontífice, al cual versa un tributo anual en señal de vasallaje. El rey Alfonso II (1185-1223, rey desde 1211) participa, bajo el estandarte cristiano, en la batalla de Las Navas de Tolosa. Su sucesor, Alfonso III (1210-1279, rey desde 1248), ocupa a mediados del Doscientos la región de Algarve y luego se anexa la parte meridional de Portugal, de manera que establecen y delimitan definitivamente los actuales confines del Estado. Esta adquisición territorial lleva al Estado a nuevos conflictos con Castilla, y el rey portugués, para tratar de aplacar la manifiesta hostilidad de Alfonso X (1221-1284, rey desde 1252), soberano del Estado colindante, desposa a su hija Beatriz (1242-1303). Puesto que Alfonso III ya está casado, es acusado de bigamia y constreñido a romper las relaciones con la Iglesia católica y a encontrar apoyo en la nueva fuerza de la burguesía urbana, consintiendo que sus representantes se inserten en las cortes (1254) como una de las componentes sociales privilegiadas, al lado de la feudalidad y del clero.

La protección del papa

El papel dinámico de la monarquía se manifiesta durante todo el siglo a través de frecuentes intervenciones y concesiones de privilegios a las ciudades portuguesas, orientadas particularmente a incentivar las actividades comerciales e industriales. A tal propósito, el rey Dionisio (1261-1325) pone en marcha la creación de una flota que pueda garantizar protección y defensa, que ofrezca un desahogo a las complejas actividades urbanas, y toma a su servicio a navegantes expertos de origen genovés. En 1291 funda la Universidad de Lisboa. En el curso del siglo siguiente la monarquía portuguesa prosigue en su política interna la estrategia orientada a obstaculizar el papel preponderante de la feudalidad y del clero, y también las actitudes rígidas, que tienen la finalidad de garantizar el respeto a la legalidad, adoptadas por soberanos como Pedro I (1320-1367, rey desde 1357).

En política exterior, los lusitanos continúan la acción defensiva con respecto a Castilla, en particular, en la segunda mitad del Trescientos, bajo el soberano Fernando I (1345-1383, rey desde 1367), que debe combatir largo tiempo contra el país colindante. A su muerte, la dinastía tiene como única heredera a la princesa Beatriz, casada con Juan I de Castilla (1358-1390, rey desde 1379), a su vez aliado con Francia en la guerra contra los ingleses. Aparte de las hostilidades históricas respecto de la monarquía castellana, Portugal prosigue, en el curso de la guerra de los Cien Años, en una actitud de acercamiento con Inglaterra, por el papel de potencia marítima que los lusitanos han adquirido en el curso del Trescientos. De aquí que ocurra un duro conflicto sobre el problema de la sucesión con la feudalidad que es favorable a la sucesión castellana, mientras que las ciudades y los grupos burgueses se declaran a favor de una solución nacional, individualizada en la figura de Juan I de Portugal, de la dinastía de Avís (1357-1433), gran maestro también de la orden del mismo nombre, hermanastro de Fernando I y Beatriz, designado rey por las cortes de Coímbra en 1385. Poco después del advenimiento al trono de Juan I, su ejército, bajo el mando de Nuno Álvares Pereira e integrado por un fuerte contingente de arqueros ingleses, derrota en la batalla de Aljubarrota (1385) al ejército del pretendiente castellano. La relación nueva y más sólida con Inglaterra es sancionada por el Tratado de Windsor (1386).

Acercamiento a los ingleses

Castilla

La vecina Castilla ha tenido una génesis más compleja con respecto a Portugal. Está dividida en Castilla la Vieja al norte (Burgos, Santander y Segovia), otrora sometida al reino de León y al de Navarra, y Castilla la Nueva al sur, una región conquistada gracias a una larga lucha contra los sarracenos, adquiriendo Madrid, Toledo y Cuenca, a partir de la promoción a reino de Castilla la Vieja con el nombre, precisamente, de Castilla, por parte de Sancho III de Navarra (990-1035, rey desde el año 1000), que la confía en 1035 a su hijo Fernando (*ca.* 1016-1065). La lucha contra los moros continúa también después de que Castilla y León recobran su antigua unidad y el espíritu de reconquista de su clase dirigente feudal hace posibles nuevas expansiones territoriales, conquistando ciudades de gran importancia como Córdoba, Sevilla y Cádiz.

El fortalecimiento de las fuerzas feudales, a consecuencia de estos sucesos militares, crea dificultades a la monarquía castellana, tanto que la anarquía que cunde en el reino se prolonga desde el inicio del Trescientos hasta el ascenso al trono de Enrique II de Trastámara (1333-1379, rey desde 1369), culminando y terminando en una guerra civil, de 1350 a 1369, entre Pedro *el Cruel* (1334-1369, rey desde 1350) y el mismo Enrique. Esta larga fase de desórdenes intestinos es también el resultado del final de la edad de la Reconquista,

puesto que la monarquía castellana, que ha luchado más que las otras contra los moros, se encuentra administrando una condición de normalidad del Estado que se manifiesta compleja e inadministrable a causa de la debilidad del poder monárquico.

En este dato es donde puede recabarse la explicación del fallido control relativo a la clase feudal que se ha desvinculado de los esquematismos del Estado; del mismo modo se comportan los "hidalgos", a los que la paz les ha quitado los instrumentos de supervivencia económica. En la misma dirección actúa la heterogeneidad de las provincias que han sido centralizadas en la compaginación castellana: en el pasado han gozado tales provincias de una larga autonomía y, bajo los moros, de jurisdicciones autosuficientes. Un posterior elemento de debilidad del poder monárquico está constituido por las "hermandades", asociaciones entre ciudad y condado, que se han conformado como factor de autodefensa para contrarrestar el bandolerismo, la opresión y los abusos de la aristocracia feudal, pero también contra las pretensiones del monarca cuando estas uniones territoriales advierten el riesgo que corre su misma existencia y la de los "fueros" que les han sido concedidos.

Debilidad monárquica

La monarquía catalano-aragonesa

En la costa oriental también la monarquía catalano-aragonesa está atravesada por guerras civiles que tienen las mismas motivaciones, consecuencias del periodo posbélico que siguió a la Reconquista. Además, la aristocracia aragonesa muestra una organización más eficaz en comparación con la aristocracia castellana. La repartición de los dominios, orientada a sus hijos por parte del soberano Santiago I, crea dos monarquías distintas y contrastantes: la primera, que comprende Aragón, Cataluña y Valencia; la otra, Mallorca y las Baleares. A esta última es a la que le son asignadas las posesiones francesas conservadas por la dinastía aragonesa. Cuando en 1343 se vuelve a compactar la unidad entre las dos ramas de la dinastía, se pierden justamente los territorios franceses.

Ya unido, el reino emprende un programa político de fuerte presencia en el Mediterráneo. Pedro III (1240-1285, rey desde 1282), hijo de Santiago, se compromete en la guerra para asegurar su posesión de Sicilia, donde se está llevando a cabo la lucha autonomista de los Vespro contra los Anjou. Impulsado por las necesidades financieras, el soberano se ve constreñido a ceder a las demandas del componente feudal de las cortes y emana el Privilegio General, con el que esta orden feudal ve que se le reconozcan los antiguos privilegios presentes en las diferentes provincias. Todo esto la consolida y compacta, como para verse impulsada a pedir y obtener el Privilegio de la Unión, es decir, el derecho a impugnar la monarquía sin que el soberano pueda proceder contra los que componen la unión.

Durante cerca de 50 años la Unión Aragonesa y la de Valencia laceran la vida del Estado y sólo en 1348 el rey Pedro IV (1319-1387, rey desde 1336) logra desarticular el ejército de las dos uniones. En la lucha contra la feudalidad, el soberano aragonés puede servirse de la ayuda de las organizaciones urbanas, en particular de las de Cataluña: ciudades gobernadas por un gremio burgués de comerciantes e industriales. En esa época la más poderosa de ellas es Barcelona: controla un vasto territorio, es beneficiaria de privilegios amplísimos, entre los cuales está el de acuñar su moneda, nombrar sus representantes en el exterior, poder constituir una milicia armada propia, no menos que el derecho a ejercer jurisdicción sobre la actividad mercantil a través de dos cónsules del mar.

El Privilegio de la Unión

Entre el final del Trescientos y el inicio del Cuatrocientos, los varios componentes de la monarquía catalano-aragonesa entran, una vez más, en conflicto. Esta vez, sin embargo, los términos del conflicto son tanto dinásticos como de prospectiva política. A la muerte, sin dejar herederos, del rey Martín I (1376-1409), la solución a la crisis dinástica lleva al trono aragonés a un príncipe castellano. La elección es el resultado del rechazo de Barcelona y Cataluña a ofrecer su propio apoyo financiero a las acciones militares de la monarquía aragonesa en las complejas vicisitudes sículo-napolitanas, donde desde hace más de un siglo está involucrada la acción militar aragonesa. De aquí la decisión de las cortes aragonesas de escoger una dinastía castellana.

Véase también
Historia “La monarquía electiva y la dinastía de los Habsburgo”, p. 61.

EL REINO ANGEVINO DE SICILIA

FRANCESCO PAOLO TOCCO

El 26 de febrero de 1266, Carlos de Anjou, hermano menor del rey de Francia, Luis IX, derrotando en Benevento a Manfredi, hijo natural de Federico II de Suabia, se vuelve rey de Sicilia, restableciendo el orden a petición expresa del titular feudal del reino, el papa Urbano IV. Con esta invitación tiene el pontífice la intención de obtener dos resultados: devolver el reino de Sicilia a la obediencia feudal debida a la Iglesia y encontrar el brazo armado que aglutine en torno al papado las fuerzas güelfas de la Italia centro-septentrional. Muy pronto, sin embargo, las expectativas pontificias y las de Carlos I deberán modificarse ante el cambiante panorama internacional producido por el Vespro.

La conquista y el afrancesamiento

Al día siguiente de la victoria de Benevento, Urbano IV (*ca.* 1200-1264, papa desde 1261) constata que Carlos I (1226-1285, rey de Sicilia 1266-1282, rey de Nápoles desde 1266), pese a que permanece fiel a la Iglesia, no tiene la intención de renunciar a los amplios espacios de autonomía de decisión en Italia y en el Mediterráneo oriental, en donde aspira a conquistar Constantinopla y Jerusalén, cuya corona —del todo nominal— obtiene en 1277. El angevino, por su parte, experimenta la complejidad de la gestión del reino. En 1267-1270 debe empeñarse en dominar una revuelta filosuaba, revigorizada por la infeliz expedición del último de los Hohenstaufen, Corradino (1252-1268), derrotado en Tagliacozzo el 23 de agosto de 1268, capturado después a consecuencia de la traición de un feudatario y hecho decapitar en Nápoles. En 1270 Carlos I pone en acción una política de represión, golpeando a los feudatarios y a las ciudades rebeldes, y pone en marcha un programa de afrancesamiento de la aristocracia regnícola con la inmisión de numerosos caballeros transalpinos. También los dignatarios del reino, los cuadros administrativos de nivel superior y los mayores cargos eclesiásticos se conceden a franceses y provenzales. Estas decisiones, unidas a una fiscalidad cada vez más pesada, agudizan tensiones sociales cuyas motivaciones profundas se remontan ya al reino de Federico II de Suabia (1194-1250, emperador desde 1220), favoreciendo el estallido de la insurrección del Vespro que tuvo lugar en Palermo el lunes de Pascua de 1282.

La política de represión

Si bien no se puede hablar de un complot internacional urdido contra Carlos I por el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo (1224-1282), que teme un ataque angevino, es cierto sin embargo que las instancias antiangevinas del rey de Aragón, Pedro III (1240-1285, rey desde 1276) —marido de Constanza (1249-1300), protector de los regnícolas filosuabos y soberano de un reino que era rival del angevino en la conquista de espacios económicos mediterráneos—, de una parte de la curia pontificia hostil al exagerado poder de Carlos y, naturalmente, del *basileus* bizantino, están a la base de esfuerzos que, más o menos coordinados, envalentonarán la revuelta. Los rebeldes, en efecto, invocan muy pronto la ayuda de Pedro III que, desde Túnez, en donde está dirigiendo una cruzada, acude a Sicilia y recibe la corona del reino. Urbano IV convoca una cruzada contra los insurrectos y su soberano ilegítimo, confiando su dirección al rey de Francia, Felipe III *el Atrevido* (1245-1285, rey desde 1270), desplazando la guerra a Cataluña y al sur de la actual Francia, y creándole notables dificultades a Pedro III. Pero los angevinos no reconquistan Sicilia, pierden también Calabria y corren el riesgo de perder el reino cuando en 1284 Carlos *el Cojo* (1252-1309, rey desde 1285), hijo de Carlos I, contraviniendo la directrices del padre comprometido en Francia, emprende contra los sículo-aragoneses una batalla naval en el golfo de Nápoles, perdiéndola y

siendo capturado por los enemigos. Nápoles insurge contra los angevinos y sólo el inmediato regreso del rey vuelve a poner el orden.

En 1295, reinando Carlos II *el Cojo,* Sicilia parece estar a punto de regresar a la dinastía angevina en virtud del Tratado de Anagni, fruto de la tenacidad diplomática del papa Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294). El nuevo rey de Aragón, Jaime II (*ca.* 1267-1327), acepta, en efecto, la investidura del reino de Cerdeña y Córcega y se compromete a restituir Sicilia a los angevinos. Pero los sicilianos ofrecen la corona al lugarteniente de Santiago en la isla, el hermano menor Federico (1272-1337, rey desde 1296), quien, pese a ser el segundo rey de la isla con tal nombre, se hace llamar Federico III, en clara continuidad con la política imperial de Federico II de Suabia. Después de algunos años, durante los cuales Santiago combate (o finge combatir) contra el hermano, no cambia nada, y en agosto de 1302 angevinos y aragoneses, no obstante que esté en contra de ello Bonifacio VIII, firman un tratado de Paz en Caltabellotta, cerca de Sciacca. El pontífice acepta el dato de hecho, pero impone algunas cláusulas vejatorias, entre las cuales está la obligación para Federico, casi inmediatamente olvidada, de ponerse el título de rey de Trinacria y no de Sicilia, siendo Carlos II el único titular legítimo.

Paz de Caltabellotta

El proceso de italianización

A partir de ese momento, el reino angevino extendido hacia el sur comenzará a "italianizarse", sobre todo a partir del sucesor de Carlos II, Roberto *el Sabio* (1278-1343), rey desde 1309, quien, además de dedicarse a la conducción no siempre afortunada de la Liga güelfa en Italia centro-septentrional, extingue las finanzas del reino en repetidas campañas de guerra fallidas para reconquistar Sicilia. El reino de Roberto es culturalmente espléndido, pero políticamente afligido, sobre todo después de la muerte de Carlos (1298-1328), único heredero varón al trono. Roberto decide que la corona se entregue de todas maneras a la primogénita de Carlos, Juana (1326-1382), no obstante las tramas de las ramas menores de los Anjou de Táranto, de los Anjou de Dirraquio y de los Anjou de Hungría, que tienen la esperanza de sustituir o al menos poner al flanco de la soberana designada a uno de sus representantes de sexo masculino. En 1343, Juana I sube al trono, coadyuvada por un consejo de regencia solicitado por el pontífice para que la tutele.

Juana I y el consejo de regencia

Juana I extiende su reinado hasta 1382 y tiene cuatro maridos, el primero de los cuales es Andrés (1327-1345, rey desde 1344), hermano menor del rey de Hungría, Luis *el Grande* (1326-1382), que, para vengar la muerte urdida por una conjura de palacio, invade el reino de 1348 a 1352. Es una de las fases más graves de la historia del reino, el cual se vuelve a sublevar gracias al esfuerzo financiero y a las capacidades políticas de Nicolás Acciaiuoli (1310-1365), miembro de una prestigiada familia mercantil florentina y tutor de Luis de

Anjou-Táranto (1320-1362), segundo hijo de Catalina de Valois-Courtenay (1303-1346), viuda de Felipe de Anjou-Táranto (1278-1332), que logra, desposando a Luis con Juana y luego defendiendo el reino contra los húngaros, convertirse en el gran senescal y artífice de la política angevina hasta su muerte en 1365. Acciaiuoli tiene éxito también en la empresa de conquistar casi toda Sicilia entre 1354 y 1357 (pero Messina seguirá siendo angevina hasta 1364).

Así, pues, la paz está cerca. En 1372 se llega al acuerdo definitivo: Sicilia es subinfeudada por los angevinos a la dinastía aragonesa de la isla. Los últimos años de Juana se ven afligidos por el cisma que a partir de 1378 divide a la cristiandad entre seguidores del pontífice romano y partidarios del aviñonés. La reina, no obstante Urbano VI (*ca.* 1320-1389, papa desde 1378) sea un regnícola y la población napolitana sea abiertamente partidaria, opta por sostener al pontífice aviñonés. Esto suscita la hostilidad de gran parte de los súbditos, de la que se aprovecha un sobrino, Carlos (*ca.* 1345-1386), de la rama de los Anjou-Dirraquio, proclamándose rey de Sicilia y tomando prisionera y luego asesinando a la tía cismática que mientras tanto ha adoptado, sin embargo, a Luis de Anjou (1339-1384), hermano del rey de Francia, nombrándolo su heredero.

El apoyo al papa aviñonés

Carlos III es un soberano particularmente emprendedor: favorecido por la imprevista muerte de Luis de Anjou, pacifica el reino y logra hacerse coronar rey de Hungría. Pero justamente en Hungría, adonde acude para la coronación, es en donde es asesinado en 1386 por la nobleza que le es hostil. Siguen años duros para el reino, contendido entre Luis II de Anjou (1377-1417), que se establece en Nápoles, y la mujer de Carlos III, Margarita de Dirraquio (1348-1412), que en calidad de tutora de los hijos Ladislao (*ca.* 1377-1414) y Juana (*ca.* 1370-1435) se refugia en Gaeta. Sólo en torno a 1398 Ladislao podrá llamarse amo y señor del reino, rebajando la veleidad de una aristocracia muy fuerte y siempre pronta a cambiar de bando, aprovechando la coexistencia de dos reyes, e iniciando una agresiva política de expansión en la península italiana que lo llevará a enfrentarse duramente a Florencia. En 1414 muere de improviso: le sucede su hermana Juana II, que reina débilmente hasta 1435, y que en 1420 toma una decisión grávida de consecuencias, adoptando a Alfonso V de Aragón (1396-1458, rey desde 1416): si bien cambia su decisión con la adopción de Luis III de Anjou (1403-1434), proporcionará a Alfonso una motivación legítima para arrebatarle el reino a Renato de Anjou (1409-1480), heredero de Luis III. En 1442 Alfonso, entrando victoriosamente en Nápoles, llevará el Mezzogiorno a la órbita de los dominios aragoneses y pondrá fin a la casi bicentenaria dominación angevina.

Véase también

Historia “Los angevinos en el Mediterráneo”, p. 69; “Francia”, p. 91; “El reino aragonés de Sicilia”, p. 128.

Literatura y teatro “Giovanni Boccaccio”, p. 726.

EL REINO ARAGONÉS DE SICILIA

FRANCESCO PAOLO TOCCO

El lunes de Pascua de 1282 se desencadena en Palermo una revuelta contra el rey Carlos I de Anjou. Los sediciosos ofrecen la corona a Pedro III de Aragón, jefe de los forajidos gibelinos y filosuabos del reino de Sicilia, porque es marido de Constancia, hija de Manfredi, el cual se compromete a respetar las leyes del reino y a garantizar que la corona aragonesa y siciliana constituyan dos entidades distintas. Por poco más de 100 años reina en la isla una dinastía aragonesa independiente, nutriéndose de sueños autonomistas que dejan una huella duradera en los grupos dirigentes locales, incluso después de anexarse a los dominios de la corona de Aragón, lo que tuvo lugar en los inicios del Cuatrocientos.

LA FUERZA DE LA RESISTENCIA

Las modalidades de la asunción de la corona siciliana por parte de Pedro III (1240-1285, rey desde 1282) y las sucesivas vicisitudes que viven los sucesores del monarca, constreñidos a ponerse a la defensiva contra los intentos de reconquista angevina, determinan una relación peculiar entre los grupos dominantes: al no ser Pedro un conquistador, sino un rey elegido por la aristocracia isleña, los nobles reivindicarán siempre respecto de los suyos y de sus sucesores un papel de interlocutores directos. Pedro III, excomulgado pronto por Urbano IV (*ca.* 1200-1264, papa desde 1261), es constreñido a comprometerse a luchar contra la potencia angevina, sostenida por el gran peso del reino de Francia, y se fortalece con los éxitos obtenidos por las milicias sicilianas y la experta flota catalana.

Enfrentamiento con los Anjou

En 1285 le sucede en el trono aragonés el primogénito Alfonso (1265-1291), después de cuya muerte se convierte en rey de Aragón el segundo hijo de Pedro, Santiago (*ca.* 1267-1327), que, contraviniendo los pactos, no deja la corona siciliana, sino que nombra a su hermano Federico su lugarteniente en Sicilia. El papa y los angevinos se oponen con particular vigor a esta elección y Santiago, comprendiendo que ha forzado demasiado la situación, acepta la paz que el papa Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) le impone a los contendientes: con base en el Tratado de Anagni (1295), Sicilia regresa a las manos de los angevinos. En compensación, Santiago es investido por el pontífice con los reinos de Cerdeña y Córcega.

El grupo dirigente de la isla se opone, sin embargo, a tal solución, y ofrece la corona a Federico (1272-1337), que desde 1296 se proclama rey de Sicilia,

desencadenando un conflicto que lo opondrá al hermano (quien, al tener la oportunidad de deshacerlo, tendrá mucho cuidado para mantenerlo). En 1302, las potencias beligerantes prefieren llegar a un acuerdo momentáneo (Paz de Caltabellotta), que inicialmente topa con la hostilidad pontificia. Al final, Bonifacio VIII ratifica el tratado: Federico, que debe restituir Calabria a los Anjou, desde hace tiempo toda en manos sicilianas, reinará sobre la isla llevando el título de "rey de Trinacria"; el título del reino de Sicilia le corresponde a los Anjou, quienes recuperarán la isla a la muerte de Federico III. Pero la corte siciliana se muestra casi súbitamente hostil al acuerdo: Federico continúa llevando el título de rey de Sicilia, reivindicando así el reino entero, y en 1321 asocia al trono al hijo Pedro (*ca.* 1305-?), y vuelve nulo el núcleo del Tratado de Caltabellotta. A partir de entonces existe ya un reino isleño de Sicilia regido por una dinastía aragonesa independiente, y de nada servirán los repetidos intentos de conquista por parte de los soberanos angevinos.

Federico II, rey de Sicilia

Este nuevo reino tiene características propias de un pacto mucho más marcadas que el de Pedro. La corona de Sicilia, en efecto, se encuentra en la cabeza de Federico por un acto explícito de rebelión de los notables de la isla, los únicos que en el curso de los años dirigirán el esfuerzo bélico de resistencia contra el enemigo angevino. A cambio de este apoyo militar vital, las fuerzas que han promovido la elección de Federico III obtienen un reconocimiento cada vez mayor del poder que ejercen sobre el territorio no menos que la ampliación de dominios y privilegios. Además, los nobles de mayor peso detentan los principales cargos del reino y, con el aval del rey, usurpan cada vez mayores cuotas de tierras demaniales.

La casualidad quiere, además, que, muerto Federico en 1337, Pedro reine pocos años, pues muere en 1342, mientras que los sucesivos soberanos, Luis (1337-1355, rey desde 1342) y Federico IV (1342-1377, rey desde 1355), vivirán muy poco para marcar la isla con el sello de su política. Estas circunstancias llevarán a un periodo de reñidas luchas de facción entre las coaliciones aristocráticas que, divididas en las engañosas etiquetas de "latinos" y "catalanes" (denominaciones totalmente privadas de matriz nacionalista que a lo sumo indican una línea de mayor o menor apertura a la corona aragonesa), serán los verdaderos actores de la política del reino, sobre todo a partir de la muerte de Juan, duque de Randazzo (1317-1348), único personaje de la corte capaz de equilibrar el peso de las diversas coaliciones. No por casualidad, en efecto, inmediatamente después de este momento particularmente crítico, la isla regresa casi íntegramente a la hegemonía angevina entre 1354 y 1357. Pero, con la paz de Castronovo de 1362, las facciones en lucha encuentran un equilibrio que, entre altas y bajas, durará 30 años. En estos años, algunas familias de la aristocracia de la isla, como los Chiaromonte, los Ventimiglia, los Alagona, los Peralta, los Moncada y los Rosso-Spatafora, investidas con el título hereditario de condes y dotadas de

Las coaliciones aristocráticas: latinos y catalanes

grandes patrimonios y de fuertes séquitos de hombres armados y, en algunos casos, también de naves, logran controlar vastas áreas del reino, garantizando la posesión hereditaria de los cargos públicos. Al hacer esto, inhiben las veleidades de crecimiento y autogobierno de las ciudades, en las cuales, con todo, comenzarán a desarrollarse grupos dirigentes sólidos, compuestos no sólo de *milites,* sino también de juristas, terratenientes y mercaderes-banqueros, originarios estos últimos sobre todo de las ciudades ligures y toscanas.

La inserción en la corona de Aragón

En 1377 muere Federico IV, que deja una hija menor de edad, de nombre María (1367-1402): el justicia mayor del reino, Artale Alagona (?-1389), en virtud del alto cargo del que está investido, se proclama entonces, junto con los representantes de otras tres prestigiadas familias aristocráticas de la isla (Chiaromonte, Ventimiglia y Peralta), tutor de la heredera. Inicia así el régimen de vicariato, durante el cual las cuatro familias principales gobiernan autónomamente en sus respectivas áreas de influencia la casi totalidad de la isla, llegando incluso, en el caso de los Peralta, a acuñar una moneda. Pero los soberanos aragoneses no han dejado jamás de considerar a Sicilia como una parte de sus dominios, reforzando el lazo con la dinastía de la isla mediante una serie de matrimonios cruzados que en el momento oportuno harán más fáciles sus reivindicaciones. Pedro IV de Aragón (1319-1387, rey desde 1336), en efecto, pese a desconocer la sucesión de María, hace que la rapten y la casen con Martín (1376-1409), hijo homónimo del hermano Martín, duque de Montblanc (1356-1410). En 1392, Martín de Montblanc, una vez maduras las condiciones para la conquista de Sicilia, arma una poderosa flota que desembarca en la isla, donde se proclama el derecho de su hijo Martín (llamado después *el Joven* para distinguirlo del padre) a la corona de la isla. La voluntad aragonesa es enfatizada con la decapitación del príncipe opositor, Andrés Chiaromonte, hecho ajusticiar frente a su residencia palermitana, el Steri, el 1° de junio de 1392. Los Martini necesitarán al menos seis años de dura guerra civil para conseguir el poder efectivo: en este periodo, la mayor aristocracia de la isla pierde buena parte del prestigio conseguido en el curso del siglo XIV. Algunos grandes linajes, como precisamente los Chiaromonte, desaparecen del todo, otros se ven constreñidos a aceptar la drástica reducción de los patrimonios. De este estado de cosas sacan ventaja sobre todo los nobles catalanes llegados después de los Martini y muchos sicilianos que se ponen al servicio de la monarquía, sostenida decididamente por los grupos dirigentes urbanos que adquieren espacios de poder inconcebibles pocos años antes.

El régimen de vicariato

En 1398 celebra Martín la restauración del rey presidiendo un parlamento en Siracusa, y enunciando la hipótesis de la unión de la corona ibérica con la

de la isla. Martín, sin embargo, muere en 1409, durante una expedición contra los rebeldes del reino de Cerdeña. Le subintra el padre y, a la muerte de éste, la nueva reina siciliana Blanca de Navarra (1385-1441), en calidad de vicaria. Sea el reino de Sicilia, sea el de Aragón, se quedan sin titulares, por lo que se vuelve necesaria una asamblea en Caspe (1412) de los representantes de los reinos ibéricos, la que establece la sucesión al trono aragonés de Fernando de Trastámara (1380-1416), segundo hijo del rey de Castilla y León, que hereda de Martín I también la corona de Sicilia. A partir de este momento, las coronas de los dos reinos permanecerán en una misma cabeza y al gobierno de la isla serán destinados lugartenientes del soberano: los virreyes.

Los virreyes

Véase también
Historia "Los Anjou en el Mediterráneo", p. 83; "El reino angevino de Sicilia", p. 124.

VENECIA Y LAS OTRAS CIUDADES MARÍTIMAS

Catia di Girolamo

En la cada vez más áspera competencia entre las ciudades marítimas se intersecan procesos de transformación de los equipos internos que revelan las interrelaciones que hay entre el escenario de conjunto en el Mediterráneo y los equilibrios políticos y sociales de los centros principales. Mientras prosigue el ocaso de las ciudades costeras meridionales, descentradas con respecto a los sistemas políticos en que se insertan, Pisa, Génova y Venecia todavía están activísimas. Entre el Doscientos y el Trescientos, sin embargo, maduran las premisas que permitirán sólo a la Serenísima poner las condiciones de una plena autonomía política, de una larga continuidad institucional y de una duradera solidez económica.

Las ciudades costeras del Mezzogiorno: pérdida de autonomía, pérdida de centralidad

La fortuna de las ciudades costeras meridionales, que habían logrado establecer a su medida un papel en los intercambios entre el interior italiano, el mundo árabe y el Imperio bizantino, se encuentra ya en plena decadencia en el curso del siglo xii. Muchos factores están en el origen de esta flexión: la marginalidad con respecto a los puertos de Europa continental (en fase de vigorosa recuperación económica), la escasa atención al comercio que prestan

los grupos dirigentes locales, la pérdida de la autonomía política después de la conquista normanda, la competencia de las ciudades costeras del Tirreno, Pisa y Génova, y —sobre todo, pero no sólo, para los centros del Mar Adriático— de la República de Venecia.

Está el hecho de que, a inicios del siglo XIII, las actividades comerciales de las ciudades meridionales son ya de aliento limitado; se han perdido las posiciones en Oriente y las vicisitudes internas se inscriben dentro de las dinámicas correlacionadas primero con la formación del reino normando-suabo y, luego, con el delinearse de los proyectos angevinos y aragoneses, articulados sobre conjuntos territoriales y ambiciones de expansión en el Mediterráneo que atraviesan ampliamente los confines de la península y al interno de los cuales no se atribuye ningún papel de relieve a las antiguas ciudades marítimas.

Pisa: cuadro conflictivo y experimentos políticos

Pisa organiza en el siglo XII de una manera acabada sus propios ordenamientos judiciales y administrativos (ya legitimados al concluir el siglo precedente), además del reordenamiento del condado y del sistema portuario. Hacia finales del siglo se perfilan las tensiones que caracterizarán todo el Doscientos; el grupo dirigente urbano se divide, tomando partido por una u otra de las familias notables, mientras que los grupos mercantiles y artesanales emergentes presionan para tener accesos al ejercicio del poder. El resultado es una fase de alternancia entre la gestión del cónsul y la del alcalde, atravesada todavía por la rivalidad entre las casas principales, que concluye en 1254 con una revuelta que conduce a la representación institucional del pueblo (Ancianos del Pueblo, Consejos del Pueblo, Capitán del Pueblo).

Los cambios internos encuentran amplios nexos en la turbulenta situación de la península, atravesada por los conflictos entre güelfos y gibelinos: Pisa mantiene una casi ininterrumpida fidelidad al imperio, fuertemente arraigada sobre todo en la edad de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220); a la muerte del soberano se pone en marcha también el ocaso político y económico de la ciudad toscana. Su papel en el Mar Adriático ya ha sido detenido por los venecianos; Florencia erosiona con éxito creciente las posiciones comerciales en Toscana; genoveses y aragoneses se refuerzan en áreas mediterráneas que tradicionalmente son de interés para Pisa; el enfrentamiento directo con los genoveses conduce en 1284 a la derrota de Meloria; en 1289, después de la derrota de la aliada Arezzo en la batalla de Campaldino, Pisa se encuentra en la obligación de enfrentar sola a la Liga güelfa toscana (florentinos y luqueses) por tierra y también a los genoveses (a los que cederá Córcega) en el mar; en 1324-1326, los aragoneses también le quitan Cerdeña a Pisa, reduciéndola a rango de potencia tirrena y agravando su rivalidad con los florentinos.

No faltan las repercusiones internas: desde los últimos 20 años del siglo XIII, los pisanos hacen experimentos de gobierno de señorío confiándose a personajes externos, como los Montefeltro o los Uguccione della Faggiola (1250-1319), pero también a ciudadanos como los condes de Donoratico, los Dell'Agnello o los Gambacorta. El paso al señorío, sin embargo, no es suficiente para frenar el ocaso de Pisa, en un contexto en el cual ya se encuentran en camino de afianzamiento Estados de aliento más que regional: poco después Perusa, Siena y Asís, también Pisa en 1399, se someten al expansionismo triunfante de Gian Galeazzo Visconti (1351-1402), legitimado con el título imperial de duque de Milán. Será justamente el duque quien ceda la ciudad a los florentinos, a los que los pisanos se rendirán en 1406 después de un largo asedio.

El ocaso y la sumisión a los florentinos

Sin embargo, las transformaciones institucionales de Pisa en el Trescientos no constituyen únicamente una "respuesta a la crisis", sino representan también una prueba —no desemejante de aquella que están dando ciudades destinadas a una fortuna de más largo plazo— de la capacidad de reaccionar con ductilidad a las instancias de la transformación social, realizando un particularísimo equilibrio entre magistraturas populares y formas de poder del tipo de señoría y garantizando poder y representación también a los exponentes de algunas familias de reciente ascenso económico, como los Agliata y los Bonconti, a la cabeza de fuertes compañías comerciales y financieras.

GÉNOVA: HACIA UNA AUTONOMÍA INTERMITENTE Y AGOBIANTE

Tampoco Génova, victoriosa adversaria de Pisa, está exenta de atormentados cambios internos por obra de las facciones ciudadanas. Aquí, igual que en otros lugares, la evolución institucional del municipio atraviesa por la etapa del cónsul y la del alcalde, sin lograr enfriar las rivalidades entre las familias principales y complicándose con el involucramiento de las ciudades en los enfrentamientos entre güelfos y gibelinos. En 1257, a consecuencia de una revuelta popular, el capitán del pueblo Guillermo Boccanegra (?-antes de 1274) recibe plenos poderes, pero pronto es derrocado por una conjura de los nobles; a partir de 1270 las familias de los Spinola y los Doria, de orientación gibelina, se dividen el gobierno de la ciudad, sustituidos luego por los güelfos Fieschi y Grimaldi. Una nueva iniciativa popular lleva al poder en 1339 a Simone Boccanegra (*ca.* 1301-1363), que instituye el cargo de *dux* a perpetuidad.

Los Boccanegra

Pero las contiendas internas no se aplacan, y sobre todo no quedan circunscritas al ámbito local: mientras que la rivalidad tradicional con Venecia se complica por la capacidad que tiene esta última de contraer alianzas con los aragoneses y por un renovado vigor que desemboca en las derrotas genovesas en la guerra de Chioggia (1378-1381), quienes contienden en la ciudad

por el poder no son sólo las familias genovesas, sino también los Visconti de Milán, que en 1353 consiguen el señorío con Giovanni Visconti (*ca.* 1290-1354). Génova está inserta desde hace tiempo en un juego de fuerzas que atraviesan el mismo territorio italiano: en 1396-1409, la ciudad es ocupada por los franceses, luego el expansionismo turco la priva de una gran parte de sus dominios orientales; en la segunda mitad del siglo XV, Génova está de nuevo en manos de los duques de Milán y luego en las de los franceses. Sólo en 1528 el almirante Andrea Doria (1466-1560), con una política sin prejuicios de cambios de alianzas entre España y Francia, consigue instaurar una república oligárquica, guiada por dogos con mandato bienal, quienes aseguran la independencia de la ciudad durante toda la Edad Moderna.

La república oligárquica

VENECIA: CERRAZÓN OLIGÁRQUICA, MODIFICACIÓN DE LA DIRECCIÓN EXPANSIVA

A principios del Doscientos, con ocasión de la cuarta Cruzada, los venecianos consolidan sus propias posiciones en el Mediterráneo oriental, que más que nunca se convierte en área de enfrentamiento con los genoveses. Se multiplican los conflictos diplomáticos y los episodios de guerra, hasta la derrota de 1298, cerca de la isla de Curzola, en aguas dálmatas.

Por más que los equilibrios orientales no se resienten en profundidad, Curzola manifiesta y agudiza un periodo de dificultades para la Serenísima, que se está reorganizando también en el plano de los ordenamientos institucionales internos.

Equilibrio y armonía entre las clases sociales

Hasta la segunda mitad del Doscientos, la ciudad lagunar había permanecido inmune a la inestabilidad que había caracterizado a otros municipios, sobre todo por la falta de fuertes lazos familiares en la nobleza y por la relativa disponibilidad de las clases dirigentes a acoger también a los componentes populares en las estructuras de gobierno: la *Curia Ducis* [Curia del *Dux*], constituida por el dogo y sus *iudices,* ya había acogido desde la mitad del siglo XII a un *Concilium Sapientium* [Concejo de Sabios] de procedencia popular; luego se habían constituido el Consejo Mayor y el Consejo Menor, y nuevas y viejas instituciones habían alcanzado en general un equilibrio codificado al inicio del Doscientos en forma escrita. Esta relativa armonía, debida principalmente a la repartición de la base económica entre las familias más antiguas y las emergentes, se ve deteriorada por las dificultades de finales del siglo, y los subsecuentes conflictos internos conducen a Venecia a una fase de cerrazón oligárquica semejante a aquella mediante la cual también otras ciudades italianas centro-septentrionales tratan de enfrentar entre el Doscientos y el Trescientos los problemas de diferente naturaleza y diverso origen, incluidos los que se derivan de la creciente complejidad requerida de las estructuras de gobierno.

En el caso de Venecia, esta tendencia da lugar al proveimiento del Consejo Mayor en 1297: algunas familias de origen popular son admitidas en el organismo que detenta los principales poderes públicos, pero al mismo tiempo se definen procedimientos electorales que de hecho excluyen en el futuro la posibilidad de acceso de nuevos grupos familiares. La debilidad del componente propiamente popular determina el fracaso de un intento de echar por tierra el ordenamiento oligárquico en 1299 y la cerrazón se acentúa incluso en 1323, cuando se reserva a los grupos privilegiados el acceso no sólo al Consejo Mayor sino también a los otros órganos de gobierno.

El Consejo Mayor

Reforzada así, Venecia está en grado de reanudar una política de expansión, que sin embargo debe cambiar de signo. A la competencia genovesa (que con la guerra de Chioggia de 1378-1381 llega a poner en peligro a la misma Venecia) se añade la aragonesa; Hungría se adueña de Dalmacia; la peste comienza a hacer sentir sus propios efectos; se intensifican las presiones ejercidas por los otros señoríos vénetos y por el señorío milanés de los Visconti; la inestabilidad del Mediterráneo oriental se ve agudizada por el expansionismo otomano: un complejo de circunstancias críticas a las cuales la ciudad responde dirigiéndose resueltamente tierra adentro; Treviso y el territorio circunstante son subyugados a finales del Trescientos (1389); poco después, en menos de 25 años (1405-1428), el Véneto, Friuli, Bérgamo y Brescia constituyen un conjunto territorial firmemente controlado por la Serenísima, que durante todo el siglo XIV representa, junto con Brujas, el principal centro del comercio mundial y que después de la paz de Lodi (1454) presenta su candidatura a desempeñar el papel de potencia regional. Si es verdad que los protagonistas de la historia política europea habrían de buscarse en la Edad Moderna fuera de la península italiana, asimismo es verdad que al interior la República de Venecia sigue siendo un Estado de primer plano, cuyo fin podrán decretar sólo las guerras napoleónicas.

Tierra adentro

Véase también

Historia "La competencia entre las repúblicas marítimas", p. 33; "De los municipios a los señoríos", p. 65; "Las ciudades", p. 200.

LOS PAÍSES ESCANDINAVOS

RENATA PILATI

Las luchas civiles y los enfrentamientos entre soberanos, nobleza y clero cristianos sirven de escenario al fortalecimiento de la monarquía en los países escandinavos, que, a través de alianzas matrimoniales, alcanzan

con el acto constitucional de Kalmar (1397) la unión política y económica bajo la hegemonía danesa.

Noruega

El siglo XIII se abre en Noruega con las luchas entre el rey Sverre Sigurdsson (1145/1151-1202), aceptado en 1184 como soberano, y los Bagler, rebeldes apoyados por el alto clero. El soberano logra someterlos, pero los señores de Vestland y Trøndelag alimentan las luchas en el país.

A la muerte de Sverre, sube al trono su hijo Haakon III (1182-1204, rey desde 1202) que se empeña en poner fin a las revueltas civiles, pero muere envenenado dos años después. Se abre la lucha por la sucesión entre Haakon Galin y su hermano Inge II Bardson (1185-1217), que prevalece. A la muerte del soberano, le sucede el sobrino Haakon Haakonsson IV (1204-1263, rey desde 1217), hijo natural de Haakon III, un niño de 13 años que es confiado al tutor Skule Baardsson, con cuya hija se casará el soberano. Durante su reinado vuelven a arder las luchas civiles, que se extinguen sólo con la muerte de Skule en 1240. Haakon, además, sostiene el comercio a través de relaciones diplomáticas con Inglaterra, Lübeck (corazón de la Liga Hanseática), Rusia, Dinamarca y Suecia. Luego, por invitación de Luis IX de Francia (1214-1270, rey desde 1226), participa en la séptima Cruzada en Egipto. En 1261 inicia la ocupación de Groenlandia e Islandia, que involucra a los noruegos hasta 1264. A su muerte, le sucede su hijo Magnus VI *Lagabötes [el Legislador]* (1238-1280, rey desde 1263), que pronto se ve cediendo a Escocia las islas Híbridas (1266), a pesar del deseo paterno de restablecer en ellas su autoridad. Magnus reorganiza la administración y la justicia, dotando a Noruega de un código que establece los derechos de los ciudadanos al interior del territorio. Favorece, además, el comercio con gran beneficio para las ciudades: en efecto, en este periodo se fundan nuevos centros urbanos para reunir a una población que está creciendo. Luego, como señal de las vastas obras de resquebrajamiento en curso sucede la aparición en la Ley de 1267, del término *plog* [el arado].

Códigos y comercios

Durante su reinado, sin embargo, la alianza con Dinamarca, cimentada por el matrimonio con Ingeburga, se convierte en guerra por el fracaso en respetar los pactos. A su muerte, le sucede su hijo Erik Magnusson (1268-1299), un niño de 12 años. Durante la regencia se dan ásperas luchas con el alto clero; luego, el poder lo comparte con su hermano Haakon V (1270-1319, rey desde 1299), dos años más joven, que en 1285 se establece en Oslo y gobierna la parte oriental de Noruega. Erik continúa combatiendo contra Dinamarca por la cuestión de la dote de su madre y en 1295 firma con Dinamarca un acuerdo relativo a la cesión de Öland septentrional a Noruega, pero no recibe lo que se le ha prometido. A su muerte, le sucede su hermano Haakon V

Magnusson, que reanuda la guerra contra Dinamarca hasta que logra obtener el Öland en 1309. Combate también contra Suecia y hace construir, para defensa del país, una serie de fortalezas, presidiadas con milicias profesionales. Su hija Ingeburga desposa al duque sueco Erik: así quedan puestas las bases para la unificación de Noruega y Suecia.

Con la muerte de Haakon V se extingue en 1319 la dinastía de los Harald Harfagre. El sucesor es Magnus Eriksson Smek [cariño] *el Engatusador* (1316-1374, rey de Noruega 1319-1355 y de Suecia 1319-1363), sobrino de Haakon V e hijo de Ingeburga, un niño de tres años, que ya es rey de Suecia y que quiere unificar los dos reinos mantenidos separados por los regentes precedentes. Noruega, sin embargo, pide en 1344 un rey propio, que es elegido en el hijo de tres años del soberano Haakon VI (1339-1380), confiado a un consejo de regencia. Magnus, además, logra realizar en 1359 una importante alianza con el rey de Dinamarca Valdemar IV (*ca.* 1320-1375, rey desde 1340), cimentada por el contrato de matrimonio entre su hijo Haakon y Margarita de Dinamarca (1353-1412). El matrimonio se celebra en 1370.

Noruega, igual que los otros países europeos, es golpeada entre 1349 y 1350 por la epidemia de peste que tiene fuertes repercusiones en los asentamientos demográficos y los recursos económicos, y estos factores se advierten fuertemente durante el reinado de Haakon. A este le sucede su hijo Olaf IV Haakansson (1370-1387), que en cuanto hijo de Margarita se ha convertido en rey de Dinamarca a la muerte del abuelo Valdemar IV Atterdag, acaecida en 1375. Olaf unifica, luego, las coronas de Dinamarca y Noruega, disolviendo por segunda vez la unidad nacional: Noruega permanecerá unida a Dinamarca hasta 1814. A la muerte de Olaf, la reina viuda Margarita hace que nombren rey a su sobrino Erik VII de Pomerania (*ca.* 1382-1459), pero asume la regencia que conserva hasta su muerte (1412). Después de la conquista de Suecia en 1389 por parte de Margarita, Erik obtiene en 1396 también la corona de Dinamarca y se convierte en Erik XIII de Dinamarca y Suecia.

Coronas unidas

SUECIA

A la muerte de Knut Eriksson (1195), rey que ha introducido el sistema de una moneda común, toma el poder el rival Sverker Karlsson (?-1210, rey de 1198 a 1208); pero Erik X Knutson (1180-1216), sobrino de Erik *el Santo,* reivindica la sucesión. Estalla, pues, la guerra civil entre erikdianos y sverkerdianos que hace que Erik X se refugie en Noruega. A su regreso a Suecia derrota a Sverker *el Menor* en el Lena, se apodera del trono y reina de 1208 a 1216. A su muerte, la nobleza elige como rey a Juan I (1201-1222), hijo de Sverker, el cual, durante su reinado, logra difundir el cristianismo en Estonia. Cuando muere, se imponen los erikdianos, quienes logran

Erikdianos y sverkerdianos

elegir rey al hijo de Erik X, Erik XI (1216-1250), un niño de seis años, depuesto sin embargo en 1226 a consecuencia de una revuelta promovida por su primo Knut Långe (?-1234). Erik XI es puesto a salvo en Dinamarca, donde permanece hasta el año en que desaparece el usurpador. La regencia es ejercida por los duques Ulf y Birger. Birger calma la revuelta organizada por el hijo de Ulf y consolida las relaciones con el soberano casándose con la hermana Ingeburga: del matrimonio nace Valdemar (1243-1302, rey desde 1257), que sucede a su tío, Erik XI, que no tiene herederos.

Valdemar, que es el primer rey de la dinastía de los Folkungar, lleva a cabo la fusión de los suecos y los godos que se convierten al cristianismo. Suecia se ha vuelto un Estado y el rey funda Estocolmo. A su muerte lo sucede en el trono su hermano Magnus Ladulos (1240-1290), que crea una nobleza hereditaria y amplía los poderes del clero, cuya autoridad ha sido reforzada por el sínodo de Skenninge de 1248 que ha establecido el celibato eclesiástico y el derecho a recaudar los diezmos. Gracias a la habilidad estratégica de Torkel Knutson, ya preceptor de su hijo, Magnus conquista además la parte sudoriental de Finlandia. Pero el sucesor, su hijo Birger (1280-1321), debe enfrentar durante su reinado las luchas entre dos facciones dirigidas por sus hermanos Erik y Valdemar y es hecho prisionero (1306). Suecia, pues, termina desmembrada entre los dos hermanos: Erik, en particular, gobierna las provincias occidentales y, con su matrimonio con la princesa heredera de Noruega, sienta las bases para la unión de los dos reinos. Vuelto a la libertad, Birger recupera el poder y combate a los hermanos que, hechos prisioneros, son asesinados luego en 1317. Tal acto, sin embargo, le gana la hostilidad del pueblo que lo constriñe a refugiarse en Dinamarca (1318).

Un Estado con una capital y una única religión

Los suecos confían luego la corona a Magnus Eriksson Smek IV *el Engatusador,* hijo menor de Erik, que es el primer rey de Suecia y Noruega, esta última heredada por línea materna. Las grandes familias aristócratas ligadas a la tierra obtienen el reconocimiento de los privilegios y la creación de un Consejo del Reino que les permite gobernar junto con el rey. Pero, en cuanto a las conquistas, Magnus debe ceder Dinamarca, Escania, Öland y Gotland.

Magnus, además, comparte las coronas con los hijos tenidos con Blanca de Namur: con Erik XII (1339-1359), un niño de 11 años, el trono de Suecia desde 1344 y con Haakon, el de Noruega. Pero Erik XII, sostenido por los nobles, se rebela en 1356 para obtener el ejercicio del poder. Magnus le concede casi toda Suecia con la Escania, por la cual Erik combate contra el rey de Dinamarca Valdemar III, derrotándolo. Erik XII muere en 1359 con su mujer e hijos, quizás envenenado. Su padre recupera el control y quiere instaurar un poder absoluto, apoyándose en los derechos territoriales *(Landslag)* y municipales *(Stadslag),* concebidos y declarados en aquellos años, pero es depuesto por los nobles. En 1363 se extingue la dinastía de los Folkunga, que se había afianzado en 1250.

Para mantener la independencia, la nobleza sueca, sostenida por la burguesía, eleva al trono al alemán Alberto (*ca.* 1340-1412), segundo hijo del duque de Meklemburgo, lesionando el derecho de Haakon VI, rey de Noruega, hijo de Magnus. Alberto, rehén de sus electores, es abandonado cuando la reina Margarita de Dinamarca, que ostenta el derecho hereditario al trono sueco en cuanto viuda del rey Haakon VI de Noruega, promueve la guerra contra él. Alberto es derrotado en Falkoping (1389) y debe someterse para salvar su vida. La reina Margarita asume el poder y en 1397, con el acto constitucional de Kalmar, unifica Suecia, Noruega y Dinamarca.

Dinamarca

Con Valdemar I (1131-1182, rey desde 1157) y su hijo Canuto VI (1162/1163-1202, rey desde 1182), sostenidos y aconsejados por el ministro Absalón, arzobispo de Lund, primado de Dinamarca, Suecia y Noruega, Dinamarca se refuerza política y militarmente. Con la construcción del castillo de Hafn nace el núcleo de Copenhague. Canuto VI, que no ha tenido hijos de su mujer Gertrudis, hija de Enrique *el León* (1129-1195), asocia al trono a su hermano Valdemar, quien, a la muerte de Canuto (1202), es proclamado rey. Estos hechos son narrados en *Gesta Danorum* [Historia danesa] (*ca.* 1186-1216) de *Saxo Gramático* (*ca.* 1140-*ca.* 1210), secretario de los arzobispos de Lund, Absalón y Andrés e historiador con buena preparación, protegido de Valdemar I y Valdemar II.

Valdemar II Sejr *el Victorioso* (1170-1241, rey desde 1202) lleva a cabal cumplimiento la obra de expansión de Canuto con la conquista de Schwerin, las costas orientales y meridionales del Báltico, Estonia, contra la cual organiza en 1219 una cruzada para evangelizarla. Además somete a Noruega a un tributo y hace compilar el Código de Jutlandia. En 1223, durante una partida de cacería, es hecho prisionero, junto con su hijo Valdemar, por el conde Enrique de Schwerin y conducido a Alemania. La regencia es asumida entonces por el conde Alberto de Orlamünde. Fracasados los intentos de mediación del emperador Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) y del papa Honorio III (?-1226, papa desde 1216), el rey Valdemar debe aceptar condiciones durísimas a cambio de su liberación: la renuncia a los territorios de Alemania del norte, con excepción de Rügen, el pago de un rescate tasado en una suma ingente, la entrega de los hijos como rehenes y, finalmente, el juramento de no volver a tomar las armas a su regreso a Dinamarca. Pero, una vez liberado, Valdemar se libera del juramento con que se le extorsionó durante su cautividad y organiza la guerra contra Enrique de Schwerin: después de las primeras victorias, en 1227 es derrotado en Bornhöved y pierde muchos territorios. De todos modos conserva la jurisdicción en Dinamarca, Estonia, Rügen y territorios de Prusia. En 1231, su hijo

Expansión hacia el este y evangelización

Erik IV Plovpenning (1216-1250, rey desde 1241) es elegido rey, pero toma efectivamente el poder sólo a la muerte de su padre en 1241. Erik IV, atacado por su hermano, el duque Abel (1218-1250), debe tasar a los campesinos con el propósito de recaudar el dinero necesario para la defensa, pero es derrotado, hecho prisionero y decapitado en 1250. El vencedor Abel reina dos años. A su muerte, se convierte en rey su hermano Cristóforo I (1219-1259), tercer hijo de Valdemar II, quien lucha contra los obispos del reino en favor del sobrino Valdemar, pero es hecho prisionero por Arnfast, canónigo de la ciudad de Riben, donde muere. Luego es proclamado rey el hijo Erik V *Klipping [el Bizco]* (*ca.* 1249-1286, rey desde 1241), un niño de 10 años. La regencia es asumida por la madre que debe hacer frente a la oposición del clero y los nobles. Salido de la minoría de edad, Erik V debe hacer promesas a los nobles y al clero, guiado por Jakob Erlandsson (1274); en efecto, en 1282 se compromete a convocar a los nobles a asamblea una vez al año, pero él mismo es víctima de una conjura de los nobles (1286). Su hijo Erik VI Menved (1274-1319, rey desde 1286), un niño de 12 años, es confiado a la regente, su madre Inés de Brandeburgo. Los responsables del asesinato del padre son condenados en 1287, pero logran escapar a Noruega, desde donde organizan expediciones contra Dinamarca en ese año y hasta 1310. Erik VI tiene un temible adversario en el arzobispo de Lund, Jenes Grand, que es sostenido por el pontífice Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), aunque el rey obtiene durante un breve tiempo el apoyo papal. Sin embargo, Erik logra llevar adelante la política expansionista: se posesiona de Rostock, somete a Lübeck, que lo acepta como señor, y el área al norte del Elba. Además, en 1304 obtiene la legitimación de las conquistas por parte del emperador Alberto I de Austria (*ca.* 1255-1308), quien lo reconoce como señor de aquellos territorios y como vasallo suyo. Pero la política expansionista ha impuesto una vuelta de tuerca en la tasación. Erik VI muere el 13 de noviembre de 1319, dejando a Dinamarca postrada económicamente. Le sucede el hermano Cristóforo II (1276-1322), que debe hacer amplias concesiones a la nobleza, la cual, a su vez, nombra regente al conde Gerardo III de Holstein (*ca.* 1292-1340). Éste pone fin a los conflictos entre monarquía, nobleza y clero, y derrota en el campo de batalla al rey Cristóforo II, quien se refugia junto con su hijo Valdemar IV en la corte del emperador Luis *el Bávaro* (*ca.* 1281-1347). Entonces, Gerardo hace que en 1326 proclamen rey a Valdemar III (1314-1364, rey de 1326 a 1330), hijo del duque de Schleswig, de quien obtiene Schleswig como herencia. Pero Valdemar III es derrotado por Erik XII de Suecia y Gerardo es asesinado en 1340. Valdemar IV Atterdag (*ca.* 1320-1375, rey desde 1340), hijo de Cristóforo II, regresa a Dinamarca y es proclamado rey; devuelve la paz, reunifica al país y se compromete a reorganizar las finanzas. Sus miras expansionistas hacia Öland y Gotland son obstaculizadas, sin embargo, por la Liga Hanseática. Entonces estalla la guerra con la *Hansa* (1361-1370), que es económicamente más fuerte, y lo derrota, constriñéndolo al exilio.

Inestabilidad política

Derrota de la Liga Hanseática

En 1370 Valdemar IV debe suscribir la humillante paz de Stralsund, que asegura a la *Hansa* el dominio económico sobre el Báltico; pero conserva el trono. Pacta con el rey de Suecia Magnus Eriksson el matrimonio entre su única hija Margarita y el heredero Haakon VI, ya rey de Noruega, y es Margarita, viuda de Haakon VI, quien consuma hábilmente en 1397 en Kalmar, después de la derrota en el campo de batalla del usurpador de la corona sueca Alberto de Mecklemburgo, la unión de los reinos escandinavos bajo la hegemonía danesa.

Véase también
Historia "La ciudades de la Liga Hanseática", p. 115.

LAS CIUDADES DE LA LIGA HANSEÁTICA

FABRIZIO MASTROMARTINO

Las ciudades de la baja Alemania y del área renana aprovechan el vacío de poderes territoriales fuertes para construir una red de alianzas que tutele los intereses de los mercaderes alemanes dedicados al comercio exterior, la cual forma muy pronto una verdadera y auténtica potencia económica regional. Sin embargo, la inconsistencia constitucional de la alianza compromete, a partir de finales del siglo XIV, la longevidad de la arduamente conquistada supremacía de la Liga.

LA *HANSA*

El término, de origen antiguo, *Hansa* (de donde viene el término español "hanseático") designa desde la primera mitad del siglo XII la unión de los mercaderes alemanes dedicados al comercio exterior, que tiene como finalidad la defensa y la promoción de sus propios intereses comunes. En general se habla de *Hansa* en relación con cualquier compañía, asociación o corporación de mercaderes que desempeñe en el exterior sus propias actividades comerciales, como la Sociedad de Mercaderes de Lombardía y Toscana que residen en Francia. Pero muy pronto la *Hansa* llega a coincidir con la sociedad formada por los mercaderes de la baja Alemania, conocida como Liga Hanseática (o Teutónica). Su especificidad, que la distingue de las otras corporaciones existentes en la época, consiste en el perfil también político, y no sólo económico, que asume, justo cuando los lazos entre los mercaderes se transforman progresivamente en vínculos de solidaridad entre las ciudades de las cuales provienen los comerciantes.

Origen y desarrollo de la Liga Hanseática

La fecha de nacimiento de la Liga es incierta. Pero es indudable que los orígenes de su formación y de su formidable desarrollo en el curso del siglo XIV se remontan a la fundación por obra de los mercaderes alemanes de bases comerciales en las mayores articulaciones de los intercambios comerciales de Europa septentrional, como Londres, Brujas, Visby (en la isla sueca de Götaland), Nóvgorod (en Rusia) y, más tarde, Bergen (en Noruega). Ya a finales del siglo XII los mercaderes de la baja Alemania y de las ciudades renanas gozan en esos centros de amplios privilegios comerciales: beneficios en las tarifas, dispensa parcial y en ciertos casos total de los aranceles a las exportaciones de las mercancías y exención de la jurisdicción local.

El desarrollo urbano y las alianzas en la baja Alemania

Si bien la primera mención de la Liga en un documento oficial es más bien tardía, siendo atestiguada incontrovertiblemente sólo a partir de mediados del siglo XIV, el nacimiento de la *Hansa* está ligado al desarrollo urbano de la segunda mitad del siglo XII y a las primeras alianzas estrechas entre las ciudades de la baja Alemania en el siguiente siglo. Aprovechando la larga ausencia de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), ya en 1241 las ciudades de Lübeck y Hamburgo se unen para velar mejor por sus propios intereses comunes, cuya parte conspicua se refiere al comercio exterior en el área del Báltico y el Mar del Norte. Pero mucho más importante es la alianza formada por Lübeck y Hamburgo algún decenio más tarde con las otras ciudades costeras de la región, entre las cuales se encuentran Rostock, Wismar y Stralsund, que en 1270 se extiende también a las provincias renanas y a Colonia, su centro mayor.

El endeudamiento con los mercaderes

El factor que más que cualquier otro favorece la construcción de esta red de alianzas, en la que participan más de 50 ciudades, es el vacío de poderes territoriales en grado de detener el desarrollo y defender los intereses de las categorías para cuya tutela se constituye la Liga. En el continente, el imperio se ve debilitado por las divisiones internas, y los países escandinavos, también debilitados por conflictos que oponen las monarquías a los potentados feudales, más que controlar las rutas comerciales de los mares a los cuales se asoman, terminan por desempeñar un papel bastante pasivo, alimentando de esta manera el espíritu emprendedor de los mercaderes alemanes e incrementando la riqueza de las ciudades de las que éstos provienen. Es más, a menudo son justamente los soberanos de los reinos escandinavos los que, en el intento de obtener mayores entradas para imponer su supremacía sobre los grupos de la nobleza, favorecen el desarrollo del comercio endeudándose con los mercaderes extranjeros, en particular con los de las ciudades costeras de la baja Alemania, de cuyos generosos préstamos se aprovechan.

Pero la riqueza de la Liga es consecuencia sobre todo del control, en muchos casos monopólico, que ejerce ésta sobre el gran comercio de exportación de los países bálticos. Por medio de esta posición de fuerza, que en el curso del siglo XIV la coloca al mismo nivel que los representantes de las monarquías y noblezas escandinavas, la Liga se convierte en una potencia económica importante que está en condiciones de influir considerablemente en las dinámicas políticas de la región.

LA LIGA, POTENCIA ECONÓMICA REGIONAL

Gracias al carácter permanente de las alianzas y a la fuerza de la amplitud del territorio sobre el que la Liga extiende su acción, puede condicionar las políticas de las mayores ciudades mercantiles de Europa septentrional a través de una formidable diplomacia que en ocasiones se sirve de donaciones y préstamos como instrumentos de presión, y que para velar por sus propios intereses no hesita en recurrir a represalias económicas y, como último recurso, a la guerra.

En 1303, la diplomacia de la Liga consigue que la célebre *Charta mercatoria,* promulgada por Eduardo I (1239-1307, rey desde 1272), sea modificada a favor de los mercaderes alemanes. El bloqueo comercial impuesto a Brujas en 1307, como protesta por la violación de los privilegios concedidos a las corporaciones alemanas a mediados del siglo XIII, induce a las autoridades de las ciudades no sólo a restaurar los viejos beneficios, sino también a conceder nuevos, como la seguridad de que todas las controversias jurídicas que impliquen a los mercaderes alemanes serán arregladas teniendo como base su propio derecho consuetudinario. El arma del bloqueo manifiesta a tal punto que es eficaz, que la Liga no hesita, con éxito, en usarla de nuevo en 1360 contra Brujas, con ocasión de las graves violaciones de los privilegios comerciales favorecidas por la difícil situación en la que se encuentra Flandes en la época de la guerra anglo-francesa. La decisión del bloqueo es resultado de la deliberación de la dieta general de la Liga que precisamente en esta ocasión se reúne, por vez primera, en 1356 en Lübeck.

El arma del bloqueo

En 1361, la Liga, inicialmente junto con las monarquías sueca y noruega y la Orden Teutónica, emprende una guerra contra el soberano danés Valdemar IV (*ca.* 1320-1375, rey desde 1340), que había saqueado la ciudad mercantil de Visby, base estratégica de las actividades comerciales de la Liga, e impuesto condiciones gravosas para el control del comercio de los arenques en la región sueca de Escania. La guerra se prolonga más de cuatro años y termina a favor de la Liga, testimonio de cuya victoria es el Tratado de Stralsund, que en 1370 sanciona definitivamente la supremacía de la Liga en la región.

El Tratado de Stralsund

El acuerdo prevé amplísimos privilegios para la Liga: la libertad de comercio en los territorios de la corona danesa, la exención de la aplicación de la ley de naufragios, la facultad de los mercaderes para nombrar sus propios magistrados, reglas sobre los aranceles más ventajosas todavía, la exención, en ciertos casos, total de impuestos y la propiedad de los principales castillos y centros mercantiles de Escania, con derecho a dos terceras partes de los ingresos. El tratado prevé, además, una importante cláusula adicional, según la cual la Liga habría dispuesto del derecho a veto en la elección del monarca danés, quien no habría podido subir al trono sin primero haberse comprometido a confirmar estos privilegios. Es el momento de máxima potencia de la *Hansa,* que en los años sucesivos obtiene que le garanticen sus propios privilegios el reino de Noruega, con el cual firma un acuerdo en gran parte análogo al Tratado de Stralsund, y Rusia, que en 1392 cede al bloqueo comercial impuesto en 1388 por la Liga.

La debilidad constitucional de la Liga

Pero a una potencia semejante no corresponde una organización estructural de la Liga igualmente clara. Jamás adopta el carácter de una federación estable: no goza de ninguna personalidad jurídica, no tiene una sede (aunque las reuniones de la dieta general se celebran en Lübeck, donde se conservan los archivos de la Liga), no dispone de funcionarios propios, ni de un patrimonio propio, ni de una flota, ni de un ejército. Justamente esta inconsistencia constitucional es evidentemente la limitación más grave que tiene la Liga.

La competencia de los mercaderes ingleses

A la vuelta del siglo, su supremacía en la región se ve amenazada por la aparición de fuertes competidores comerciales, los primeros de todos ellos son los mercaderes ingleses que reclaman para sí la concesión de privilegios análogos a aquellos de que gozan los comerciantes alemanes en Inglaterra. Pero, para el destino de la Liga, mucho más grave es el fortalecimiento de las monarquías y los principados de la península escandinava, de la región báltica y de Flandes, a los que la Liga, que es una alianza débil desde el punto de vista organizativo y políticamente inexistente, terminará sucumbiendo progresivamente.

Véase también

Historia “Reinos, principados, ducados, obispados, ciudades del área germánica”, p. 108; “Países escandinavos”, p. 110.

POLONIA

GIULIO SODANO

Después de más de un siglo de luchas feudales, Polonia es unificada por Ladislao. Los alemanes, con la Orden Teutónica, han aprovechado la decadencia polaca para apoderarse de vastas áreas del territorio. El hijo de Ladislao, Casimiro el Grande, *es el último de la dinastía de los Piasta que sube al trono y despliega una intensa obra de reforma del Estado, dirigiendo sus miras expansionistas hacia el este. Después de un breve paréntesis angevino, Polonia se une a Lituania, formando el Estado más vasto de Europa del Este.*

LA AGRESIÓN MONGOLA Y SUS CONSECUENCIAS

Polonia, igual que los otros países de Europa oriental, sufre en el siglo XIII la brutal invasión de los mongoles. Batú Kan (*ca.* 1205-1255), sobrino de Gengis Kan (1167-1227), saquea en 1241 Galicia de los Cárpatos y somete a Cracovia a hierro y fuego. El 9 de abril de 1241, en el campo de batalla de Legnika, en Silesia, extermina a los príncipes polacos conducidos por Enrique II *el Piadoso* (?-1241).

No obstante la estela de destrucciones dejada por las correrías mongolas, el siglo XIII ve en Polonia un avance significativo de la vida civil. A las miríadas de principados en discordia, al desorbitado poder de los latifundistas y de la Iglesia cargada de privilegios, al desorden de las invasiones tártaras, subintra un orden más coherente, una legislación más homogénea, una mayor independencia. En primer lugar, la destrucción de la población por obra de los tártaros abre el camino a una masiva emigración de población alemana, a menudo atraída por los mismos señores polacos que tienen necesidad de mano de obra y de repoblar las ciudades. La presencia del elemento germánico tiene efectos positivos para Polonia, ya que los alemanes tienen una cultura avanzada, son económicamente industriosos y el alma de las ciudades. En el Trescientos, en Cracovia y Leópolis, se instaura el derecho municipal teniendo como base los estatutos de Magdeburgo. Muy pronto, sin embargo, esta migración es también motivo de fricciones con las poblaciones eslavas, que ven esta comunidad alemana como una colectividad excesivamente invasora.

LADISLAO, REY DE POLONIA

Después de más de un siglo de luchas feudales, Polonia es unificada por Ladislao (*ca.* 1259-1333), rey entre 1320 y 1333. Ladislao pertenece a una rama

de la familia de los Piasta no amada particularmente por los polacos en cuanto que es la que más se ha germanizado. Sin embargo, a causa de la extinción de las otras ramas, puede hacer valer amplios derechos hereditarios y, además, goza del apoyo del papa Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), con quien tiene un encuentro en Roma con ocasión del Jubileo. En 1306 obtiene el reconocimiento del título de gran príncipe de parte de la Pequeña Polonia, del voivodato de Cuyavia y de Pomerania. Del interior se le oponen sobre todo los elementos alemanes, que intuyen cuánto conlleve un príncipe fuerte el renacimiento del espíritu polaco en detrimento de los alemanes. En el exterior se le oponen los Luxemburgo de Bohemia que, junto con Juan de Bohemia (1296-1346), pretenden el trono de Polonia, apoyados por los Caballeros Teutones, que tienen en su posesión muchas tierras polacas. Los alemanes, en efecto, han aprovechado la decadencia polaca para apoderarse de tierras al este de Sajonia y las que se han perdido en occidente han sido extremadamente relevantes. Ladislao procede a la reconstrucción del reino creando una amplia alianza con su yerno Carlos Roberto de Anjou, rey de Hungría (1288-1342, rey desde 1308), con los príncipes escandinavos y con los lituanos de Gediminas (?-1341, rey desde 1316). Habiendo asegurado y defendido oportunamente el poder interno contra las agresiones de los Caballeros Teutones, con el apoyo papal y entre las protestas de Juan de Bohemia, en 1320 Ladislao se hace coronar rey de Bohemia con el título de Ladislao I. Reúne fuerzas contra los alemanes, contando con el apoyo de la pequeña nobleza. La caballería polaca, aliada con la lituana, recorre las planicies de Brandeburgo, dominio de la Orden Teutónica. Atacado al mismo tiempo por el emperador, por Juan de Bohemia y por los Caballeros Teutones, Ladislao consigue en 1331 una estrepitosa victoria en Provcz. De esta guerra, Polonia saca ventajas y recibe daños. El rey, en efecto, debe pagar el favor que le hizo la nobleza con la ampliación de sus poderes y privilegios. Para la burguesía, por el contrario, que es casi toda alemana, el enfrentamiento es un duro golpe e implica su exclusión de la vida política.

Apoyo papal

La victoria de Provcz

La época de oro del último de los Piasta: el reinado de Casimiro *el Grande*

El hijo de Ladislao, Casimiro *el Grande* (1310-1370, rey desde 1333), es el último de la dinastía de los Piasta que sube al trono. Señal del cambio de clima en el país y del éxito obtenido por el reino de Ladislao, el ascenso de Casimiro al trono acontece de manera pacífica y sin oposiciones. El soberano ha recibido una educación amplia y moderna, en estrecho contacto con la corte angevino-húngara, y tiene posiciones cercanas a las de Occidente sin caer en los excesos del filogermanismo. Consciente de la disparidad de una lucha

contra los Luxemburgo y contra la Orden Teutónica, prefiere llegar a un acuerdo de paz con Juan de Bohemia, reconociendo su soberanía sobre Silesia a cambio de su renuncia a las pretensiones respecto del trono polaco. Después de negociaciones largas y extenuantes con la Orden Teutónica, en las que hubo mediación del papado, Casimiro renuncia en 1343 a las pretensiones polacas respecto de Pomerania. Se trata de graves cesiones, en cuanto Polonia debe privarse de su acceso al mar. Justamente para compensar la pérdida de Pomerania, que termina en manos alemanas, y de Silesia, que termina en manos de Bohemia, Casimiro decide expandirse hacia el este. Amplía el reino con incursiones en Rutenia y Volinia. Adquiere luego la importante región, rica y extensa, de la Galicia de los Cárpatos. La conquista de Leópolis en 1349 es el primer paso importante en tal dirección. Siempre en 1349, Casimiro acoge a los judíos de Alemania, poniendo las bases de la más grande comunidad judía europea. A su muerte, Polonia se extiende de Poznan a Prípiat y mantiene lazos estrechos con Hungría y Lituania, convirtiéndose en un Estado vasto y poderoso. El reino de Casimiro señala de hecho un arredramiento territorial con respecto al imperio germánico y a los Caballeros Teutones, pero un crecimiento y una proyección mucho mayor hacia el mundo ruso.

Expansión al este

Desde el punto de vista de la política interior, Casimiro debe hacer cuentas con la escasa propensión de los polacos a la unidad, entre los cuales continúa prevaleciendo una fuerte división de base tribal. De hecho, debe considerarse no tanto rey de Polonia, entendida como Estado unitario, sino como príncipe de la Gran Polonia, príncipe de la Pequeña Polonia y príncipe soberano del voivodato de Mazovia. Instituye una administración más eficaz, y el incremento del poder del rey en las provincias permite un flujo más seguro de dinero a las arcas del rey. Otro problema al que trata de poner remedio es la ausencia de un derecho homogéneo. Cada una de las áreas polacas, en efecto, tiene su propio derecho consuetudinario al que se ha añadido la caótica legislación de los príncipes en el periodo de la fragmentación. Casimiro establece una comisión que trabaja con la finalidad de dar a Polonia un código común. La edad de Casimiro es considerada la más floreciente de la historia polaca, con una población campesina que goza de derechos y una población urbana vigorosamente dinámica y próspera gracias a los intercambios comerciales.

De los Anjou al advenimiento de los Jagelones: la unión con Lituania

Con la muerte de Casimiro en 1370 se extingue la familia de los Piasta. Casimiro no tiene hijos y medita largamente sobre su posible sucesor al trono, escogiendo a Luis de Hungría (1326-1382), hijo de su hermana, esposa de Carlos Roberto de Anjou. Al gobierno de Polonia, por lo tanto, son llamados

los Anjou. Con el reino de Luis de Anjou, ya rey de Hungría, en 1374 se concede a los nobles el estatuto de Kosice, que acuerda los mismos derechos de los nobles húngaros. De este modo, Luis reconoce al grupo de nobles la relevante función de haber ayudado a Casimiro en la fundación del Estado polaco, pero al mismo tiempo favorece a la gran nobleza magnate disminuyendo el poder monárquico que ya no puede pretender imponer la tasación a la clase gentilicia.

Luis muere en 1382, dejando como herederas sólo a sus hijas. Importante para el futuro de Polonia es el matrimonio de la hija de Luis, Eduviges (1372-1399), reina desde 1384, con Jogaila (*ca.* 1351-1434, rey desde 1386), gran duque de Lituania. Fruto de este matrimonio es la gran oportunidad de unión entre Polonia y Lituania. Ambos países están caracterizados por un intenso dinamismo que da lugar al nacimiento de un nuevo Estado. La razón inmediata de la unión se ve amenazada por los Caballeros Teutones, que preocupan tanto a Cracovia cuanto a Vilnius.

El matrimonio de Eduviges con Jogaila de Lituania

La unión extiende los confines de los dos reinos unificados mucho más allá de los de la catolicidad y la Polonia-Lituania es el Estado más vasto de Europa. Cuando Jogaila, bautizado con el nombre de Ladislao Jagelón, se convierte en 1386 en soberano directo también de Polonia, da un gran impulso al reino. Surgen nuevas ciudades como Leópolis. En Cracovia nace la Universidad de Cracovia. Se reanuda la lucha contra los Caballeros Teutones, esta vez cosechando éxitos relevantes. Marienburgo, la capital de la Orden, es atacada y, finalmente, se llegará a la batalla de Tannenberg de 1412, que marca la derrota de la Orden Teutónica.

Véase también

Historia "La expansión alemana hacia oriente", p. 25; "El gran ducado de Lituania", p. 152.

HUNGRÍA

GIULIO SODANO

Las devastaciones tártaras cuestan a los húngaros la mitad de la población. Para llenar los vacíos se recurre a los inmigrantes. En 1222 Andrés II concede la Bula de Oro para ratificar los derechos constitucionales de la nobleza húngara, que a partir de ese momento goza de enormes privilegios. La dinastía de los Arpade se extingue en 1301 y Hungría pasa al dominio de los Anjou de Nápoles, con Carlos Roberto y Luis I. Con los soberanos angevinos el reino se integra plenamente al sistema político europeo.

Las devastaciones mongolas y sus consecuencias

La política internacional de Hungría en el siglo XIII hace patente que el país se ha fortalecido hasta el punto de poder prescindir, respecto del pasado, del apoyo del Imperio bizantino para expandirse. Por el contrario, ahora es el Imperio bizantino el que, después de la Cruzada latina, debe recurrir a la ayuda de los húngaros. En efecto, es indiscutible el papel que los soberanos húngaros desempeñan cuando apoyan a los Paleólogos en la restauración del imperio, hasta la reconquista de Constantinopla en 1261.

Pero en el curso del Doscientos también Hungría conoce la devastadora invasión de los mongoles. En torno a 1240 llega la horda de Batú Kan (*ca.* 1205-1255), sobrino de Gengis (1167-1227), quien, después de haber sometido a Rusia a hierro y fuego, derrota en el río Sajó a los príncipes húngaros guiados por Bela IV (¿1206?-1270). El rey mismo debe dejar el país y refugiarse en Dalmacia. Las devastaciones tártaras (1241-1242) diezman a los húngaros, haciéndoles perder la mitad de la población. Justamente el derrumbe demográfico alienta la afluencia de nuevas poblaciones, esta vez provenientes de Occidente. Este fenómeno es uno de los más relevantes del Doscientos húngaro. Los monarcas magiares favorecen, en efecto, la afluencia de inmigrantes para volver a levantar el país. Particularmente importante para las tierras húngaras es, en efecto, el torrente colonizador que conduce artesanos y comerciantes a los asentamientos urbanos ya existentes, a las sedes fortificadas y a los centros menores. Los colonos que proceden de varias nacionalidades traen consigo nuevos oficios y nuevas técnicas productivas y comerciales. A la cuenca del Danubio se asoman diversas etnias: valones, italianos, pero sobre todo alemanes, que confieren a las tierras de Hungría un carácter de particular cercanía a Europa occidental. Al país se introducen también nuevas formas de gobierno urbano, que en la mayoría de los casos son imitaciones de las ciudades alemanas. En 1244, por ejemplo, el rey Bela IV concede a la ciudad de Pest un estatuto de autonomía por el cual la ciudad se gobierna sobre la base de los estatutos de Magdeburgo.

El débil gobierno de los últimos Arpade y la formación del poderío de los magnates

La dinastía de los Arpade se extingue en 1301 y Hungría pasa al dominio de los Anjou de Nápoles, con Carlos Roberto (1288-1342, rey desde 1308) y Luis I (1326-1382). La extinción de la dinastía local de los Arpade tiene como consecuencia el debilitamiento de las reivindicaciones específicamente húngaras con menoscabo de los nuevos monarcas Anjou que, pudiendo contar con parentelas dinásticas para conseguir sus propios objetivos, pueden prescindir

de tener debida cuenta de las exigencias magiares. Pero justamente a través de los matrimonios diplomáticos de los soberanos Anjou, el reino logra integrarse plenamente en el sistema político europeo. Los Anjou refuerzan notablemente el papel del Estado en el país. Con los últimos Arpade, en efecto, la nobleza se ha sobrepuesto al poder monárquico poniendo en peligro la unidad misma del Estado. En el curso del siglo XIII la sociedad ha comenzado a organizarse según un orden feudal, transfiriendo a los privados grandes recursos, que en el pasado pertenecían a la corona. En 1222 Andrés II (*ca.* 1176-1235, rey desde 1205) concede la Bula de Oro para ratificar los derechos constitucionales de la pequeña y grande nobleza húngara. Numerosos son los privilegios y las inmunidades de los que gozan el grupo de nobles magiares y el alto clero, entre los cuales el privilegio de la exención de impuestos. La bula marca el paso de aquella que ha sido una fuerte monarquía patriarcal a un dominio indisciplinado de los nobles. En los años del soberano niño Ladislao IV (1262-1290, rey desde 1272) se llega a una situación de completa anarquía en el país. A finales del siglo, los terratenientes han tomado las riendas del gobierno, mientras que los magnates mayores ejercen los cargos públicos como poderes privados.

Los derechos constitucionales de la nobleza

Al momento de la extinción de la familia, diversos pretendientes al trono pueden basar sus derechos en la línea femenina de descendencia de los Arpade. Carlos Roberto, sobrino de Carlos II de Nápoles (1252-1309, rey desde 1285) y María de Hungría (1257-1323), puede preciarse de mayores derechos. Pero se les oponen los partidarios de Wenceslao de Bohemia (1271-1305, rey desde 1278), yerno del último rey de la dinastía de los Arpade. Las resistencias de los magnates más poderosos a la elección de Carlos Roberto, en cuyo favor abogaron los legados pontificios, son vencidas y el rey Anjou es aclamado en 1308 como legítimo soberano de Hungría.

El fasto del periodo angevino
entre consolidación monárquica e ímpetu expansionista

Con los Anjou resurge el poder monárquico. Tanto Carlos Roberto como Luis favorecen las ciudades, el comercio, los estudios; se rodean de hombres devotos y tratan de disminuir el peso de las dietas; instauran una fuerza militar de primer orden, que hace posible una política exterior de gran aliento hacia Polonia, por un lado, y hacia el Adriático, por otro. Con Luis, Buda toma en 1361 el puesto de las precedentes residencias reales.

Carlos de Anjou somete cautelosamente a los magnates más fuertes que han fomentado la anarquía. Por su prudencia se da cuenta de la imposibilidad de regresar al viejo sistema de los Arpade y reforma el sistema en el sentido de lo nuevo en lugar de intentar un retorno al pasado. Asegura rentas adecuadas y posesiones ciertas, aunque

Nuevos proveimientos para el erario público

no sean extensas como las precedentes. Para favorecer el erario público sin agravar con su peso la presión fiscal, recurre a la política de repoblar Hungría mediante la inmigración. Con una nueva legislación minera favorece la explotación de las minas de oro húngaras, que son las más ricas de la Europa medieval tardía.

Luis I de Anjou retoma la política expansionista, favorecida por el hecho que el Imperio bizantino y el de los mongoles están en completa decadencia. Los únicos países que tienen alguna consistencia y fuerza son Polonia, Bohemia y Serbia. Por lo que se refiere a la primera, Luis, además de tener lazos de amistad y parentela, ya ha sido reconocido heredero al trono. Tiene, además, lazos personales con Carlos de Bohemia (1316-1378), futuro emperador. De ahí que se pueda mover porque considera que son seguros los confines septentrionales. Vuelve a someter, en primer lugar, a los señores croatas que se habían vuelto autónomos en la época de la anarquía. Reconquista, luego, Dalmacia, y también Ragusa debe reconocer la soberanía de Hungría. Procede sucesivamente a convertir en vasallos a los señores de Serbia septentrional. Venecia es derrotada por Hungría en la guerra de 1356-1358, y pierde numerosas ciudades dálmatas. El círculo de vasallos húngaros llega a Valaquia. Desde 1370 Luis obtiene también la corona de Polonia. Su hija Eduviges contrae nupcias con el príncipe Jagelón de Lituania, quien ha sido bautizado hace poco con el nombre de Ladislao (*ca.* 1351-1434). Jagelón, a su vez, se convierte en rey de Polonia. Su política de acumulación de más coronas en manos de una única personalidad anticipa aquella que será la política de los Habsburgo en la Edad Moderna. El relieve internacional de Luis es tal que a él se dirige, visitándolo personalmente, el emperador de Bizancio Juan V Paleólogo (1332-1391, emperador de 1341 a 1376 y a partir de 1379), para pedirle que abogue ante las potencias occidentales en favor de la defensa contra el avance de los turcos. Luis trata de realizar un plan también más ambicioso: unir los tronos napolitano y húngaro creando un vasto dominio angevino que vaya de Nápoles a Polonia. Por este motivo, alrededor de 1350, a consecuencia de su intervención militar orientada a castigar el homicidio de su hermano Andrés (1327-1345, rey de Nápoles desde 1344), príncipe de Salerno, ocupa brevemente Nápoles. El malogrado apoyo a tal plan por parte del emperador Carlos IV, del papado y de Francia, lo constriñe a retirarse, haciendo fracasar su proyecto.

Anticipación de los Habsburgo

También desde el punto de vista interno, Luis consigue resultados considerables. Sus dotes y su carisma le aseguran una autoridad indiscutida, tanto que no se presenta ningún signo de rebelión en el curso de su reinado por parte de los mismos magnates renuentes. Por otra parte, el soberano introduce y pone en boga a gran escala la moda caballeresca, volviendo gentiles las maneras y dulces las relaciones sociales. En esta fase de su historia medieval Hungría adopta formas de vida decididamente occidentales.

Pero con la muerte de Luis en 1382 el sistema pone en evidencia sus frágiles bases, disolviéndose rápidamente. Además, el núcleo central de sus dominios entra en crisis a causa de las luchas internas entre Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, emperador desde 1433), marido de la reina María, heredera al trono, y sus adversarios en su patria y entre los países vecinos. La crisis estalla, por lo demás, en un momento difícil, mientras los otomanos avanzan en la península de los Balcanes, sometiendo a todos los Estados cristianos.

Véase también
Historia "Polonia", p. 145; "El gran ducado de Lituania", p. 152; "El kanato de la Horda de Oro", p. 163; "El Imperio bizantino y la dinastía paleóloga. Ocaso y guerras civiles", p. 168.

EL GRAN DUCADO DE LITUANIA

Giulio Sodano

El ocaso de la Horda de Oro tiene como una de sus consecuencias la aparición de la potencia del gran ducado de Lituania. Lituania es el último reino pagano de Europa. La presión de las órdenes de los Caballeros Teutones y de Livonia lleva a los señores lituanos a unirse bajo una única autoridad y a buscar un gran aliado. En el curso del siglo XIV se apoderan de la parte occidental y meridional del principado de Kiev. En 1346 la clase dirigente lituana se convierte al catolicismo, uniéndose a Polonia.

La unificación del gran duque de Lituania

El ocaso político de la Horda de Oro en la segunda mitad del Trescientos tiene como una de sus consecuencias en la vastísima área oriental de Europa la aparición de la potencia del gran ducado de Lituania. Los lituanos, en efecto, se establecen en el vacío de poder que se ha generado entre los nómadas y los eslavos orientales. Lituania no es un reino cristiano; los lituanos del Medievo tardío son los últimos paganos de Europa. Su presencia misma justifica la existencia de la Orden Teutónica. Han escapado a los Caballeros Teutones y a la conquista mongola, porque estaban protegidos por las inmensas forestas bálticas y son gobernados por príncipes guerreros que entrevén en la disgregación del principado de Kiev una enorme oportunidad de expansión. Lituania tiene una primera fase de expansión con Mindaugas, pero inmediatamente después entra en decadencia. A finales del siglo XIII, la presión de las

órdenes de los Caballeros Teutones y de Livonia lleva a los señores lituanos a unirse bajo una única autoridad. Mientras Moscú consolida su dominio sobre las partes septentrionales y orientales del principado de Kiev, los lituanos comienzan a apoderarse de la parte occidental y meridional.

En el curso del siglo XIV surgen tres grandes jefes: el gran duque Gediminas (?-1341, rey desde 1316), su hijo Algirdas (?-1377) y Jogaila (*ca.* 1351-1434, rey de Polonia desde 1386), quien con el nombre de Ladislao Jagelón inaugura la unión histórica con Polonia. En los últimos decenios del siglo precedente y en los primeros del Trescientos, los lituanos se limitan a realizar correrías, luego a recaudar tributos, finalmente comienzan a construir castillos. El carácter belicoso de los lituanos tiene su origen en una larga fase de actividad predatoria y guerras de agresión verdaderas y propiamente dichas, pero ahora contribuye también un fuerte espíritu de venganza nutrido por las poblaciones que han huido de Prusia. Gediminas, verdadero fundador de la potencia lituana, acoge en efecto a los numerosos refugiados que provienen de Prusia, porque han sido ahuyentados por los Caballeros Teutones. Se establece, luego, en la nueva capital Vilna. Gediminas intuye la importancia que tiene una alianza con los polacos, en cuanto ellos también tienen como enemigos a los Caballeros Teutones. Celebra luego un primer pacto con Ladislao (*ca.* 1259-1333, rey desde 1320) mediante un matrimonio: su hija Aldina se casa con el hijo de Ladislao, Casimiro (1310-1370, rey desde 1333). Luego, los lituanos conquistan la Rutenia blanca (Bielorrusia) y en 1349 se reparten con los polacos la Rutenia roja (la Galicia de los Cárpatos). Kiev es conquistada en 1362 después de que Algirdas destroza el dominio mongol en la batalla de Agua Azul en el Dnieper y en 1375 conquista Polock. Asedia Moscú tres veces (1368, 1370, 1372), sin lograr derrotarla. Pero a los éxitos obtenidos en el frente occidental y meridional sirven de contrapeso los graves problemas en la parte septentrional, debidos a las presiones de los Caballeros Teutones. La orden, con la conquista de Estonia en 1346, está en su máximo poder y acosa con violencia a los lituanos.

La nueva capital Vilna

A finales del siglo, Lituania se extiende del Mar Báltico al Mar Negro. El enorme crecimiento del gran ducado hace de los mismos lituanos una minoría dentro de sus dominios. Los eslavos orientales, con su superioridad numérica y cultural, caracterizan tanto al gran ducado, que el ruso blanco se convierte en la lengua oficial de la cancillería lituana y en esta lengua se redacta el "código lituano".

La conversión al catolicismo

Un gran giro posterior ocurre en 1386, cuando la clase dirigente lituana se convierte al catolicismo, mientras que la mayor parte de la población de Rutenia y Ucrania es eslavo-ortodoxa. La conversión de Lituania ocurre después de décadas de titubeos entre la Iglesia latina y la ortodoxa. Algirdas, con

la prospectiva de su conversión, sigue una política de equilibrio, halagando tanto a Aviñón como a Constantinopla. En la década de 1370 parece inclinarse por la Iglesia ortodoxa, porque su elección le permitiría suplantar a Moscú como punto de referencia de los eslavos ortodoxos. En 1375 convence al patriarca de Constantinopla a que nombre un metropolita de "Kiev, Rusia y Lituania" en oposición al metropolita más antiguo de "Kiev y toda Rusia", controlado por Moscú. También su hijo Jogaila parece favorable a la Iglesia ortodoxa y en 1382 se acerca a Moscú, mientras el primo rival hace acuerdos con los Caballeros Teutones, lo que provoca una breve pero profunda guerra intestina. Poco después de 1384, Juliana de Tver, la madre cristiana de Jogaila, estipula un tratado provisional según el cual Jogaila es prometido a una princesa moscovita y se plantea la conversión de Lituania al cristianismo ortodoxo. El proyecto no prospera, probablemente a causa de la destrucción de Moscú por obra de los tártaros, lo que vuelve poco atractiva la alianza. Se tiene, por el contrario, un vuelco imprevisto e inesperado en la unión con la Polonia católica. Las presiones de los Caballeros Teutones, en efecto, vuelven cada vez más indispensable un acercamiento posterior a Polonia, replanteando a finales del siglo la primera alianza entre Gediminas y Ladislao. En 1385, el Tratado de Kreva establece la conversión de los lituanos al catolicismo y la unión con Polonia. Jogaila es bautizado en Cracovia el 15 de febrero de 1386 y recibe el nombre cristiano de Ladislao. Tres días después se casa con Eduviges (1372-1399, reina desde 1384), hija de Luis de Hungría, la cual tiene 12 años. El 4 de marzo es coronado rey de Polonia. Nace la doble monarquía, que se convierte en el Estado más fuerte en esta parte del continente y en potencia hegemónica de Europa oriental. Del siglo XIV al XV la base de la potencia de los príncipes lituanos está constituida por la Rusia Blanca y por Ucrania.

El metropolita de Lituania

Ladislao procede luego a la conversión de los lituanos, dando vida también a una jerarquía eclesiástica en cuyo vértice es colocado el obispo de Vilna. La cristianización no es una operación fácil. Muchos lituanos, especialmente en las zonas internas del país, siguen siendo fieramente paganos, mientras los rusos permanecen sólidamente ligados a la Iglesia ortodoxa.

El virreinato de Vitautas

No faltan luego motivos de tensiones internas, suscitadas en este caso por Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, emperador desde 1433). Ladislao, camino de Polonia, ha dejado gobernar a su hermano Skirgaila (1352-1396), contra quien Segismundo suscita la rebelión de Vitautas (1350-1430), valeroso soldado descendiente del rey Gediminas, particularmente amado por los lituanos. Su revuelta echa por tierra el gobierno del hermano de Ladislao, quien es constreñido a nombrar a Vitautas como su virrey. En ese punto,

después de haber reprimido la rebelión suscitada por él mismo, Vitautas considera que ha llegado el momento de proclamarse él mismo soberano de Lituania, tratando de tener un gran éxito militar con el cual lanzarse a la conquista del poder. Piensa aprovechar la ocasión infligiendo una dura derrota a los tártaros y organiza un gran ejército de soldados lituanos, rusos y polacos. Pero la batalla en las riberas del río Vorskla tiene un resultado negativo y perecen en ella muchos príncipes lituanos y rusos, lo que significa que la expansión lituana ha llegado a su máximo límite. Vitautas redimensiona sus proyectos políticos y comprende que es hora de proceder de común acuerdo con su primo Ladislao. En el congreso de Vilna de 1401 Vitautas es nombrado gran príncipe de Lituania a condición de que a su muerte Lituania regrese a la rama de los Jagelón de Cracovia, descendientes de Ladislao. Los polacos, a su vez, se empeñan en elegir a los sucesores de Ladislao, teniendo debida consideración de la voluntad de los lituanos. Es éste el primero de los acuerdos que tienden a hacer de Polonia y Lituania efectivamente Estados unificados al menos en la política internacional y que dará como fruto más importante la lucha contra el enemigo común que son los Caballeros Teutones, quienes, en efecto, sufrirán en los inicios del siglo XV una durísima derrota en Tannenberg a manos del ejército lituano-polaco.

El acuerdo con Ladislao

Véase también
Historia "Polonia", p. 145; "El kanato de la Horda de Oro", p. 163.

LA PENÍNSULA DE LOS BALCANES

FABRIZIO MASTROMARTINO

El saqueo de Bizancio descompone el incierto rompecabezas en que se había convertido la península balcánica. El vacío de poder pronto fue llenado por el ascenso de las dinastías búlgara y serbia, que asumen una indiscutida hegemonía en la región. La supremacía conquistada a duras penas por la Gran Serbia de Esteban Dušan muestra súbitamente su carácter efímero. El avance irresistible de las huestes otomanas compromete la independencia de la península entera en los últimos decenios del siglo XIV.

EL COLAPSO DEL IMPERIO DE ORIENTE

La devastación y el saqueo de la antigua ciudad de Bizancio llevada a cabo en 1204 por los cruzados de Occidente alteran sensiblemente el ya incierto

equilibrio de la península balcánica. El colapso del Imperio de Oriente, cuya autoridad será restablecida sólo más de medio siglo después por Miguel VIII Paleólogo (1224-1282), remueve definitivamente toda influencia imperial del cuadro de la articulación política de la región.

La no siempre luminosa herencia de Bizancio, que desde siglos ejercía el papel de guía de los pueblos de la península, es recogida ahora por las potencias limítrofes, en particular por Venecia y el reino de Hungría. Pero ambas potencias no están en condiciones de evitar el desmembramiento de la región en numerosas configuraciones de Estado locales. Pero sobre todo no pueden impedir el progresivo fortalecimiento de los principados balcánicos, consecuencia del ascenso de las dinastías serbia y búlgara, Nemanjić y Asen.

Auge y ocaso del reino búlgaro

En 1204 el soberano búlgaro Kaloyan (1168-1207, rey desde 1197) es coronado emperador por Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) en la capital Tárnovo, que a partir de entonces se convertirá en un centro cultural y artístico de rara riqueza. Kaloyan invierte los recursos del propio imperio renovado, el así llamado Segundo Imperio búlgaro, en la contienda por conquistar Bizancio y los territorios que antes le estaban sujetos, caídos, como consecuencia del saqueo de la capital, en un profundo estado de anarquía y miseria. Exaltado por la victoria conseguida contra Balduino I (1171-*ca.* 1205, emperador desde 1204) en 1205 en Adrianópolis, persigue audazmente sus ambiciones, acabando por debilitar el reino (ya puesto a prueba por los exorbitantes gastos militares), que a su muerte sacuden ásperas luchas por la sucesión y la difusión del movimiento bogomilo, que ya había sido condenado como herético por el Concilio de Tárnovo de 1211.

Luchas de sucesión

Quien vuelve a levantar la suerte del reino es Juan II Asen (?-1241), que finalmente hace realidad las aspiraciones expansionistas de su predecesor, extendiendo los confines del reino hasta Macedonia central y meridional y a partes de Albania. Es el periodo de máximo fulgor del Imperio búlgaro, cuya hegemonía en gran parte de la península balcánica sobrevive, sin embargo, sólo pocos años a la muerte de Juan. Las devastadoras incursiones mongolas entre 1241 y 1242 y la extinción en 1257 de la dinastía reinante hacen, a consecuencia de las incesantes luchas por la sucesión, que el imperio se haga añicos en innumerables señoríos locales.

La construcción de la Gran Serbia

La distancia de las regiones serbias del teatro en que se desarrolla la contienda por conquistar Bizancio y sus territorios, no menos que la posición periférica

que el reino asume inicialmente con respecto al vacío de poder que se crea al colapsar el imperio, permiten al joven principado serbio superar sin dificultad un largo periodo de inestabilidad a consecuencia de la abdicación de Esteban Nemanjić (1117-1199) en los umbrales del Trescientos.

El proceso de consolidación de la organización del reino es llevado gradualmente a su cabal cumplimiento antes de concluir el siglo. Esteban II (1176-1228) es coronado rey de Serbia y de Dalmacia por Honorio III (?-1226, papa desde 1216) ya en 1217. La extensión de los confines del reino hacia Macedonia y Albania consolida el poder serbio en la región, en cuya capital se convierte Skopie a partir de 1282. Esteban Uroš II (1253-1321) amplía posteriormente los territorios del reino, anexando parte de Bosnia y la costa adriática albanesa entera en los decenios que están a caballo entre el Trescientos y el Cuatrocientos. Decisiva para la definitiva afirmación de Serbia es la victoria sobre los ejércitos búlgaros (que hasta ese momento habían amenazado la hegemonía del reino en la península) en 1330 en Velbazhd, conquistada gracias al formidable desarrollo de la industria minera, fuente de riqueza económica y recurso inagotable para la formación de un ejército mercenario eficiente.

Hasta el Adriático

Una vez liberada de la agobiante presencia de los búlgaros, por lo demás divididos a causa de perdurables conflictos internos entre los potentados locales, el poderío de Serbia alcanza su ápice en el segundo cuarto del siglo. Esteban Dušan (*ca.* 1308-1355) completa la conquista de Macedonia y anexiona las regiones griegas de Tesalia, Epiro y del actual Montenegro. Coronado emperador en 1346 en Skopie, Esteban hace públicas sus propias ambiciones imperialistas de conquistar Bizancio, ciudad ante la cual muestra un orgulloso respeto, emanando en 1349 un código de leyes en el cual funde la gran tradición jurídica del Imperio de Oriente con las costumbres del pueblo serbio.

Hacia Bizancio

El fulgurante ascenso de la Gran Serbia, sin embargo, se encamina muy pronto al término de su parábola. El reino se disgrega a la muerte de Esteban y se hace añicos en tantos señoríos, independientes unos de otros, según los intereses particularistas de la alta aristocracia del principado. De la disgregación política de la región trata de aprovecharse el pequeño reino de Bosnia, autónomo desde 1180. En la primera mitad de siglo XIV, bajo la regencia de Esteban II Kotromanic (?-1353), había conseguido importantes conquistas territoriales, financiadas mediante los proveimientos de la industria minera, que en aquél periodo experimentaba un gran desarrollo también en Bosnia. Con la disolución de la supremacía serbia en la península, el sucesor de Esteban, Tvrtko I (1338-1391), extiende los confines del reino, englobando parte de Serbia, Croacia y Dalmacia. La unificación entre estos territorios, sin embargo, es impedida por la muerte del soberano y sobre todo por el irresistible avance otomano en la península.

La conquista turca de la península balcánica

Con la conquista turca, que se concluye en un arco de pocos decenios, "se imponen a los pueblos balcánicos, una vez más desde el exterior, las formas de una organización política unitaria, constriñéndolos a subordinar de nuevo sus intereses particulares a una estrecha unidad imperial preconstituida" (Edgar Hosch, *Storia dei Paesi balcanici* [Historia de los países balcánicos], 2005). La rápida conquista otomana es favorecida por el derrumbe de Serbia y por la inconsistencia extrema de la autoridad bizantina. Cuando los turcos traspasan el estrecho de los Dardanelos y ponen pie en Europa, conquistando Galípolis en 1354, nada puede detener su avance en los decenios sucesivos, pues jamás encuentran obstáculos serios a su paso.

Entre 1361 y 1362, los turcos ocupan Tracia y Adrianópolis, adonde Murad I (*ca.* 1326-1389) transfiere la capital del imperio. Un primer intento de resistencia por parte de los pueblos balcánicos, serbios y búlgaros, organizados bajo la dirección de Vukashin (*ca.* 1320-*ca.* 1371), príncipe de los territorios serbios meridionales, es arrollado a lo largo de la línea del río Mariza diez años más tarde, permitiendo que los turcos sometan también Macedonia a su autoridad. Un último esfuerzo conjunto de los pueblos balcánicos contra el invasor turco se consuma sin éxito en 1389 en la legendaria batalla de Kosovo Polje (literalmente "Planicie de los Mirlos"): aquí, una amplia alianza, compuesta por búlgaros, bosnios, albaneses y serbios, es derrotada, minando definitivamente las esperanzas de reconquistar los Balcanes de manos del sultán Murad, que pierde la vida en el curso de la batalla.

La derrota en la "Planicie de los Mirlos"

Decisiva para la derrota de Kosovo Polje es la rendición del reino búlgaro, que un año antes de la batalla subleva a los turcos desde otro frente militar gravoso, a los otomanos. La capital del Segundo Imperio búlgaro cae en manos del sultán en 1393, abriendo el camino a la conquista de Nicópolis en 1396, que marca el fracaso de la cruzada organizada por Segismundo I de Hungría (1368-1437, emperador desde 1433). En la primera mitad del siglo XV caerá la península balcánica entera, región por región, bajo el yugo de la Media Luna, que ocupará en 1453 también Constantinopla, la antigua capital del Imperio de Oriente.

Véase también

Historia "El Imperio bizantino y la dinastía paleóloga. Ocaso y guerras civiles", p. 168.

LOS PRINCIPADOS RUSOS

GIULIO SODANO

La invasión de los mongoles separa de Europa a los rusos. Durante dos siglos una parte de Rusia se vuelve provincia de un Imperio asiático, mientras que la otra está sometida a continuas correrías y tributos. En el siglo XIV *la zona nororiental comienza a dar señales de recuperación. La rivalidad entre Tver y Moscú termina afianzando a la segunda, también gracias a sus alianzas estratégicas con los mongoles. En 1364 los príncipes de Moscú se precian del título hereditario de "Gran Príncipe" de Vladímir y comienzan a tratar de hacer realidad el proyecto de unificación de todos los rusos.*

LAS DIFERENCIACIONES REGIONALES

En los albores del siglo XIII se acentúan en Rusia las diferenciaciones regionales, que anticipan las diversidades de la Edad Moderna. Kiev, a consecuencia de los saqueos de 1169 y 1203, pierde su papel dominante, lo que favorece a otras metrópolis regionales, en particular a la ciudad septentrional de Vladímir. Con todo, Kiev sigue siendo el centro cultural de la Iglesia ruso-ortodoxa, no menos que un gran emporio, al menos hasta la irrupción de los mongoles.

Las regiones sudoccidentales de Ucrania y de Galicia de los Cárpatos forman el principado de Galik y constituyen desde siempre la puerta a Occidente a través de las vías terrestres que van a Cracovia y Regensburgo y las vías fluviales que llegan hasta Danzig. La influencia occidental se puede encontrar en la arquitectura románica y en la expresión de las formas del poder, con una aristocracia latifundista que limita la influencia de los principados. Polonia y Hungría son los socios y los antagonistas de esta región, tanto que la dinastía húngara de los Arpade posee de 1216 a 1234 el principado de Galik como prerrogativa de los segundogénitos. En 1241, en el curso de la invasión mongola, el príncipe Danilo (soberano de 1221 a 1264) solicita la ayuda de Europa occidental. Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) toma a Danilo bajo su protección con el título de *Rex Russiae* y hace que lo corone un legado suyo en 1254. Pero de esta política Ucrania saca pocas ventajas y el único efecto es el nacimiento de los ucranianos uniatas. Danilo debe concluir sucesivamente pactos con los mongoles y participar como vasallo en sus expediciones.

La Rusia del noreste se extiende a lo largo del curso superior del Volga. El centro de la región es Rostov-Súzdal, sustituida luego como residencia de los príncipes de Vladímir que, a su vez, durante el periodo mongol, cede este

papel a Moscú, la cual es reconstruida después de haber sido arrasada hasta el suelo. El suelo fértil hace que la región florezca económicamente. Nóvgorod ve en la primera parte del siglo que su autonomía se redimensiona a causa de su dependencia de los suministros de grano, que llega a través de las vías controladas por los príncipes de Vladímir. Contrariamente a lo que sucede en el principado de Galik, en esta región es más fuerte y precoz la tendencia al poder absoluto de los príncipes, cuya intención es limitar la influencia de la aristocracia inmobiliaria.

La reconstrucción de Moscú

La invasión mongola

A inicios del siglo XIII Europa oriental es tomada por asalto por los invasores de estirpe mongola. Justamente en los umbrales del Medievo tardío una catástrofe arrolla a Rusia entera. El Imperio mongol de Asia se expande en todas direcciones, arrollando primero a los pueblos nómadas de las estepas y luego extendiéndose hacia las planicies meridionales. En 1207 Jochi (1185-*ca.* 1227), hijo mayor de Gengis Kan (1167-1227), somete Siberia, y en 1223 un cuerpo militar ruso y cumano es destruido por los mongoles en la batalla del río Kalka. Entre 1236 y 1237 Batú Kan (*ca.* 1205-1255), sobrino de Gengis, atraviesa de nuevo los Urales. Entre 1238 y 1241 conquista Rusia a partir del principado sudoriental de Riazán, asediando y expugnando las ciudades gracias al auxilio de técnicos chinos. Arrasa Moscú hasta el suelo y en 1240 asedia Kiev, conquistándola y destruyéndola. Los príncipes rusos, profundamente divididos entre sí, no logran organizar una defensa común, por lo que los mongoles deben enfrentar sólo ejércitos de dimensiones reducidas. Todas las ciudades son incendiadas y los habitantes masacrados. Nóvgorod escapa a la destrucción exclusivamente porque el intenso invierno de 1238 impide la conquista. Sólo las aldeas escondidas en los bosques se salvan de la devastación. Las expediciones llevadas a cabo entre 1236 y 1241 conducen a la conquista de Rusia meridional. Batú Kan se establece en el Volga medio, poniendo su capital en Sarái, en la actual ciudad de Astracán, y ejerciendo sobre los territorios rusos una soberanía fundada en la recaudación de tributos periódicos.

La conquista de Rusia

Justamente en los años de la invasión mongola Alejandro Nevski (1220-1263), príncipe de Vladímir y Nóvgorod, rechaza la propuesta de batirse contra los mongoles bajo el mando del papado. La Cruzada latina de 1204 y la expansión germánica en el Báltico han creado entre los griegos y los rusos un fuerte resentimiento hacia los occidentales. Por otra parte, Nevski piensa que ponerse al mando de una alianza occidental antimongola haría de Rusia un campo de batalla entre Europa y Asia. Elige, entonces, someterse a los mongoles y defenderse de Occidente. Combate, luego, contra los suecos en el Neva (batalla del río Neva) en 1240 y en 1241 contra la Orden Teutónica sobre los

hielos del lago Peipus. Nevski espera una política de tolerancia religiosa de parte de los mongoles, convencido de que el cristianismo nestoriano difundido entre ellos sustituiría al islamismo. Pero las previsiones de Nevski son equivocadas. El cristianismo no se difunde de ninguna manera entre los mongoles y las invasiones transforman los rasgos característicos de Europa occidental.

Durante casi dos siglos los mongoles separan a Rusia de Europa, arrojándola a la miseria y al retraso, destruyendo sus estructuras políticas. El siglo XIII representa para los eslavos orientales una catástrofe, un siglo oscuro. En efecto, junto con la población de las ciudades desaparecen las actividades manufactureras de alto valor tecnológico, como la orfebrería, la platería y la tejeduría de prestigio. Entre el Volga y el Don se asienta, por el contrario, una población asiática que constituye la base moderna de la actual población tártara. Los tártaros fundan un Estado floreciente, la Horda de Oro, que durante siglos vive de las incursiones. Sólo el centro de Rusia occidental, de Nóvgorod a Galik, permanece fuera del dominio tártaro y prosigue su desarrollo, mediante intercambios comerciales con Occidente. Pero también los principados de esta Rusia independiente pagan a menudo pesados tributos y padecen las correrías. Por el contrario, los principados orientales de Rusia se vuelven vasallos directos de la Horda de Oro. Son gobernados con dureza, igual que los otros territorios del Imperio mongol. Rusia es reducida a ser una provincia occidental de un imperio asiático y sólo los contactos eclesiásticos con Constantinopla y los intercambios comerciales con el Báltico la unen a Europa. Los príncipes son convocados a intervalos regulares al campamento del kan y obligados a caminar entre dos hileras de fuego, a detenerse bajo el yugo y constreñidos a postrarse. Los tributos se pagan a los gobernadores mongoles presentes en el territorio. Los mongoles pretenden 10% de todos los bienes, hombres y cosas.

La separación de Europa

Nacimiento de la potencia de Moscú

En el siglo XIV, en la Rusia nororiental de los principados de Tver, Moscú y Vladímir, las pérdidas humanas, causadas por las invasiones de los mongoles, son compensadas rápidamente por la inmigración. La agricultura se recupera, pese a que no presenta las condiciones favorables de fertilidad y clima que tiene la región meridional. La epidemia de peste, por otro lado, es menos devastadora que en el resto de Europa, sea por la menor densidad de población, sea por el clima poco favorable al contagio.

La lucha por la supremacía en la parte septentrional de Rusia es escenario del enfrentamiento entre los príncipes de Tver y Moscú. Pero son los mongoles quienes deciden de hecho cuál ruríkida debe volverse gran príncipe de Vladímir y, por lo tanto, sumo exactor por cuenta de ellos. La posición de exactor garantiza fuerza militar y riqueza. Mientras los príncipes de Tver son

más apasionadamente antitártaros, padeciendo castigos devastadores, los príncipes de Moscú, mezclando valentía y deslealtad, tienen en la mira una línea política de alianza con los mongoles que les permite obtener una posición de supremacía sobre los otros señores de la región. Cautivando al kan de la Horda de Oro, obtienen permiso para actuar como jefes exactores en nombre de los mismos mongoles. Iván I Kalitá (*ca.* 1284-1341, soberano desde 1301), recaudando tributos para los tártaros, acumula una riqueza enorme. En 1327 ayuda a los mongoles a derrotar la rebelión de la ciudad de Tver, devastando a la ciudad rival de Moscú. Los otros pequeños principados ceden poco a poco a Moscú sus derechos políticos y sus territorios. En 1364 los príncipes de Moscú se precian del derecho hereditario de gran príncipe de Vladímir. Inicia, pues, la "reunificación de las tierras rusas" que los príncipes de Moscú sienten que es su misión.

El enfrentamiento entre los príncipes de Tver y Moscú

Moscovia es un Estado patrimonial, en el que el príncipe trata a los súbditos y sus propiedades completamente a su arbitrio. El control de los recursos de los principados refuerza la hegemonía moscovita. Entre 1380 y 1382, el príncipe Dmitri Donskói (1350-1389, gran príncipe de Moscú desde 1362) considera que ha llegado el momento de desafiar abiertamente a los mongoles. La Horda de Oro, en efecto, está atravesada por fuertes tendencias centrífugas. En la segunda mitad del siglo, numerosos conflictos la debilitan, sea respecto de la creciente potencia polaco-lituana (Kiev se vuelve lituana en 1363), sea respecto de Tamerlán (1336-1405), que desbarata a los ejércitos tártaros en 1395, provocando su completa crisis. Los moscovitas deciden lanzar una ofensiva contra los tártaros y el 8 de septiembre de 1380 obtienen una victoria extraordinaria en Kulikovo. Pero dos años después se desata la venganza de los mongoles, que incendian Moscú. A finales del siglo XIV es evidente que los moscovitas, si bien siguen siendo todavía vasallos de la Horda de Oro, se han vuelto los más poderosos de la región.

La victoria de Kulikovo sobre los tártaros

La Iglesia rusa en la época de los mongoles

La Iglesia ortodoxa es la única institución que resiste el choque de los mongoles y en el curso de los siglos XIII y XIV constituye la única fuerza que está en condiciones de ser cimiento y mantener en vida la unidad de los rusos. En particular, el monaquismo es el que impide que Rusia se transforme en una sociedad asiática. Precisamente gracias a esta función que desempeña durante dos siglos, la Iglesia ortodoxa tiene una fuerte capacidad de penetración en el ámbito de la sociedad rusa, que se vuelve profundamente clerical. Con la destrucción de Kiev en 1240, el metropolita huye al norte. En 1299, Máximo (metropolita de Kiev, de Vladímir y de toda Rusia, de 1283 a 1305) elige Vladímir como residencia propia. Con el estallido

La Iglesia ortodoxa sostiene a Moscú

de la rivalidad entre Tver y Moscú, la Iglesia ortodoxa toma partido por Moscú. Los príncipes de Moscú, a partir de Iván I Kalitá, son efectivamente muy generosos con el clero y a cambio reciben el apoyo de las jerarquías eclesiásticas, que a su vez irradian su carisma religioso sobre el poder político de los príncipes. En 1328, el metropolita Pedro I (?-1336) se establece en Moscú, donde será sepultado en 1336 en el interior del Kremlin y proclamado sucesivamente santo patrono de la ciudad.

Véase también
Historia "El kanato de la Horda de Oro", p. 163.

EL KANATO DE LA HORDA DE ORO

MARIE FRANCINE FAVEREAU

La Horda de Oro es un Estado, nacido del Imperio mongol, que se vuelve independiente en la segunda mitad del siglo XIII. En esa época la Horda de Oro alcanza su máxima expansión, abarcando la Bulgaria del Danubio, la península de Crimea, el Cáucaso, los principados rusos, el valle del Volga, la Siberia meridional y las estepas del oeste de Kazajistán. El corazón del Estado se encuentra en el valle del Volga, que sigue siendo la tierra de predilección de la dinastía dominante de los kanes hasta la conquista rusa, acaecida hacia 1550.

UN ESTADO NACIDO DEL IMPERIO MONGOL

Gengis Kan y la "conquista del mundo"

A finales del siglo XII un jefe mongol llamado Gengis Kan (1167-1227), "el emperador universal", logra unir bajo una sola bandera a los clanes nómadas turcos, a los mongoles de las regiones del Altái (Siberia meridional) y del lago Baikal. Lanza a sus guerreros a la conquista del "mundo", es decir, la China del norte, el Asia central y el noreste de Persia. A su muerte, en 1227, el imperio se extiende desde el Mar de China hasta el Mar Caspio. La historiografía, constituida principalmente por fuentes extranjeras que se vuelven portavoces de las lamentaciones de los pueblos vencidos, ha puesto a menudo el acento sobre los aspectos devastadores de las campañas mongolas. Sin embargo, esta gran ruptura es el origen de mutaciones que cambian el mapa político de Asia en el siglo XIII y abren el camino a un islam renovado, investido por las nuevas civilizaciones que han brotado bajo la égida de los mongoles y los turcos.

Entre los Estados nacidos de la conquista, el kanato de la Horda de Oro muestra rápidamente su independencia. Situado entre el Danubio y el Irtish, dista cerca de 4 000 kilómetros del corazón del Imperio mongol (Karakórum en Mongolia y, luego, Beijing en China). Según la tradición —la cual impone que el hijo mayor reciba las tierras más alejadas del patrimonio paterno—, Gengis Kan habría concedido a su primogénito, Jochi (*ca.* 1185-1227), la renta *(ulus)* de todos los territorios efectivamente conquistados y potencialmente susceptibles de ocupación al este del río Irtish: de ahí que la Horda de Oro sea el ala occidental del Imperio mongol. La totalidad de sus territorios es adquirida en dos series de campañas: la primera, durante la época de Gengis Kan, es conducida por Jochi; la segunda, en el tiempo de su sucesor, el Gran Kan Ogodai (1186-1241), por Batú (*ca.* 1205-1255), hijo de Jochi.

De esta manera, la formación de la Horda de Oro está ligada a un solo linaje dinástico, la descendencia de Jochi. A partir del reinado de Batú, la Horda de Oro alcanza su máxima expansión, abarcando la Bulgaria del Danubio, la península de Crimea, el Cáucaso, los principados rusos, el valle del Volga, la Siberia meridional hasta el río Irtish y las estepas occidentales de Kazajistán hasta el río Sir Daria. En la época de Batú, además, el corazón del Estado se transfiere definitivamente de Corasmia al valle del Volga, que se convierte en la tierra predilecta de la dinastía dominante; los territorios restantes se reparten entre los varones de la familia reinante. El soberano, llamado kan, no es considerado un detentador del poder absoluto, sino más bien un *primus inter pares*. No obstante una autoridad parcelada y una presencia intermitente de los representantes del poder en algunas regiones, la influencia de los kanes continúa pesando sobre la mayor parte de estos territorios hasta la segunda mitad del siglo XV. La Corasmia y el Cáucaso, además, dos regiones muy codiciadas por su estratégica posición comercial, son objeto de contienda entre los Estados mongoles vecinos (Ilkanato y Chagatai), para ser perdidas definitivamente a inicios del siglo XV.

La descendencia de los Jochi

Una formación original, turco-mongola y musulmana, del Estado

Los kanes, que se consideran la vanguardia europea del imperio, imponen rápidamente sus propias miras políticas. En torno a 1250 eligen el islam, haciendo de la Horda de Oro el primer Estado musulmán del Imperio mongol. La organización administrativa se basa en una cancillería de lengua turca, retomando así prácticas muy antiguas (especialmente *uigur*) y adquiriendo una posición original frente a todos los otros poderes del mundo musulmán que muestran una predilección por el persa y el árabe. El Estado así formado conoce una considerable longevidad (casi tres siglos: de 1250 a *ca.* 1550), sobre todo comparándolo con las otras organizaciones de los Estados

Longevidad del Estado

del Imperio mongol: los soberanos ilkanidas de Persia desaparecen en la primera mitad del siglo XIV, los Gran Kan, fundadores de la dinastía Yuan de China, son apartados del trono en 1368 y los Chagatai se someten a la autoridad de Tamerlán (1336-1405) en Asia central a inicios del siglo XV.

Estabilidad política

No obstante periodos de graves desórdenes políticos —en particular en la segunda mitad del siglo XV, cuando la clase dirigente es diezmada por la peste negra—, los kanes de la Horda de Oro gozan de una cierta estabilidad política: el linaje principal, descendiente de Batú, nieto de Gengis Kan, permanece en el poder hasta 1360; otra rama dinástica, que se remonta a Tuq-timur, hijo de Jochi, le sucede a finales del siglo XV, permaneciendo en el poder por más de un centenar de años. Esta relativa estabilidad permite a los kanes dirigir proyectos políticos y económicos de larga duración. Demuestran que tienen la misma perseverancia en la conducción de los asuntos exteriores, nutriendo relaciones diplomáticas con los sultanes mamelucos de Egipto y Siria por más de 200 años. Los kanes están particularmente atentos al desarrollo del comercio y del artesanado, favoreciendo así el surgimiento de una cultura original que asocia el arte y las destrezas y habilidades de los artesanos eslavos, persas, turcos, italianos, etc. La riqueza de esta cultura es visible en el alto nivel de la hechura de las numerosas piezas de orfebrería, en el labrado del metal para espadas, hebillas, espejos, y de la cerámica, muestras de todo ello han sido encontradas en Crimea y en el valle del Volga.

Aunque son nómadas, los kanes alientan el asentamiento de los sedentarios y la urbanización de la zona central del Estado. En esta perspectiva estipulan acuerdos con los genoveses y los venecianos para la creación de ciudades mercantiles en Crimea, y con el sultanato de Egipto y Siria a los que la Horda de Oro aporta esclavos guerreros de élite, los famosos mamelucos. A la vez que favorecen la libre circulación de los mercaderes, de los correos postales a caballo *(yam)* y de los embajadores, y se presentan como protectores de los literatos y hombres religiosos.

Tres siglos de historia

La Horda de Oro no es un conglomerado de tribus, ni un conjunto de ciudades y burgos, y ni siquiera un complejo de territorios bajo la autoridad de un jefe. Es un Estado que se desarrolla durante tres siglos y del que se han encontrado algunas actas oficiales (actas jurídicas y cartas credenciales diplomáticas), testimonio de su papel activo en el mundo hasta el siglo XV y de su capacidad de dominar las culturas turco-mongola e islámica. Sin embargo, si bien se disciernen elementos de continuidad en las políticas seguidas por los kanes, debe ponerse de relieve que el Estado conoce, durante esos tres siglos de historia, cambios notables.

En el siglo XIII, la Horda de Oro, con su estructura administrativa heredada de Bólgar (reino turco situado al norte del Volga, corresponde geográficamente al Tartaristán) y su élite todavía impregnada de tradiciones nómadas mongolas, es muy diversa, en efecto, de la Horda de Oro en el siglo XIV, aturcada e islamizada, con una economía próspera, sostenida por una red de ciudades a lo largo del valle del Volga (especialmente las dos ciudades de Sarái, consideradas auténticas capitales) y sobre las antiguas rutas de la seda que atraviesan las estepas hacia el Caspio, hasta llegar al Mar Negro y a sus mercados bizantinos, italianos y egipcios, una Horda de Oro poderosa, independiente de los otros Estados mongoles donde la corte de los kanes se ha convertido en un polo cultural para hombres de letras, doctos y religiosos de todo el mundo musulmán. Finalmente, este Estado dominador y floreciente difícilmente se puede comparar con la Horda de Oro de la transición entre los siglos XV y XVI, cuando el poder de los soberanos se restringe a algunas ciudades en Crimea y a las extremidades del valle del Volga, donde han desaparecido las Sarái. Las relaciones con el sultanato mameluco ya no están documentadas en las fuentes y la actividad diplomática se limita a los intercambios con los Estados vecinos (Imperio otomano, Principado de Moscú, Gran Ducado de Polonia-Lituania). A partir de la mitad del siglo XV, la élite militar, los hombres de letras, los juristas musulmanes huyen definitivamente de la corte de los kanes y los mercaderes abandonan las rutas tradicionales de intercambio comercial que se han vuelto imposibles de transitar.

La corte de los kanes, un polo cultural

En las fuentes eslavas se encuentran menciones dispersas de la existencia de un cierto "zar de la Horda" que llegan hasta 1550, época durante la cual Iván IV *el Terrible* (1530-1584), conquista las dos ciudades más importantes del Volga: Kazán (1552) y Aztracán (1556). Entonces, sabiendo que el valle del Volga ha sido el último territorio controlado por los kanes, se puede concluir que la Horda de Oro no existe más. La península de Crimea ya se encuentra bajo la dominación de los otomanos desde finales del siglo XV y, aunque los territorios del Asia central siguen estando en manos de los descendientes de los Jochi, se trata de disidentes que reivindican la constitución de nuevos Estados, con confines redimensionados, y derivan su legitimidad más del islam que del pasado de los kanes.

¿Kipchak o Tartaria? ¿Kanato o sultanato? Los nombres de la Horda de Oro

Presentar a la Horda de Oro como un Estado monolítico en el tiempo y el espacio sería vano, dado que, no obstante una historiografía prolija, trozos enteros de su historia siguen siendo desconocidos hasta ahora. Entre las mayores causas de estas lagunas está la desaparición casi total de los archivos

de los kanes y las vicisitudes que golpean a estas regiones. La historia de la Horda de Oro, reconstruida por las fuentes extranjeras, trae las marcas de ello: los engranajes del sistema del Estado aún no han sido descritos claramente, lo mismo que los lazos que estructuran una sociedad heterogénea, cosmopolita y multiconfesional (nómadas y sedentarios, como musulmanes, cristianos, hebreos, chamanes o animistas, tienen frecuentes contactos e intercambios). La aproximación terminológica, aplicada a los pueblos o al Estado, pone en evidencia las lagunas de la historiografía. Se puede citar como ejemplo el término "tátaro", usado para designar a los habitantes de la Horda de Oro: la palabra proviene del nombre de una confederación nómada, poderosa en el siglo XII, que vive cerca del lago Baikal y en el norte de Mongolia. Después de la conquista, la misma palabra es usada en las fuentes para designar de modo general a la élite del poder en el Imperio mogol; y por lo tanto no tiene ningún valor etnonímico. Por lo que se refiere al nombre "tártaro", caído en desuso, estaría inspirado en la sonoridad de la palabra "tátaro", que evoca el término griego *tartaros* (la zona más profunda del infierno y, por extensión, el infierno mismo); ello coincide perfectamente con la imagen terrible de los guerreros nómadas de Gengis Kan, esos demonios salidos de la nada.

Confederación nómada

También la Horda de Oro ha sido llamada de diversos modos: la Gran Horda, el kanato de Kipchak, El kanato Tatar, el ulus de Jochi, el reino o el País del Norte, etc. Numerosas denominaciones que no se han de considerar anodinas, porque remiten a la realidad transmitida por los contemporáneos. En las fuentes islámicas el nombre más difundido es "el kanato del Kipchak", en referencia a la planicie del Kipchak que se extiende desde el Volga hasta la zona que queda entre el Caspio y el Mar Negro, donde viven los *kipchak* (conocidos igualmente como cumanos o polovtsianos), tribus turcas parcialmente cristianizadas. Estas poblaciones se alían con los rusos contra los mongoles, pero sufren una derrota importante en la batalla del río Kalka en mayo de 1223, después de la cual no se volverán a levantar jamás. Contrariamente a los rusos, que pagan tributos para tener una cierta independencia, los *kipchak* no logran conservar ninguna autonomía y son integrados progresivamente en la Horda de Oro, en parte como guerreros en los ejércitos del kan, en parte como esclavos vendidos en los mercados de Crimea o Egipto. El éxito de la expresión "kanato del Kipchak" muestra hasta qué punto es relevante la identidad turca de la Horda de Oro en el espíritu de los musulmanes de la época. El elemento mongol, aunque está innegablemente presente en el más alto nivel del Estado, permanece minoritario, mientras que el elemento turco *kipchak,* primer dominado, se impone como referencia. En cuanto al nombre de "Horda de Oro" *(zolotaia Orda),* que prevalece entre los historiadores actuales, parece aflorar tardíamente (a partir del siglo XVI) a través de las crónicas rusas. Esta expresión es usada también en los textos épicos turcos y en la historiografía del Tartaristán contemporáneo. Existen

La identidad turca

efectivamente variantes, usadas convencionalmente para poner de relieve momentos importantes de la cronología: "Horda Blanca" *(Ak Orda)* y "Horda Azul" *(Kök Orda)* distinguen a las alas oriental y occidental del Estado (segunda mitad del siglo XIII-primera mitad del XIV); "Horda de Oro" designa el Estado en el ápice de su potencia, reunido bajo la égida del kan Toqtamish (finales del siglo XIV-primera mitad del XV); "Gran Horda" corresponde al periodo de decadencia del Estado (segunda mitad del siglo XV-primera mitad del siglo XVI). En realidad, todas estas denominaciones pueden ser usadas indistintamente para designar la misma entidad del Estado. Tienen sus raíces en la palabra mongola *ordu* que da, en latín y ruso, el término "horda". *Ordu* es la tienda del jefe nómada y, por extensión, el campamento nómada o la corte del kan. La añadidura del calificativo, "de oro", que significa "del rey" en la cultura de las estepas, refleja la imagen de la tienda suntuosa y del trono ricamente adornado del kan. Por lo tanto, la expresión "Horda de Oro" designa el lugar "en movimiento" donde se encuentra el centro del poder nómada.

La tienda del jefe

El kan, siempre en movimiento, encarna el corazón del Estado. Su corte es descrita por los viajeros como una gran ciudad en movimiento y los sitios urbanos como los reflejos del campamento real (de donde viene el nombre de Sarái, que en persa significa "palacio-campamento real"). En las actas oficiales los kanes llaman a su reino el Grande *Ulus,* el Trono, y, más a menudo, la Horda o la Gran Horda. Además, se puede afirmar que la Horda de Oro, definida "kanato" en las fuentes extranjeras, es igualmente un "sultanato". De hecho, como todo soberano del mundo musulmán, el kan se proclama "sultán".

Véase también
Historia "Hungría", p. 148; "Los principados rusos", p. 159.

EL IMPERIO BIZANTINO Y LA DINASTÍA PALEÓLOGA. OCASO Y GUERRAS CIVILES

TOMMASO BRACCINI

La reconquista de Constantinopla en 1261 marca el renacimiento del Imperio bizantino, que, sin embargo, tiene que enfrentar desde el primer instante grandes problemas económicos y, durante todo el siglo XIV, una situación de recurrente inestabilidad interna, provocada por las discrepancias dinásticas y religiosas a causa del desencadenamiento de la controversia del hesicasmo. De esta situación se aprovechan los turcos otomanos, que se encuentran en una fase de gran expansión.

Miguel VIII y la amenaza de los Anjou

Miguel VIII Paleólogo (1224-1282, emperador desde 1258), que en 1261 reconquista Constantinopla haciendo realidad la aspiración del Imperio bizantino en el exilio, radicado en Nicea desde hace más de cincuenta años, descubre muy pronto los costos de su propio triunfo. Por un lado, la reconquista de la antigua capital, despojada de todo durante la dominación latina y urgida de un vastísimo programa de restauraciones y reconstrucciones, y la voluntad de restablecer los fastos de la antigua corte imperial hacen aumentar inmediatamente la presión fiscal, sobre todo en detrimento de las florecientes provincias asiáticas (el verdadero motor de la expansión nicena), y provocan una devaluación monetaria. Por otro, el emperador reintronizado debe hacer frente a una amenaza particularmente insidiosa en la persona de Carlos de Anjou (1226-1285), que en 1266 ha sustituido a Manfredi (1231-1266) como rey de Nápoles y Sicilia, y que, teniendo, por último, en la mira la conquista de Constantinopla, en breve tiempo se ha convertido en un punto de referencia para todos los enemigos del Paleólogo. Miguel VIII, más que con operaciones militares, logra tener la mejor parte sobre el propio rival a través de un sutil uso de la diplomacia. En primer lugar, trata de deslegitimar la acción del propio enemigo entablando negociaciones con el papado para reunificar a las Iglesias católica y ortodoxa, hasta llegar a la proclamación de la unión con ocasión del Concilio Ecuménico de Lyon en 1274, aunque esto conlleve una fortísima oposición interna. En segundo lugar, en 1282 Miguel VIII logra suscitar, con abundante profusión de dinero, la revuelta de los Vespro Sicilianos, desestabilizando así de manera definitiva las posiciones de Carlos de Anjou, que a partir de ese momento ya no representa ningún problema para Constantinopla.

La reunificación de las Iglesias católica y ortodoxa

Más allá de estas maniobras diplomáticas y de algunos éxitos innegables, el reinado del primero de los Paleólogos se ve afligido, sin embargo, por una serie de problemas estructurales. La cuestión principal que Miguel y sus sucesores deben enfrentar está ligada a la sofocante presión económica y comercial ejercida por Occidente, en particular por Génova y Venecia. Luego, el aparato del Estado resulta desgastado por la siempre mayor difusión de la práctica de la *pronota*. Se trata, sustancialmente, de la cesión, por parte del Estado, de las rentas fiscales de un determinado lugar a funcionarios de varios tipos, a menudo simplemente un militar, que de esta manera quedaba autorizado a recaudar el propio estipendio directamente de los contribuyentes sin pasar por la mediación del "Tesoro". La práctica estaba difundida ya en la edad comnena, pero se vuelve hereditaria sólo a partir de la época paleóloga y, de esta manera, eso hace que se pueda hablar de "feudalismo bizantino".

Andrónico II y Andrónico III: decadencia y guerra civil

El sucesor de Miguel, Andrónico II (*ca.* 1259-1332, emperador desde 1282), hereda del padre un Estado que tras una fachada de aparente éxito oculta grietas cada vez más profundas e imposibles de resanar. Se va deshaciendo el tejido social (con el surgimiento de pocos latifundistas que, por añadidura, se benefician de inmunidades fiscales hereditarias cada vez más propagadas) y el económico; para tratar de hacer cuadrar de alguna manera el balance, Andrónico procede a drásticos recortes del organismo militar. Es en el frente asiático donde la política de desarme tiene los resultados más desastrosos. Para tratar de detener el flujo constante de bandas turcas que saquean Anatolia y comienzan a asentarse en ella se debe recurrir a una renombrada compañía de mercenarios catalanes que, sin embargo, en poco tiempo manifiesta que es incontrolable y, después de haber devastado Tracia, llega a posesionarse de Atenas en 1311, manteniéndola como posesión propia durante más de setenta años. Para complicar posteriormente la situación se añade la rebelión del sobrino del emperador, Andrónico III (1296-1341, emperador desde 1328), joven desenfrenado que, sin embargo, tiene el apoyo de las nuevas generaciones de la nobleza bizantina y, recurriendo entre otras cosas a demagógicas promesas fiscales, ha hecho numerosos prosélitos también entre la población; en 1328 logra constreñir finalmente, después de años de guerra civil (de los que se aprovechan todos los enemigos del imperio), al abuelo a abdicar. El nuevo emperador, junto con su propio alter ego Juan Cantacuceno (*ca.* 1295-1383), en el intento de enfriar las crecientes tensiones sociales, trata de mejorar el sistema judicial; luego, trata, con resultados escasos, de recobrar el terreno perdido en el ámbito militar.

Los mercenarios catalanes

Juan Catacuceno y el colapso del Imperio bizantino

A la muerte de Andrónico III, el *megas domestikos* Juan Cantacuceno asume la regencia en nombre del pequeño Juan V Paleólogo (1332-1391, emperador desde 1341). Se presenta inmediatamente una fuerte oposición interna a tan bromosa tutela, y cuando los enemigos del Cantacuceno obtienen el control de la capital, éste asume la corona (si bien continúa reconociendo los derechos de Juan V) y se apoya en la nobleza de Tracia en el intento de tener la mejor parte sobre sus propios adversarios. La nueva, larga y ruinosa guerra civil hace madurar y estallar, una tras otra, las diferentes tensiones —eclesiásticas, políticas, sociales— que desde hace ya varios años se van incubando en el deteriorado Estado bizantino. Con la discrepancia propiamente política va entramándose ante todo un violento enfrentamiento religioso. Esta vez

el objeto de la contienda es una praxis mística ortodoxa, el hesicasmo. Los así llamados hesicastas (de *hesychia,* "quietud") propugnan una praxis que consiste en repetir continuamente en condiciones de particular concentración la "oración de Jesús" ("Señor Jesucristo, hijo de Dios, ten compasión de mí"): esto debería conducir a contemplar a la misma luz divina increada vista por los apóstoles en el monte Tabor con ocasión de la Transfiguración. El hesicasmo, que en el siglo XIV tiene un gran éxito, sobre todo en los ambientes monásticos, también encuentra una serie de duros opositores (como el monje calabrés Barlaam), que ven en él sólo una práctica supersticiosa. Esto origina una batalla, conducida inicialmente en el seno de los concilios y que luego estalla en términos más concretos cuando el gran teólogo Gregorio Palama (*ca.* 1296-1359), líder de los hesicastas, es hecho prisionero por el patriarca Juan Caleca (1283-1347), ligado a la facción política adversa a Cantacuceno. En el pasado se ha sostenido con frecuencia y sin medias tintas que los seguidores de Juan Cantacuceno eran hesicastas, los de su principal adversario, Alejo Apocauco (?-1345), antihesicastas; en realidad la línea divisoria no siempre es tan nítida, pero de todas maneras se puede afirmar que la discrepancia religiosa y filosófica (Palama y los suyos están por el neoplatonismo; sus adversarios, por el aristotelismo) contribuye posteriormente a enturbiar las aguas y a exacerbar los ánimos. Por el contrario, resulta más evidente el nexo que correlaciona a las dos facciones con los dos polos opuestos de la sociedad: Apocauco es duro adversario de la aristocracia rural y fomenta más o menos directamente las revueltas populares, la más célebre de las cuales es la de Tesalónica, que durante siete años se encuentra en las manos del partido de los así llamados zelotas (por lo demás, enemigos jurados de los hesicastas, además de serlo de la nobleza rural), los cuales la dirigen de acuerdo con una forma de gobierno muchas veces comparada con una "comuna roja". Para el imperio, ya descuartizado y atravesado por tales disensiones y tensiones internas, es pues particularmente nefasto que los contendientes recurran a apoyos externos: si Cantacuceno se alía con elementos turcos (en particular con el sultán otomano Orhan), cuyas tropas someten Tracia a hierro y fuego, Apocauco y la corte de Constantinopla recurren, por el contrario, a serbios y búlgaros, que a cambio de su apoyo pretenden amplias concesiones territoriales. Después de la muerte de Alejo Apocauco no se puede detener la decadencia de la facción constantinopolitana y, no obstante algunos medidas desesperadas —como el reclutamiento de mercenarios turcos no confiables, que luego mostraron estar fuera de todo control, o como las inesperadas ofertas hechas a los palamistas—, nada puede impedir que en 1347 Juan Cantacuceno regrese a la capital y tome las riendas del poder, conservando como emperador al joven Juan V Paleólogo.

La discrepancia religiosa

No sorprende que en breve tiempo haya cundido un nuevo conflicto interno entre los dos soberanos, con todo su consabido corolario de desgracias para el Estado (incluido que los otomanos sienten sus reales en Europa, en

Galípoli). Sólo en 1354 Juan V logra, con un golpe maestro, deponer a Cantacuceno, ayudado por los genoveses, que por esta ayuda obtienen Lesbos, la isla más grande de las que quedaron en manos de Bizancio. El imperio extenuado y los Balcanes hechos añicos de nuevo, después de la muerte del gran soberano serbio Esteban Dušan, no pueden hacer nada contra el avance de los otomanos. Después de la histórica batalla de Chernomen en el río Maritza (1371), en la que el ejército de Murad I desbarata a las tropas serbias y ocupa establemente Macedonia, también Bizancio, para sobrevivir, se ve obligada a someterse a los turcos, comprometiéndose a versarles un tributo anual y a proporcionar contingentes de hombres armados.

El avance turco

Véase también

Historia "La península de los Balcanes", p. 155; "El Imperio otomano", p. 172.

EL IMPERIO OTOMANO

Fabrizzio Mastromartino

La ubicación fronteriza del principado otomano, entre Oriente y Occidente, favorece la expansión de la potencia turca en Anatolia y Europa oriental. Muy pronto, por efecto de sus conquistas territoriales, el pequeño principado forma un imperio, dotado de una organización administrativa estructurada y de un potente ejército, cuyo prestigio causa una enorme impresión en todo el mundo cristiano.

Los orígenes del imperio

El colapso de Bizancio, a consecuencia del saqueo de Constantinopla en 1204 por obra de los cruzados cristianos, favorece desde los primeros decenios del siglo la consolidación de la potencia turca en Asia Menor. La fragmentación de la autoridad bizantina hace posible la constitución del reino selyúcida de Rum en Anatolia occidental y el asentamiento estable de poblaciones de etnia turca y turcomana, empujadas a Asia Menor por las conquistas mongolas en las regiones persas y sirias. Estas poblaciones, organizadas en estructuras tribales, orientadas al nomadismo y caracterizadas por una fuerte índole guerrera, sustraen amplias áreas territoriales a Bizancio, contribuyendo de esta manera al rápido ascenso del reino selyúcida.

Cuando, a consecuencia de las repetidas incursiones mongolas en los años cuarenta del siglo, Rum es progresivamente reducida a un protectorado del

Ilkanato, las poblaciones turcas de Anatolia se organizan en un sistema de confraternidades religiosas (conocido como *akhis*), inspiradas en la fe común en el islam y en devociones místicas y ascéticas particulares. Las confraternidades subvienen a la ausencia de los gobiernos municipales a consecuencia de la disgregación del poder selyúcida y a la indiferencia de la autoridad imperial mongola, asumiendo directamente funciones sociales administrativas y de control del territorio.

De esta experiencia, a partir de la segunda mitad del siglo, nacen muy pronto pequeños principados, cuya estructura se funda sólidamente en la potencia militar de las confraternidades. A una de éstas, la confraternidad *gazi,* pertenecen también los fundadores del principado otomano, que toma su nombre del segundo soberano del reino, Osmán (1259-1326), que en 1281 sucede a su padre Ertoğrul (1231-1280), al que los selyúcidas habían confiado desde 1260 el gobierno de la región de Suyut para que la defendiese de los bizantinos y extendiese su territorio.

La confraternidad gazi

Primera expansión del principado otomano

El reino otomano se distingue de los otros principados turcos presentes en Anatolia occidental por su ubicación fronteriza, en estrecho contacto con los territorios gobernados por Bizancio. Las miras expansionistas del reino hacia Occidente, muy pronto secundadas por Osmán, responden al fervor espiritual que anima a la confraternidad *gazi,* que tiende a la difusión del islam y a la lucha contra los infieles.

En los primeros dos decenios del siglo XIV, el reino extiende sus territorios hasta las costas del Mar Negro y del Mar de Marmara, causando así el cerco a Constantinopla desde el oriente. Pero es sobre todo el sucesor al trono, Orhan (1288-1362, sultán desde 1326), quien expande los confines del principado: anexa la ciudad de Bursa en 1326, haciendo de ella la nueva capital del reino, y avanza hacia Bizancio, sustrayendo a la autoridad bizantina primero Nicea (en 1331) y luego Nicomedia (en 1337).

A consecuencia de estas conquistas, Orhan predispone una reforma estructural de sus propias milicias hasta entonces compuestas enteramente por guerreros nómadas. Forma un ejército regular, en parte mercenario, que pone bajo la guía de la aristocracia turca y mantiene una administración del Estado fundada en el carácter militar y al mismo tiempo religioso del poder, en continuidad con la tradición selyúcida. El soberano, en efecto, es todavía un jefe tribal, cuya autoridad depende de los éxitos militares que obtenga. En la organización del principado, sin embargo, su centralidad es indiscutida. El Estado es considerado propiedad de la familia reinante: la administración de los territorios del emirato es confiada a los hijos del soberano, los cuales atan a sí a las jerarquías militares recompensándolas por sus

El ejército regular

servicios con partes de los territorios controlados por ellos. A la cabeza de esta articulación centralizada, el principado incorpora pacíficamente al emirato turco de Karasi en 1345, el cual dispone de una flota marítima bien equipada. Finalmente, en 1353, Orhan atraviesa el estrecho de los Dardanelos y al año sucesivo ocupa Galípoli, convirtiéndola en la base de sucesivas expediciones militares hacia el continente europeo.

La construcción del imperio: Murad I

El formidable crecimiento de la potencia otomana a partir de la segunda mitad del siglo se debe a la grandeza política y militar del sucesor al trono del principado, Murad I (*ca.* 1326-1389), primer soberano otomano a quien, en las inscripciones, se atribuye el título de sultán. Murad prosigue vigorosamente la guerra santa contra los infieles, conquistando todos los territorios bizantinos situados al oeste de Constantinopla. Adrianópolis, segunda ciudad bizantina, cae en manos del sultán ya en 1361. Diez años más tarde el ejército guiado por Murad sale victorioso del enfrentamiento con los búlgaros y los serbios a lo largo del río Maritsa en Tracia central, despejando el camino al avance otomano en Europa sudoriental, donde los ejércitos turcos desbaratan definitivamente la tenaz resistencia balcánica en la célebre batalla de Kosovo Polje en 1389, en la cual el sultán, no obstante la victoria, pierde la vida.

Bizancio es perdonada a causa de la perdurable insuficiencia del equipamiento del ejército turco, que aún no dispone de un arsenal adecuado para la organización de un asedio a la ciudad. El sultán se dirige también hacia Oriente, consolidando el poder otomano en Anatolia, prosiguiendo la política conciliadora inaugurada por Orhan. A través de una avisada estrategia diplomática, el imperio incorpora la ciudad de Ankara, sustraída a la autoridad de la confraternidad *akhis,* y obtiene el control del puerto mediterráneo de Antalya.

Por la fuerza de la expansión territorial del principado y de la distancia que hay entre los nuevos confines y la capital Bursa, muy pronto se vuelve necesaria una organización más estructurada del Estado que resiente la pesada influencia bizantina. La administración centralizada del imperio pierde necesariamente el carácter tribal que tenía en sus orígenes, sustituido por una articulación compleja de las competencias y de las funciones de gobierno a cuyo vértice está el *diván* (Consejo de Gobierno), al que concurren los diferentes departamentos de la administración, coordinados por el gran visir, nombrado directamente por el sultán. Además se despliega un sistema capilar de recaudación fiscal, cuya eficiencia radica en la institución feudal del *timar,* mediante el cual el Estado contiene los gastos onerosos que se derivan del mantenimiento de un ejército formado en gran parte por mercenarios.

El Consejo de Gobierno

Para contrarrestar el poder de la aristocracia turca, cuyas riquezas se derivan de las conquistas obtenidas por el ejército, Murad pone a un flanco de las milicias regulares un cuerpo militar, los jenízaros, compuesto de prisioneros de guerra y jóvenes cristianos de los Balcanes convertidos al islam, a quienes el sultán confía la exacción de los impuestos en los territorios gobernados por el Imperio. De este modo se llega a construir un sistema administrativo ramificado según el cual los territorios sometidos a la autoridad otomana se vuelven vasallos del sultán, y están obligados a versar un tributo anual y a prestar asistencia militar al ejército imperial. El gobierno municipal de las provincias del imperio se queda en gran parte en manos de las autoridades administrativas originarias, que gozan de una amplia autonomía en la gestión del territorio y de las poblaciones puestas bajo su dirección. Esta descentralización del gobierno de los territorios anexados al imperio impide la revuelta de los pueblos sometidos y permite a los otomanos imponer su autoridad sin edificar nuevos sistemas administrativos, cuya organización y cuyo mantenimiento habrían traído consigo onerosas cargas a las arcas imperiales.

Los jenízaros

El avance turco hacia Occidente

Bayazet I (*ca.* 1354-1403, sultán de 1389 a 1402), uno de los dos hijos de Murad, sube al trono imperial a la muerte del padre, después de haber eliminado al hermano, inaugurando desde entonces la rígida práctica de la indivisibilidad de la herencia otomana. El nuevo sultán, aún más sensible a la influencia de la cultura bizantina de lo que lo fuera Murad, introduce un reglamento de etiqueta para la corte imperial, enemistándose de este modo con la confraternidad *gazi,* fiel a un rigor espiritual bastante distante del lujo y del refinamiento de las cortes occidentales.

Bayazet, desde los primeros años de su régimen, emprende una política militar aún más agresiva que la de su predecesor, cuyo éxito es la completa afirmación de la supremacía del poderío otomán sobre los estados cristianos de Europa oriental. En 1393, el sultán conquista Tarnovo, capital del reino búlgaro, donde instala la primera administración guiada directamente por funcionarios otomanos. Luego extiende la autoridad imperial a Anatolia declarando la guerra y anexando el principado turco de Karaman entre 1391 y 1397, interrumpiendo de esta manera la política diplomática conducida hasta entonces por los soberanos otomanos con respecto a los reinos musulmanes, en favor de una estrategia expansionista a la que son indiferentes la etnia y la confesión religiosa de los adversarios.

Supremacía otomana sobre los estados cristianos del este

En 1395 el sultán ataca el reino de Hungría. En ese mismo año inicia el asedio a Constantinopla, que Bayazet se verá muy pronto obligado a desmo-

vilizar por la reacción de los reinos cristianos de Occidente, que se han reunido en torno al soberano de Hungría, Segismundo (1368-1437, emperador desde 1433). Ante las ya intolerables ambiciones del sultán, el mundo occidental organiza una imponente cruzada, en cuya caballería participan todas las naciones cristianas. Ni la renombrada potencia militar ni la determinación de los cruzados logran frenar, sin embargo, el avance turco. El 22 de septiembre de 1396, en Nicépolis, en la ribera del Danubio, el ejército de los cruzados sufre una derrota sin precedentes, que, a los ojos de los reinos de Occidente, confirma una vez más la extraordinaria fama de invencibilidad de que goza la potencia otomana.

Véase también
Historia "La península de los Balcanes", p. 155; "El Imperio bizantino y la dinastía paleóloga. Ocaso y guerras civiles", p. 168.

La economía

EL CAMPO

CATIA DI GIROLAMO

A pesar del vigor de las realidades urbanas, el mundo medieval es aún eminentemente rural. Los tiempos en que realiza su cambio son muy lentos, sobre todo si se consideran las técnicas y los rendimientos de los cultivos agrícolas; entre los siglos XIII y XIV, sin embargo, se perfilan transformaciones, graves de consecuencias a lo largo de toda la Edad Moderna, en la organización productiva, en la estructura de la propiedad y en las condiciones de los trabajadores del campo. Por lo que se refiere a estas transformaciones, la crisis del Trescientos representa sólo parcialmente un verdadero momento de cambio.

UNA CENTRALIDAD AÚN INDISCUTIDA

Entre el Doscientos y el Trescientos el panorama productivo europeo comienza a incluir algunos núcleos de intensa actividad comercial, bancaria e industrial, pero la agricultura sigue siendo la actividad económica predominante y la casi totalidad de la población europea saca su propio sustento directamente del campo. También el comercio y las manufacturas, por otra parte, se rigen por los productos de la agricultura y la cría de animales. Desde el punto de vista demográfico, esta época corresponde a la máxima expansión, que tiene efectos más visibles y deja testimonios más evidentes en las principales ciudades de ese tiempo, pero el crecimiento rural sostiene en realidad de una manera tan palpable el crecimiento urbano, que ya entre los siglos XII y XIII las ciudades comienzan a regular con medidas restrictivas la afluencia de la población que procede del campo.

ORGANIZACIÓN PRODUCTIVA, RENDIMIENTOS Y COMERCIALIZACIÓN

La expansión demográfica, en curso desde hace ya más de dos siglos, ha infringido desde hace tiempo las formas de integración y valoración más difundidas en el mundo rural del Alto Medievo, las de la *curtis* [granja agrícola del Alto Medievo], que —sin haber adoptado jamás un carácter exclusivo, ni

una homogeneidad organizativa interna— había mantenido su amplia difusión hasta finales del siglo X.

Los villorrios experimentan casi por doquier sobrepoblación y fraccionamiento; también el señorío se adelgaza a causa de sucesiones hereditarias, usurpaciones y donaciones, pero al mismo tiempo es objeto de interés de los procesos de recomposición que tienden a dar mayor compactibilidad territorial a la gran propiedad laica y eclesiástica. Cambia también el modo de valorar estas tierras con la reducción del trabajo servil y de las prestaciones de mano de obra (menos perceptible en Inglaterra y en el área alemana, más acentuada en otras áreas como la italiana, la catalana, la francesa meridional, donde precedentemente se había utilizado en menor medida).

Transformaciones del trabajo

En el mismo periodo prosiguen el crecimiento y la estabilización de los rendimientos agrícolas (la proporción entre cosecha y simiente pasa de dos o tres a uno, hasta cuatro, y, en las mejores áreas, también de cinco o seis a uno), gracias también a algunas mejoras en los instrumentos de trabajo de los campesinos, pero que aún siguen siendo muy costosos y, por lo tanto, no gozan de una amplia difusión. El interés en una práctica no sólo empírica de la agricultura parece incrementarse: entre los siglos XIII y XIV se difunden tratados de agronomía; pero también en este caso es probable que representen sólo un aspecto del renovado interés por los clásicos latinos, más que la constancia de prácticas de cultivo realmente difundidas.

Productos principales de la agricultura siguen siendo los cereales; son muy raros los cultivos especializados; los huertos se disponen sobre todo cerca o dentro de espacios habitados; algunas áreas, particularmente favorecidas por el clima y la facilidad de los abastecimientos, pueden dedicar más espacio a viñedos y olivares (por ejemplo en Liguria o en Francia). Más variado, por razones de clima y las antiguas conmixtiones con el mundo árabe, es el panorama de los cultivos de las áreas mediterráneas, en donde a los siempre dominantes cereales acompañan los cítricos, los higos, las palmas, las ciruelas y otras frutas, destinadas al consumo, a la repostería y a la industria de los perfumes.

Propietarios y campesinos frente al cambio

Los propietarios de bienes raíces y los campesinos enfrentan y orientan las trasformaciones en curso, también teniendo en consideración las diversas demandas del mercado urbano.

Los primeros ponen la mira en la reconstitución de la propiedad, disminuida por las reparticiones hereditarias y las donaciones, mediante la roturación de nuevas tierras; los segundos son sus artífices directos, y a menudo logran equilibrar la onerosidad particular de las prácticas de roturación obteniendo condiciones de arriendo particularmente ventajosas, cuando no precisamente la liberación de una condición de servidumbre precedente.

Nuevas tierras que roturar

Además, los propietarios de bienes raíces ejercen sus poderes de coerción sobre los hombres, incrementados en la época de los señoríos territoriales, para allegarse nuevos servicios de trabajo y nuevas contribuciones en especie y en dinero; los campesinos tratan de lograr que al menos sus cargas se pongan por escrito a través de las cartas de franquicia (*consuetudines, Weistümer,* estatutos).

Los propietarios, finalmente, persiguen su propio interés al favorecer la creación de un mercado de trabajo más libre y recurren más ampliamente a la mano de obra asalariada, que el incremento demográfico ha vuelto menos costosa, que a la mano de obra servil; también una parte del mundo campesino recibe positivamente una novedad que vuelve más libre el empleo del trabajo, mientras que no faltan las oportunidades de emplearse en otros lados a cambio de una mayor remuneración. Una parte decisiva de esta transformación pasa a través de la sustitución de los arrendamientos a largo plazo (típicos de la época del Alto Medievo) por contratos con una determinada fecha de vencimiento, que constituyen el rasgo más característico de la organización del trabajo en el campo durante el Doscientos y el Trescientos: los nuevos tipos de contrato, por un lado, se adaptan a las exigencias de un gremio campesino que progresivamente va cortando los vínculos de carácter personal con el dador de trabajo. Y, por otro, muestran que sobre todo son funcionales al nuevo gremio de los propietarios, a menudo de origen campesino, que tiene los ojos puestos en la gestión de sus propios bienes y avezados a considerar la tierra y los hombres no tanto como un instrumento de poder, como sucedía con el señor del Alto Medievo, cuanto sobre todo como recursos económicos.

Contratos a menores plazos

La crisis se aproxima

Esta tendencia se acentúa progresivamente a medida que se acerca el final del periodo de expansión: la agricultura de la Alta Edad Media, a pesar de los progresos alcanzados, todavía es poco productiva, de tal manera que al inicio del Trescientos comienzan a subseguirse las crisis de subsistencia.

La propiedad campesina, repetidamente menoscabada por las divisiones sucesorias, se vuelve insuficiente para satisfacer las necesidades familiares de cada día. Y, los precios de los cereales, en aumento desde finales del siglo XII, casi se han triplicado al concluir el siglo XIII; los salarios permanecen relativamente estables; los campesinos recurren cada vez con mayor frecuencia a los préstamos en dinero para hacer frente al encarecimiento de tierras, simientes, animales, equipos, no menos que a las crecientes demandas del fisco; de este modo, muchos pierden sus propias tierras y se transforman en fuerza de trabajo, a veces al servicio de campesinos que logran enriquecerse aprovechando las transformaciones en curso, más a menudo al

servicio de los propietarios de bienes raíces que engloban las tierras de los campesinos arruinados en sus propias propiedades o de los nuevos propietarios de origen burgués. Reducidos de la condición de arrendatarios a la de fuerza de trabajo, a menudo ya tampoco los campesinos están protegidos por los contratos de arrendamiento a largo plazo: en los campos de Europa, entre la mitad del Doscientos y el inicio del Trescientos, inicia el repliegue que desembocará en una crisis a mediados del siglo.

¿Una pausa sólo aparente?

Al parecer, el mundo rural sale de la crisis muy transformado: el aligeramiento de la presión demográfica mejora las condiciones, rebajando los precios, elevando los salarios, haciendo que se pueda disponer más de la tierra. La tendencia, sin embargo, no es de larga duración, y a la vuelta de algunos decenios la gran propiedad reafirma de manera vigorosa su propio dominio sobre los campesinos, empleando ampliamente los poderes de coerción de tipo propiamente político e imponiendo contratos de arrendamiento a corto plazo, que prosiguen la tendencia precedente y que son detallados cada vez más cuando se le leen sus deberes al locatario.

Sin embargo, en el área de Europa centro-occidental la estructura de la propiedad ya se ha modificado y el antiguo gremio señorial ha perdido terreno en beneficio de nuevos sujetos sociales: la propiedad que recupera la ventaja en el campo del Medievo Tardío no es sólo de origen señorial, sino proviene también de las familias que han puesto en marcha sus propias fortunas a partir del comercio, o también se ha constituido a través de procesos de diferenciación económica inherentes al mundo rural mismo.

Pero en algunas áreas (aunadas, en línea general, por la debilidad de los poderes públicos y por la limitada diferenciación social), esta transformación no se pone en práctica; tal es el caso de la península ibérica y del Mezzogiorno italiano, donde la gran propiedad sale más fuerte en riqueza y derechos sobre los seres humanos; más acentuado todavía es el proceso en Alemania oriental, en donde los señores se posesionan de las tierras que se quedaron baldías y emplean masivamente una fuerza no contrarrestada por ningún verdadero poder estatal para constreñir a los campesinos a prestar mano de obra en sus dominios, dando origen a nuevas formas de servidumbre justo cuando en el resto de Occidente la esclavitud campesina ha desaparecido casi por completo.

Véase también

Historia “Las revueltas campesinas”, p. 79; “Las ciudades”, p. 200; “La vida cotidiana”, p. 297.

LAS MANUFACTURAS

Diego Davide

La economía europea del Bajo Medievo se caracteriza por una acentuada especialización de las áreas productivas y una fuerte interdependencia entre ellas. El comercio se beneficia del crecimiento general y aumenta el volumen de los intercambios comerciales; entre las mercancías privilegiadas encontramos bienes alimenticios y tejidos. En torno al paño de lana, que crea la fortuna de Flandes, la Italia centro-septentrional e Inglaterra, se juega la partida más rentable. Los comerciantes de lana al mayoreo se unen en sus respectivas ciudades en asociaciones que, además del poder económico, logran obtener también el poder político, llegando a dirigir la política urbana y a imponer desde esta posición de fuerza duras condiciones de trabajo a la mano de obra artesanal.

La circulación de las mercancías en Europa

En los siglos XIII y XIV Europa vive un periodo de renacimiento económico, calificado por los historiadores como revolución comercial, en el cual se registra un incremento de las producciones agrícola, minera y manufacturera y un aumento consistente de las mercancías en circulación. Las mercancías transportadas por los mercaderes del sur y del norte del continente son muy diferentes entre sí y, en cierta manera, complementarias. Preliminarmente podemos afirmar que, mientras el comercio del norte se basa en productos de uso diario, desde los víveres hasta las materias primas, el del sur tiene como principal objeto las mercancías de lujo y de adorno. Pero, en la realidad, esta diferencia es mucho menos palpable puesto que son dos las características sobresalientes del comercio internacional medieval: la primera se refiere a una especialización regional de las producciones, por lo que existen áreas como Borgoña, Aquitania, Italia meridional, que son sobre todo agrícolas; y otras, como Flandes, Italia septentrional e Inglaterra, que buscan incrementar la actividad manufacturera. La segunda característica atañe a la interdependencia económica que procede de esta "división internacional del trabajo", por la que cada una de las áreas tiene necesidad de los productos de las otras. Por ejemplo, la Gascuña, que está dedicada por completo a la producción de vino, debe importar buena parte de los alimentos; Flandes y Brabante, donde la producción industrial es mayor de lo que la producción agrícola local puede soportar, se alimentan con el grano que, producido en abundancia en Francia septentrional, es transportado hasta ellas por los ríos Escalda y el Somme.

Dejando a un lado las materias primas para concentrarnos en las manufacturas, podemos afirmar que en el centro de los intercambios internacionales se encuentran principalmente productos alimenticios y tejidos. De los productos alimenticios es el vino uno de los artículos privilegiados: cuán próspero sea este comercio lo demuestra el hecho de que el barril es adoptado como unidad de medida para el tonelaje de las naves. Su producción se va restringiendo poco a poco a algunas regiones altamente especializadas. Inglaterra es el destino principal de los vinos producidos en Gascuña; se calcula que a inicios del siglo XIV se exportaban de dicha región entre 80 000 y 100 000 barriles cada año. Si el primado le corresponde a los vinos franceses, muy apreciadas son también algunas soleras españolas, así como también los vinos del valle del Rin y los producidos en Grecia y Chipre. Sólo posteriormente se comienza a exportar la cerveza producida en Alemania noroccidental y Holanda.

Víveres y tejidos

La industria del queso tiene una difusión particular en Inglaterra, Lancaster o Yorkshire, donde se producen quesos, pero sobre todo mantequilla, que quizás por su función de sucedáneo del aceite se exporta en grandes cantidades, así como también el tocino ahumado que se produce en Ipswich. Conspicuo durante todo el Medievo es el consumo de pescado y son numerosos los viveros de arenques. El blanco, ahumado o salado, es producido principalmente en Noruega, Escania y los Países Bajos septentrionales, mientras que de Islandia proceden las mayores cantidades de bacalao.

Industria textil: el paño de lana

Varios son los productos textiles de la Europa medieval; algodón, lino, cáñamo, seda son hilos que asimismo se utilizan para confeccionar tejidos. El algodón se produce en Malta, Grecia, Chipre, España, Sicilia, Pulla y Calabria. El mejor es el algodón de Siria, y lo adquieren en grandes cantidades los venecianos y genoveses y alimenta la industria italiana de fustanes, paños gruesos y resistentes que por su costo moderado son adecuados para promover su consumo en gran escala. Los fustanes italianos invaden el mercado, primero en Constantinopla y el Mediterráneo y, a partir del Trecientos, también en Europa central, Flandes e Inglaterra. Telas de lino se producen principalmente en la Francia septentrional, Suiza y la Alemania meridional; la tela para las velas de las naves, por el contrario, en Bretaña y el Báltico. Es floreciente la industria de la seda italiana que desde Lucca, su principal centro de producción, se expande a Bolonia, Florencia, Génova, Venecia.

Exportación italiana a toda Europa

Una posición de absoluta preeminencia es la que ocupan los paños de lana, cuya importancia está tanto en el consumo que de ellos hacen todas las clases sociales, como también en que son la principal mercancía de exportación

a levante y África. Si bien se han fabricado durante largo tiempo en Europa; Flandes, Italia e Inglaterra son las regiones que ponen en marcha una producción en gran escala. En la región de Flandes del siglo XI un excedente de población que ya no está en grado de sostenerse con la producción del campo proporciona la mano de obra al sector textil, cuyos paños se truecan por víveres y materias primas. En el siglo XII el sector de la lana se encuentra en expansión; en el Flandes francés se distinguen cinco grandes ciudades productoras: Arras, Saint Omer, Douai, Lille y Tournai; en el Flandes flamenco, Ypres, Gante y Brujas. El dinamismo de esta área repercute favorablemente también en las áreas limítrofes. A caballo entre los siglos XII y XIII, también Brabante desarrolla una producción de paño de lana que encuentra colocación en las ferias de Champaña, donde las ciudades de esta gran área se presentan como un grupo económico compacto representado por la *Hansa* de las 17 ciudades (pero su número es superior). La asociación se ocupa de tutelar sus intereses promoviendo una política común de exportación. De idéntica procedencia son los mercaderes que allende La Mancha se reúnen en la *Hansa* flamenca de Londres, principal adquirente de las toscas lanas inglesas.

La Hansa

A partir de la segunda mitad del siglo XIII Flandes vive un momento político particular: a las dificultades asociadas con una reducción de las importaciones de lana de Inglaterra se añaden una difícil relación con el soberano francés y la revuelta de los trabajadores asalariados contra la clase mercantil dominante. Con el deterioro de la situación, numerosos fabricantes de paño emigran a las ciudades italianas que, teniendo necesidad de mano de obra especializada, los atraen garantizándoles la exención de aranceles, sea sobre las importaciones de materias primas, sea sobre las exportaciones de productos terminados.

Tal situación, que no deja de repercutir en los negocios de la *Hansa* flamenca, permite a la hábil clase mercantil italiana sustituirla en el papel de adquirente de punta de las lanas inglesas, de tal manera que, gracias a las mejores lanas de Europa, a la amplia disponibilidad de tinturas orientales y mediterráneas, a los conocimientos técnicos importados y al capital de sus mercaderes, la manufactura textil italiana de la primera mitad del siglo XIV ocupará una posición de punta en Europa. Los principales protagonistas de este auge son Milán, Brescia, Verona, Parma, Padua, Como, Monza, Bérgamo, Vicenza, Treviso, Mantua y Cremona en la Italia septentrional; en Toscana, Florencia, con una producción de cerca de 80 000 piezas al año, y luego Pisa y Lucca; en Romaña, Bolonia, y en Umbría, Perusa.

Crecimiento de la manufactura italiana

El aumento de la producción de estas áreas es, en parte, también consecuencia de la introducción de la máquina de hilar a rueda, utilizada desde hacía tiempo en Oriente, compuesta de una gran rueda accionada a mano, que por medio de una barra de transmisión pone en rotación el huso en torno

al cual se tuerce el hilo de lana. El hilo obtenido se repasa en la rueda para volverlo más sutil y resistente. Perfeccionamientos posteriores se llevarán a cabo en el siglo XV con la añadidura de un pedal para accionar la rueda y de las aletas en forma de "U" en torno al huso, de modo que un solo empleado pueda desempeñar al mismo tiempo las dos operaciones de hilar y devanar el hilo en una madeja.

La expansión inglesa

La expansión inglesa, favorecida por la presencia de millares de cabezas de ganado lanar y los terrenos idóneos al cultivo de plantas como la rubia, el glasto, la reseda luteola, utilizadas en los procesos de tinción, comienza en el siglo XII y se va desarrollando *grosso modo* en todo el país, en particular en el área que comprende a las ciudades de Lincoln, Stamford, York, Beverly, Louth, North Hampton y Leicester. La producción inglesa, sin embargo, está atrasada respecto de la de Flandes y en su conjunto las exportaciones de lana en bruto tienen un peso mayor con respeto a las del producto terminado.

También aquí, igual que en Flandes, se desata, en los últimos 30 años del siglo XIII, una lucha entre gremios mercantiles y maestranzas, a la que acompaña una contracción de la producción en los más antiguos centros productores de lana. Sin embargo, si esto puede hacer pensar en un empañamiento del sector, la causa de la contracción no está tanto en la controversia mencionada cuanto más bien en un fenómeno paralelo de avance técnico, por el que la disminución del número de paños producidos por los núcleos tradicionales se ve compensada por la de las áreas rurales que la difusión del molino para abatanar ha convertido en manufactureras. La necesidad de tener a disposición corrientes rápidas de agua para imprimir movimiento a las ruedas de los molinos hace que el enfurtido se lleve a cabo fuera de las ciudades, estableciendo nuevas prospectivas de desarrollo a áreas que hasta entonces carecían de ellas.

Las condiciones del trabajo

La manufactura del paño de lana, por las materias primas empleadas, no todas presentes en el área donde tiene lugar la actividad de transformación, y por el gran número de figuras profesionales involucradas, requiere una organización del trabajo que los historiadores no han hesitado en definir capitalista, con la presencia de un empresario que adquiere las materias primas, las confía a los artesanos para la manufactura y revende el producto ya terminado. En este sentido se puede afirmar que las estructuras productivas laneras italianas, flamencas, inglesas, caracterizadas por una extrema división del trabajo, son de tipo capitalista.

Subordinados al lanero en Italia, al *draper* en Inglaterra y al *drapier* en Flandes, encontramos a un conjunto de trabajadores asalariados, tejedores, bataneros, tendedores, esquiladores y teñidores que son pagados a destajo

tomando como base un salario que es el resultado de un áspero conflicto con la clase dominante; en un escalón más bajo está un grupo de humildes artesanos, batidores, cardadores, peinadores, hilanderos que no poseen ningún instrumento de trabajo y que, privados de cualquier poder contractual (incluso de la posibilidad de asociarse, aunque no fuera más que con fines devocionales), ponen sus propias viviendas cerca de la casa del empresario. Los empresarios reunidos en sus propias corporaciones detentan el poder económico y ocupan posiciones de punta al interior del gobierno de las ciudades, y éste preside el control de los salarios, de las condiciones de trabajo y la concesión de derechos asociativos. Por eso la representación y el salario están en el centro de las reivindicaciones de estos grupos más humildes ante las corporaciones mercantiles.

Poder político y poder económico

La revuelta que tiene lugar en Flandes en 1280, extendiéndose en pocos días a las ciudades de Brujas, Ypres, Douai, Tournai, marca el inicio de la decadencia de esta área productiva, puesta de rodillas por la penuria de lana y por las difíciles relaciones con el soberano francés. Casi un siglo después, en junio de 1378, los trabajadores más humildes del sector lanero florentino, los *Ciompi,* últimos en la escala social de la época, son el alma de una revuelta para solicitar el derecho de asociación y participación en la vida pública. Capitaneados por Miguel de Lando (1343-1401) obtienen un éxito momentáneo, pero la fuerte oligarquía mercantil logra en poco tiempo conseguir la mejor parte.

Véase también

Historia "Minería y metalurgia", p. 185; "Mercados, ferias y vías de comunicación", p. 195; "El crédito y la moneda", p. 214.

MINERÍA Y METALURGIA

Diego Davide

Durante todo el Medievo los metales son un bien precioso, también porque las técnicas de extracción, aún muy semejantes a las de la época romana, hacen que la producción sea insuficiente para cubrir la demanda. A esta escasez congénita se le da una respuesta parcial en los siglos XII y XIII, justo cuando se asiste a una reanudación más intensa de la actividad minera, a causa también de condiciones generales favorables y afortunados descubrimientos de filones mineros en zonas a las que se puede acceder fácilmente. De los señores feudales a los siervos, la sociedad de ese tiempo está toda activa en la industria renovada, pero que resulta aún demasiado condicionada por las limitaciones técnicas que, junto con el

cambio de las condiciones económico-políticas, abren en el siglo XIV un momentáneo compás de espera.

El desarrollo minero y metalúrgico en la Europa de los siglos XII al XIV

Con el descubrimiento de filones de plata en la zona de Freiberg en Sajonia, alrededor de 1170, se abre el primer gran periodo de la historia minera de Occidente; a partir de ese momento hasta todo el siglo XIV se registra en Europa una explotación sostenida del subsuelo, una ola de prospecciones que lleva al descubrimiento de nuevas minas de plata y de oro, pero también de cobre, hierro, estaño y plomo. El incremento de los metales preciosos favorece el crecimiento de la riqueza al incrementar la oferta de moneda, el de los metales viles contribuye al aumento de los materiales destinados a objetivos industriales. Sajonia, Bohemia, Silesia, Hungría, pero también la Selva Negra y los Alpes orientales, reabastecen de plata, de pequeñas cantidades de oro no menos que de cobre —este último presente en cantidades considerables en Suecia— a casi toda Europa. Los minerales argentíferos se descubren también en Devon y en Cornualles, si bien es cierto que Inglaterra ocupa un papel de primer plano sobre todo en la producción y exportación de estaño y plomo. Si en la extracción de oro y plata se registra una clara supremacía de los alemanes, la de hierro es floreciente en toda Europa, en particular en Estiria, Carintia, en las provincias vascas de Vizcaya y Guipúzcoa y, en menor medida, en Hungría y Westfalia.

Subsuelo y ríos

De estos lugares, en donde la riqueza del subsuelo, pero también la existencia de numerosas corrientes de agua y de abundantes reservas de leña para el fuego (esenciales respectivamente para mover las máquinas y alimentar el proceso de fusión), favorecen el desarrollo de las actividades mineras y metalúrgicas, el hierro parte a lomo de bestias de carga, en carretas, barcazas fluviales y barcos, para llegar ante todo a Italia, a Francia septentrional, a los Países Bajos, donde tampoco faltan los minerales ferrosos, pero las importaciones son necesarias para completar las disponibilidades locales. El hierro, en efecto, es fundamental en la construcción no sólo de armas y armaduras, sino también en la de los equipos agrícolas, en la construcción naval y en la edificación de obras ornamentales.

Entre los productos de origen mineral tiene la sal una gran importancia, porque es fundamental en los procesos de conservación de carne y pescado. Precisamente sobre el desarrollo de las salinas en el siglo IX se construye el auge económico de Venecia. Salinas y minas de sal están adecuadamente distribuidas en Europa; en particular se deben recordar los yacimientos de los Alpes orientales, los ingleses de Worcestershire, de Luneburgo en la Baja Sajonia y las salinas francesas de la bahía de Burgneuf al suroeste de Nantes.

Las tecnologías

Las actividades extractivas de los siglos XII y XIII se basan en técnicas rudimentarias, incluso menos complejas que las ya experimentadas en la época romana. Es modesta la profundidad alcanzada por las minas; en las excavaciones argentíferas la inadecuación de los sistemas de drenaje constriñe a abandonar el pozo en cuanto el agua, que en muchos casos es sacada a la superficie con el auxilio de sacos de piel, interfiere con la excavación. Justamente en Bohemia, Sajonia y Baviera, donde comenzó antes que en cualquier otra parte la actividad extractiva, entre los siglos XIII y XIV se efectúan los primeros experimentos de drenaje con largos ductos o con máquinas hidráulicas accionadas por caballos. Al mismo periodo se remontan las innovaciones en las técnicas de la elaboración de los metales; también éstas registran pocos progresos hasta ese momento.

Máquinas hidráulicas

El empleo de la energía hídrica para romper y triturar los minerales, además de hacer funcionar los martillos y los fuelles, funge como propulsor en el desarrollo de nuevos hornos para la elaboración del hierro. Son los tres tipos adoptados en el curso del siglo XIV: la forja catalana, difundida en España y Francia; el horno Osmund, difundido en Escandinavia; la *Stuckofen,* difundida sobre todo en Europa central, más eficaz que las dos primeras y capaz de hornear hasta cuarenta o cincuenta toneladas de hierro en un año, tres veces las toneladas producidas por las siderúrgicas de tipo tradicional. Pero las nuevas instalaciones no sustituyen del todo las pequeñas fábricas, que continúan en operación para satisfacer las necesidades de la ciudad y de las aldeas circunstantes.

Leyes y costumbres: las comunidades mineras

A la búsqueda de los metales se asocia un ingente flujo migratorio. Los mineros en este periodo son también aventureros y el hecho de que en Sajonia y Silesia se les llame *hospites* nos dice que la mayoría de las veces se trata de inmigrantes que se desplazan buscando terrenos que explotar. Numerosos son los grupos de valones y flamencos que se asientan en Sajonia, de franceses que van a Renania, mientras los alemanes, que en este sector tienen el primer lugar, circulan por toda Europa central y se adentran en las regiones eslavas y magiares. Los señores feudales interesados en incrementar sus propias rentas conceden con liberalidad el derecho de prospección minera a cambio, sin embargo, del derecho a disponer de los minerales que contengan oro o plata y, en algunos casos, también de los minerales de estaño y cobre extraídos de los suelos que formen parte de su ámbito jurisdiccional propio.

Las concesiones

En el curso del siglo XIII la actividad extractiva se vuelve más sostenida y los señores territoriales, que por sí solos no logran tener un control completo de todas las minas, comienzan a investir a los vasallos con sus propios derechos. Si las minas que se han de explotar se encuentran situadas en un terreno privado, el propietario está obligado a permitir a los mineros el acceso a los yacimientos, la utilización de las aguas y de una parte de la leña para hacer fuego, recibiendo a cambio una compensación y a veces también el resarcimiento de los daños. En caso de que se descubran minas de valor, los príncipes y los señores, para incentivar la explotación, deben ofrecer ventajas equivalentes a las que se garantizan a quienes se asientan en las ciudades. Esta es la razón por la cual la urbanización es un modo de sustraerse a la condición de siervos; lo mismo vale para aquellos que siguen el oficio de mineros.

En donde la extracción y la transformación de los minerales requieran el empleo de varias docenas de individuos, ahí forman éstos comunidades mineras separadas de aquellas locales formadas por agricultores y pastores. Habiéndose multiplicado rápidamente a finales de los siglos XII y XIII, especialmente en Europa central, tales comunidades gozan de un notable grado de autonomía administrativa, de privilegios de fueros, exenciones de impuestos, libertad de tener mataderos y rastros, de fabricar de pan y cerveza, prerrogativas que están compendiadas en códigos escritos promulgados por los señores. Condiciones geológicas, sociales y laborales semejantes en Europa hacen que entre estos reglamentos exista una cierta homologación; es oportuno mencionar el reglamento de Trento que, promulgado en 1185, es el más antiguo conocido, y el de Iglau, promulgado en Bohemia en 1249, que está a la base de todas las sucesivas leyes mineras bohemias de los siglos XIII y XIV. En Freiberg, donde la comunidad minera que se ha asentado en ella en el tiempo del descubrimiento de los filones de plata pone en marcha también la formación de las ciudades, se registra un desarrollo simultáneo de leyes municipales y mineras.

El reglamento de Trento y el de Iglau

Un compás de espera

Pero en el siglo XIV las condiciones económicas y políticas generales cambian, y la expansión que caracteriza en los dos siglos precedentes las actividades mineras y metalúrgicas se ve sometida también a un compás de espera. La producción de oro y plata se reduce y lo mismo puede decirse del estaño, el cobre y el hierro. Al tratar de analizar las causas de este fenómeno es necesario recordar que en el Medievo no hay sector de la vida económica y social que no esté estrechamente ligado con el del hallazgo y el trabajo de los metales. Un crecimiento de la población más lento que en el pasado y la epidemia de peste bubónica en la primera mitad del siglo (la peste negra de 1348) reducen la población activa, con la consiguiente caída de la demanda

de metal para la creación de utensilios de trabajo; el aumento de la conflictividad interfiere con los intercambios comerciales, y mineros y fundidores son víctimas a menudo de la violencia de los soldados que rellenan los pozos y demuelen los hornos; la explotación intensiva de los recursos mineros vuelve raros los yacimientos situados en zonas de fácil acceso y la búsqueda de nuevas minas conlleva costos que los mineros a menudo no están en posibilidades de sostener; el agotamiento de muchas minas causa una disminución de los réditos de señores, príncipes y entidades eclesiásticas, de los que depende en gran parte la demanda agregada.

Véase también
Historia "Las manufacturas", p. 181; "El crédito y la moneda", p. 214.

EL COMERCIO

MARIA ELISA SOLDANI

Entre el Doscientos y el Trescientos el comercio conoce una fuerte fase de intensificación, ampliación e integración de áreas diversas. Los barcos mercantiles comunican ahora los puertos del Báltico al Mar Negro, mientras los hombres de negocios frecuentan ferias y mercados en el extranjero organizándose en formas societarias cada vez más complejas.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL COMERCIO EN EL PLENO MEDIEVO

El proceso de cambio económico a largo plazo, iniciado a finales del siglo VIII y articulado cualitativamente en los siglos XI y XII, se intensifica cuantitativamente y se extiende geográficamente entre el Doscientos y el Trecientos. El creciente aumento de la población y de los conglomerados urbanos, la estabilización de las instituciones políticas, el desarrollo del sector agrícola y de la industria de la extracción, la difusión de las especializaciones artesanales junto con la restauración de las redes terrestres y fluviales, favorecen la intensificación comercial y el relativo desarrollo del crédito. Causa, y al mismo tiempo efecto, de la fuerte expansión de los comercios son la disponibilidad de dinero y el regreso del oro a Occidente que, desde la segunda mitad del Doscientos, llega de África del Norte a través de las vías transaharianas.

En Lombardía, Inglaterra, Flandes y Alemania proliferan ferias y mercados que tienen un fuerte peso en la articulación de los comercios en cuanto lugar físico en el cual se encuentran la oferta y la demanda. En el siglo XIII

viven su propio esplendor las ferias de Champaña, que se celebran casi durante todo el año en la región homónima en Provins, Troya, Lagny y Bar-sur-Aube. Los comerciantes extranjeros obtienen condiciones especiales por parte de las autoridades políticas que gestionan las ferias y los transportes se organizan de modo tal, como para facilitar las operaciones y las conexiones entre el Mediterráneo y la Europa septentrional. Ya desde finales del siglo XIII las galeras genovesas comienzan a conectar directamente los puertos en los que confluyen las mercancías —Brujas, Amberes, Sandwich y Southampton— con los del Mediterráneo occidental y de levante. Pronto se insieren en esta ruta también los pisanos, venecianos y catalanes que, con sus bajeles, vuelven regulares y frecuentes las comunicaciones en la ruta atlántica.

Ferias y mercados

El Mediterráneo de estos siglos experimenta una fuertísima ampliación de las redes comerciales y los puertos. El área oriental y la adriática ahora están estrechamente conectadas con la occidental, que comprende las escalas en el Tirreno, las costas al este de la península ibérica y el norte de África. Las embarcaciones se mueven integrando los circuitos locales e interregionales con los internacionales. Para el transporte de hombres y mercancías en trayectos largos se emplean embarcaciones con características diversas: las galeras, largas y sutiles, que viajan sea a propulsión de velas, sea a propulsión de remos y tienen la posibilidad de estar armadas; las naves anchas, más aptas para el comercio, que prefieren la capacidad de carga a la velocidad, y por lo tanto necesitan una tripulación menor. A partir del Trescientos aparece en el mar también la coca, una nave de quilla curva con uno o dos árboles que utiliza una vela cuadrada a través de un sistema que permite ampliar rápidamente la superficie de la vela y la vuelve más fácil de maniobrar. El transporte por agua es el que permite mayor rapidez de desplazamiento y la reducción de los costos gracias a la introducción, en el Trescientos, de la diferenciación de los fletes sobre la base del tipo de mercancías. Estos itinerarios integran las vías acuáticas a las terrestres, en las que los peajes se incrementan a causa de la multiplicación de las iniciativas de los señores, de las ciudades y de los eclesiásticos para mantener la seguridad en los diversos tramos carreteros.

Puertos y rutas en el Mediterráneo

Entre las principales técnicas comerciales que permiten a los mercaderes realizar operaciones a distancia con las mayores plazas debe recordarse la letra de cambio, instrumento que se perfecciona con la introducción de los números arábigos y el desarrollo de la contabilidad y de las cuentas corrientes. También las fórmulas societarias se diferencian, volviéndose progresivamente más elaboradas. Se difunden sociedades temporales como la encomienda —o *societas maris,* como se las define en Pisa y Génova—, que, ligada a un solo tipo de viaje, contempla la existencia de uno o más socios navegantes, encargados de llevar a término la operación, y de uno o más socios financieros. De manera semejante, el contrato de columna, utilizado en

Societas maris

el tráfico de cabotaje, prevé el registro, por parte del escribano de abordo, de la participación en una sociedad temporal de todos los hombres de la nave.

En el nuevo contexto de las ciudades, la del comercio es la única actividad que está verdaderamente en grado de aumentar considerablemente la riqueza y poner en marcha procesos de ascenso social. Sin embargo, la actividad mercantil es una profesión cada vez más compleja y no se puede improvisar en absoluto. Giovanni Boccaccio (1313-1375), como buen conocedor del mundo comercial en el que vive, narra las desventuras de Landolfo Rufolo, un pequeño comerciante de la costa amalfitana que se lanza al comercio internacional y termina "fieramente asaeteado por la fortuna" para dedicarse a la piratería (G. Boccaccio, *Decamerón,* II, 4).

Las potencias mercantiles en el Mediterráneo occidental

En el siglo XII Venecia, Génova y Pisa ya están superando en importancia y riqueza a las ciudades comerciales más relevantes de la Antigüedad clásica, hasta extender su control de poniente a levante. El comercio de Pisa se articula sobre todo en el Mediterráneo occidental, gracias al control de Cerdeña y sus minas y a través de los depósitos situados en el Magreb. A partir de la batalla de Meloria (1284), que decreta la supremacía genovesa en el Tirreno, y a consecuencia de la conquista de Cerdeña (1323) por parte de los catalano-aragoneses, la presencia de Pisa sufre un fuerte redimensionamiento. En el Doscientos los genoveses, además de estar en levante, están presentes en los principales puertos del norte de África en Bugía, Bona, Argelia, Orán, Ceuta y también en las costas atlánticas en Safí, Salé y Marrakech, y en el sur de España.

Venecia, Génova y Pisa

En la segunda mitad del Doscientos los Anjou esperan poder ejercer una influencia predominante en el control del comercio mediterráneo. Sin embargo, al concluir el siglo se asoma a este mar una nueva potencia, la corona de Aragón, que pone fin a las ambiciones de la Casa de Anjou a partir de los Vespro sicilianos (1282) y luego con la adquisición de Cerdeña (1323). La expansión política de la dinastía aragonesa va al mismo paso que el incremento de la presencia de los mercaderes y patrones catalanes en los mayores puertos. Los catalanes se afirman como potencia marítima también gracias a la alianza con los venecianos y, por otra parte, sus intereses en el Mediterráneo occidental dan vida a un conflicto secular con los genoveses.

La potencia aragonesa

El fuerte incremento de la actividad comercial tiene como base las ciudades que se vuelven centros de producción y comercio. El papel de las plazas de redistribución determina el crecimiento de algunas de las ciudades más grandes y pobladas, que gozan de una posición estratégica por servir de conexión entre áreas diversas. En la segunda mitad del Trescientos, los puertos más importantes del Mediterráneo son Génova, Venecia, Barcelona, junto

con Porto Pisano, Marsella, Aigues Mortes, Ragusa y Ancona. La revolución comercial pone en el candelero a algunas escalas de la costa ibérica, de Barcelona a Tarragona, Valencia, Tortosa, hasta Sevilla, sin contar los numerosísimos atracaderos intermedios y la importancia de las islas Baleares en el comercio con el norte de África. En el Trescientos Barcelona es el punto de intersección entre las vías de comunicación más importantes que conectan la costa catalana con la Provenza, el Magreb, a Cerdeña con Pisa y Génova. Los puertos de levante se comunican con las mayores escalas de Sicilia y del sur de Italia, como Mesina, Palermo, Nápoles y Gaeta, con Barletta en Pulla, Tropea y Scalea en Calabria.

Los puertos españoles

La lucha entre Génova y Venecia por el predominio en el comercio oriental

Venecianos, genoveses, y luego catalanes, concentran su atención en el Mediterráneo oriental. Constantinopla sigue siendo uno de los centros más vitales: además de producir sedas, armas, oros, esmaltes, marfiles y telas, desempeña una función de mediación en las comunicaciones entre Asia y la Europa latina. Gran parte de las especias proviene, en efecto, de la India, Ceylán, Java, las islas Molucas y China. Son los árabes quienes hacen de intermediarios en este precioso intercambio recorriendo las rutas terrestres y las vías marítimas para transportar tales bienes a los mayores puertos de levante: Jafa, Acre, Beirut, Alejandría, Trípoli, Antioquía. De los primeros decenios del Doscientos hasta aproximadamente 1340, la estabilidad en Asia está garantizada por la unificación bajo el Imperio mongol, y la paz que es definida como *pax mongolica* conduce a una ampliación de los espacios económicos en la Ruta de la Seda. En este periodo los mercaderes occidentales, como el célebre veneciano Marco Polo (1254-1324), pueden llegar directamente a las centrales asiáticas para la adquisición de la seda y las especias sin tener que recurrir a la mediación de los mercaderes árabes.

El Imperio mongol

Venecia tiene un antiguo predominio en el Adriático y una relación privilegiada con el Imperio bizantino que durante largo tiempo le garantiza el control del comercio de las especias y del algodón con el que se abastecen las industrias alemanas de los fustanes. Este imperio marítimo está constituido por una serie de bases navales, puestos de avanzada y colonias, situados partiendo del Adriático y luego en la parte septentrional del Mediterráneo oriental, en Rumania, Constantinopla y el Mar Negro. El comercio con Oriente se gestiona por la presencia de colonias de mercaderes occidentales que operan de común acuerdo con lo que aún queda del reino de Jerusalén y con la Orden de los Hospitalarios hasta la caída de san Juan de Acre (1291). La relación entre Venecia y los emperadores bizantinos, sin embargo, conoce momentos de tensión y en 1172 los venecianos son expulsados de Constantinopla.

La situación culmina con la cuarta Cruzada que en sus propósitos iniciales debe llevar a la liberación de la Tierra Santa, pero que en lugar de ello se resuelve en el saqueo de Constantinopla y en el reparto de los territorios bizantinos (1204). Los venecianos contratan con los cruzados la prestación de los servicios de transporte naval y obtienen como recompensa parte de los territorios del Imperio bizantino: la costa occidental de Grecia, Peloponeso, Naxos, Andros, Eubea y Galípoli, Adrianópolis, junto con otros puertos de Tracia y del Mar de Mármara, con una evidente ventaja comercial para la Serenísima que amplia y consolida su propio circuito.

Al desorbitado poder de los venecianos en Oriente se contrapone con una fuerza cada vez mayor el de los genoveses. Gracias al apoyo de Miguel VIII Paleólogo (1224-1282) en las operaciones de reconquista de los territorios bizantinos, los genoveses obtienen los mismos privilegios que se ha garantizado antes a los venecianos. Además de establecer su propio barrio en Constantinopla establecen colonias comerciales en Chipre; en el Mar Negro, en Trebisonda, Tana y Feodosia; en las islas egeas de Quios, Creta y Rodas, y en las costas de Turquía, en Esmirna, Éfeso y Focea. Para Génova, Pera y la isla de Quios son los principales centros de organización del mercado de granos, vino, esclavos, leña, seda, algodón y alumbre. El Mar de Azov y el Mar Negro son monopolio de las colonias genovesas y venecianas que ahí se reabastecen de las mercancías que llegan de Ucrania, Rusia y el área del Danubio. Los puestos de avanzada comerciales que la ciudad de la linterna se asegura en levante alimentan una conflictividad continua con Venecia a partir de la segunda mitad del Doscientos, que culmina con la guerra de Chioggia y la consolidación de la Serenísima (1381).

La guerra de Chioggia

Las comunicaciones entre el norte de Europa y el Mediterráneo

Ya desde el siglo XII los mercaderes alemanes comienzan a reagruparse en sociedades, llamadas *Hanse,* para comerciar con el exterior en el área comprendida entre Brujas y Nóvgorod las raras pieles escandinavas y rusas —armiños, martas cibelinas, castores u osos—, la leña, el hierro y la pesca. En el Báltico, el puerto más importante es el de Lübeck, que junto con Haithabu y Schleswig funge de enlace con el Mar del Norte. Colonia obtiene el predominio en el área del Rin y se vuelve un mercado para los productos del valle de Mosela. Ciudades como Londres, París y Tolosa son respectivamente el centro del comercio que llega de su interior y se sostienen con la presencia de los transportes fluviales. Los puertos atlánticos como Burdeos y Ruan comunican con Castilla e Inglaterra.

El puerto de Brujas

El gran comercio internacional experimenta una etapa fundamental en el puerto de Brujas, ciudad que es cabeza de una de las regiones

más pobladas y productivas de Flandes. Desde finales del siglo XIII los centros de la región de Artesia, como Arras, Saint-Omer, y de Flandes meridional, como Douai, Lille y Tournai, junto con las ciudades de Ypres, Gante y Brujas, se vuelven importantes por las manufacturas y los textiles, tanto que los paños flamencos son uno de los bienes más comprados y vendidos en la ruta entre poniente y levante. Entre las mercancías intercambiadas en esta área están el lino, la lana inglesa, el textil, colorantes como el *guado* y la rubia, metales que van de la plata al cobre y del estaño al plomo, así como sus manufacturas de producción inglesa y alemana.

A partir del Doscientos en toda Europa se encuentran mercaderes que provienen de Italia septentrional, como astigianos y placentinos, especializados en préstamos. Estos mercaderes, definidos en el extranjero genéricamente como "lombardos", no siempre son acogidos favorablemente a causa de la fama de usureros que tienen, como lo recuerda la novela del *Decamerón* dedicada a Ser Cepparello de Prato: "Estos perros lombardos a los que la Iglesia no quiere recibir no pueden sufrir más" (G. Boccaccio, *Decameron,* I, 1). En Flandes e Inglaterra están también presentes las grandes sociedades de Siena del siglo XIII, como la Gran Mesa de Orlando Bonsignori, junto con las sociedades de los Piccolomini, Tolomei, Salimbeni, las sociedades luquesas de los Riccardi y los Battosi, y también las sociedades florentinas de los Frescobaldi y los Mozzi, que operan al mismo tiempo como banqueros del papa y de las principales monarquías de Europa.

Crisis y transformaciones a finales del Trescientos

Las ferias de Champaña decaen entre finales del siglo XIII e inicios del siglo sucesivo, en un momento que marca un fuerte cambio en la gestión de la actividad mercantil. El mercader no viaja más con las mercancías y deja de gestionar sus propios negocios asistiendo periódicamente a ferias y mercados, para hacerlo cada vez más desde su casa mediante una red de intermediarios y operadores que se establecen en las mayores ciudades comerciales de Europa. La actividad mercantil se basa ahora en el estudio y el análisis de las informaciones que provienen de las diversas plazas que sirven para optimizar la interacción entre los diversos circuitos comerciales. Al lado de las sociedades de una duración determinada se forman, en Florencia, grandes compañías como las de los Bardi, los Peruzzi, los Acciaiuoli y los Alberti: se trata de organizaciones que han nacido teniendo como base la familia y se han constituido con un capital social de arranque, el cuerpo de compañía, compuesto por las cuotas aportadas por los socios, que puede ser incrementado sucesivamente con cuotas posteriores. De notables dimensiones, inicialmente tienen el carácter de empresas divididas que cuentan con sucursales distribuidas en los principales centros comerciales y son gestionadas por los directores

Las grandes compañías familiares

de filiales que mediante operadores, aprendices y mozos. Entre 1343 y 1345, los Bardi, los Peruzzi y los Acciaiuoli quiebran a causa de un préstamo ingente otorgado al rey de Inglaterra, Eduardo II (1284-1327, rey desde 1307) y provocan un verdadero y genuino colapso económico a nivel europeo.

De aquí que el Trescientos se cierre con una desaceleración comercial provocada por un conjunto de factores: epidemias, carestías, guerras, revueltas, junto con las grandes quiebras de las compañías florentinas. A esto se añaden el final de la *pax mongólica,* la crisis de las industrias textiles flamenca y florentina, la penuria de los metales que implica una circulación más restringida del dinero y la guerra de los Cien Años (1337-1453). Se trata, sin embargo, de un fenómeno coyuntural que se hace sentir sólo en algunas áreas, mientras que en otras da incluso lugar al despegue de nuevas producciones y a la apertura de nuevas rutas comerciales.

Véase también
Historia "Mercados, ferias y vías de comunicación", p. 195; "Las ciudades", p. 200; "El desarrollo de la navegación, las expediciones en el Atlántico y los descubrimientos geográficos", p. 205; "El crédito y la moneda", p. 214.

MERCADOS, FERIAS Y VÍAS DE COMUNICACIÓN

Diego Davide

Paralelo al desarrollo de las ciudades, entre los siglos XIII y XIV ocurre un fenómeno de renacimiento de los comercios, conocido como revolución comercial, en el cual Italia, centro del eje que une a Oriente y la Europa noroccidental, desempeña un papel fundamental. La centralidad italiana, además de ser la consecuencia de su ubicación geográfica y de la audacia con la cual sus mercaderes emprenden viajes aventureros hacia el Extremo Oriente, creando fortalezas comerciales en territorios hostiles, es fruto sobre todo de la capacidad de elaborar instrumentos financieros adecuados a las exigencias de los intercambios comerciales.

Apogeo y crisis del comercio medieval

En el siglo XIII la Europa medieval atraviesa una fase de extraordinario florecimiento de las operaciones comerciales y de las actividades manufactureras, por lo que los historiadores no han hesitado en usar la definición de "revolución comercial". A diferencia de cuanto ha acaecido en el pasado, la riqueza

es invertida en la producción de más riqueza, la expansión de los intercambios debilita el sistema feudal, crea nuevas oportunidades de ascenso social, permite a los grupos mercantiles igualar y superar el esplendor de los aristócratas y a los campesinos volverse artesanos o pequeños negociantes, y proporciona a los esclavos mayores posibilidades de emancipación.

Es la ciudad el lugar donde se ha de buscar libertad y riqueza: la ciudad vive en esta época un extraordinario florecimiento y se vuelve la sede privilegiada de mercaderes y artesanos que, libres de las obligaciones hacia el señor, pueden dedicarse de tiempo completo al comercio. El fervor urbanístico, la elevada circulación de los hombres y el desarrollo de las actividades de las ferias estimula la difusión de una cultura jurídica y técnico-científica más idónea a las exigencias de los intercambios, más allá de los derechos y usos feudales. Va naciendo el *jus mercatorum* [derecho de los mercaderes] y se instituyen los primeros tribunales mercantiles. Un papel no secundario lo juegan también los estatutos de las ciudades, que crean un espacio de exención de los vínculos feudales, un *humus* de libertades civiles necesarias a la empresa. También los pequeños asentamientos y los centros urbanos menores están interesados en el progreso general: favorecidos por una posición geográfica particular, por la presencia de corrientes de agua o de minas, algunos de ellos se vuelven lugares de industria al insertarse a pleno título en el entramado del mercado, sea local o internacional, de tal manera que a finales del siglo XIII la Europa del comercio se acerca por su extensión a las dimensiones geográficas del continente.

Carestías y epidemias

A caballo entre los siglos XIV y XV un variado conjunto de causas concomitantes conduce a que se observe un brusco compás de espera en el desarrollo general al que hasta ese momento se ha venido asistiendo. Una serie de carestías, en parte debidas a cambios climáticos, afecta a Europa, volviendo a las poblaciones particularmente sensibles a las epidemias, en específico a la peste, que desde 1348 cunde por espacio de 50 años por el continente. La caída en el crecimiento demográfico se ve agravada además por conflictos políticos y militares, entre todos ellos la guerra de los Cien Años; mientras que desde el punto de vista social se asiste a las revueltas campesinas en Francia, Cataluña, Flandes, y a las urbanas en la Italia centro-septentrional, la más conocida de las cuales es la de los *Ciompi* de Florencia en 1378. Son profundas las repercusiones en el campo económico: al decremento de la producción agrícola y manufacturera se asocian las frecuentes variaciones en los precios y la crisis de la actividad crediticia, causada por la bancarrota de las mayores compañías florentinas.

Las nuevas vías de comunicación

El predominio mongol en el espacio asiático abre una nueva ruta comercial que pasa por Bagdad, Teherán, Samarcanda, y permite llegar a los centros de

producción de la seda y de las especias sustrayéndose a las vejaciones y a las imposiciones fiscales de los intermediarios musulmanes que monopolizan los puertos de Egipto y Siria. Los soberanos mongoles abren las puertas de sus propias posesiones a los misioneros y a los mercaderes occidentales, y justamente a lo largo de la nueva ruta terrestre el padre y el tío de Marco Polo (1254-1324) llegan entre 1260 y 1268 a la corte del Gran Kan.

Hacia las posesiones mongolas

Fundamental en los comercios y en las comunicaciones es el papel que juegan las colonias que las mayores ciudades mercantiles logran instalar en Jerusalén, Jafa, Cesarea, Beirut, Trípoli, Antioquía, Alejandría, y sobre todo en las costas del África septentrional. Las colonias, dotadas no sólo de residencias para los mercaderes sino también de hornos, baños, emporios, lugares de culto, tienen una extensión variada, gozan de derechos extraterritoriales y son gobernadas por un cónsul con amplios poderes administrativos y judiciales. A partir del siglo XIV se crean colonias italianas también en Occidente, en Brujas y en Londres, y aunque por sus dimensiones y densidad demográfica sean más pequeñas que las de levante, su población está dividida en "naciones", cada una de las cuales elige a su propio cónsul.

En el espacio europeo las mayores corrientes de tráfico se registran en las zonas costeras del Mediterráneo, del Mar del Norte y del Mar Báltico, en el Mar Negro, a lo largo de las costas atlánticas en dirección a Londres y Brujas y luego en las regiones pobladas de Flandes, Bramante y Champaña, donde, durante todo el siglo XIII, se tiene un ciclo de ferias de primera magnitud financiera y mercantil. La vitalidad de los grupos mercantiles italianos favorece también la apertura de nuevas vías de comunicación entre la península y el área franco-alemana; entre los recorridos más usados destacan el que atraviesa los valles del paso Moncenisio y del paso San Bernardo en dirección a Flandes, el paso (más al este) del San Gotardo, que comunica el área toscana y lombarda con los centros textiles de Alemania meridional; también el que atraviesa los Alpes bávaros que conduce de Venecia a Núremberg. A lo largo del eje este-oeste se recuerdan, por el contrario, los trayectos que van de Dortmund a Magdeburgo, de Lübeck a Szczecin y, más al sur, de Francia occidental a Bohemia.

Los pasos de montaña

Las técnicas financieras

Entre los méritos que pueden atribuirse a los mercaderes italianos está el de haber contribuido al nacimiento y desarrollo de nuevas técnicas financieras que influyen en el volumen de los intercambios comerciales. Son aquellos lombardos presentes en las ferias de Champaña quienes inventan el sistema de la compensación, con base en el cual a la clausura de la feria se calcula para cada uno de los operadores la diferencia entre créditos y débitos, y el saldo que este operador habría debido pagar en el encuentro sucesivo. Con el fin

de resolver el inconveniente de viajar llevando consigo grandes cantidades de dinero se adopta el contrato de *cambium,* que tiene forma pública y requiere la extención de una acta notarial titulada *instrumentum ex causa cambii.* Con él se reconoce la existencia de una deuda que ha de saldarse en un lugar diverso a aquél al que se ha suscrito y en una moneda diversa según una tasa de cambio establecida precedentemente, la cual comprende también una compensación para el acreedor. Muy pronto el acta notarial es sustituida por un escrito privado: la letra de cambio o libranza. Del contrato originario del *cambium* conserva los requisitos de *distantia loci* [distancia topográfica] y *permutatio pecuniae* [cambio monetario]. Las figuras implicadas en la operación son cuatro: el numerante, que es el sujeto que tiene la intención de versar una suma a una persona en otra ciudad; un mercader o banquero, que expide la letra de cambio y contacta a un corresponsal en la ciudad del beneficiario al que ordena efectuar el pago a favor de este último.

Compañías comerciales y actividades bancarias

Desde el punto de vista del contexto se van difundiendo formas asociativas, como las compañías que llevan a cabo operaciones comerciales de varios tipos mediante una red de agentes que residen en las principales plazas mercantiles de Europa: Génova, Brujas, París, Londres y Marsella. Justo cuando comienzan a recaudar sumas de dinero depositadas por ahorradores privados, prometiendo a cambio una participación en las utilidades o un interés fijo, las compañías comienzan a desempeñar de este modo una actividad bancaria verdadera y genuina que las pone en condición de actuar como instituto de crédito en condiciones de financiar a soberanos y pontífices. La documentación subsistente ofrece un cuadro bastante claro de la organización de dos importantes compañías florentinas: la Peruzzi y la Bardi. Llamadas así por el nombre de las familias que las encabezan, disponen de una nutrida red de filiales en Europa cuyos componentes asumen una responsabilidad ilimitada respecto de todas las operaciones que se llevan a cabo. La excesiva exposición que significan los préstamos a las monarquías, en particular a Eduardo III de Inglaterra (1312-1377, rey desde 1327), lleva a la bancarrota a ambas compañías en 1343.

El comercio en el norte de Europa

Mercancías de todo tipo

Los avances técnicos italianos tienen dificultad en arraigar en el área comercial del Mar del Norte y del Mar Báltico, que está bajo la hegemonía de los mercaderes alemanes, a los cuales se debe la fundación de Lübeck en 1158, de Wisby, en la isla de Gotland, en 1160, y más tarde de Stralsund, Danzig y Riga. El eje comercial hanseático se extiende de Nóvgorod a Londres, pasando por Reval, Riga, Danzig, Lübeck y Brujas. El puerto de Brujas que hospeda a las *kogge* [un tipo de velero de la *Hansa*] hanseáticas, como también a las galeras genovesas y venecianas, se convierte en el

curso del siglo XIV en el emporio del continente. Además de la sal del golfo de Vizcaya, los vinos de Burdeos y La Rochelle, el pescado salado de Escania, el bacalao de Bergen, las lanas inglesas, el grano, la leña, el potasio y la miel del Báltico, es posible encontrar especias y tinturas de levante, fustán y alumbre italianos, jabón negro español y otros objetos de lujo.

El retraso de este sistema mercantil con respecto al sistema edificado en el mediterráneo es notable; sin embargo, el nivel alcanzado basta para garantizar la adecuada satisfacción de las exigencias del área. Frente a las grandes casas comerciales como Bardi, Peruzzi, Datini, encontramos mercaderes de fortunas medianas que operan sobre todo por su cuenta. Existen también formas societarias accesibles a la *commenda,* como la *sendevee* [derechos de comisión por envío y entrega] y la *wederlegginge* [Un inversor aporta una suma determinada al capital inicial del socio en una proporción de 1:1 o 1:2. El socio opera el dinero reunido por su cuenta y en su propio nombre. Las ganancias y las pérdidas se reparten por mitades.], pero la institución típica del comercio hanseático es la *gegenseitige Ferngesellschaft,* que se realiza entre dos individuos como un acuerdo de representación recíproca por el cual uno en un lugar y otro en otro se comprometen a vender sus respectivas partidas de mercancías pero sin que exista un capital o una administración común. La relación, que tiene bases fiduciarias y está privada de los instrumentos adecuados de control recíproco, no deja de originar litigios por presuntos fraudes de una u otra de las dos partes. Mientras el mercader mediterráneo, que se ha convertido ya en un operador "sedentario", sigue sus negocios desde su residencia por medio de una nutrida correspondencia mercantil y adquiere las mercancías a través de sus propios agentes, confiándolas respecto del viaje a sociedades de cocheros que se ocupan del transporte, el nórdico continúa desplazándose con frecuencia. En Brujas, donde operan ambos, los primeros se integran en el tejido de las ciudades y construyen sus propios lazos afectivos, los otros residen en esas ciudades sólo durante breves periodos de tiempo, prefiriendo ir y venir a sus lugares de origen. Durante los desplazamientos, las paradas en las diferentes localidades son ocasión para hacer buenos negocios (los posaderos, en efecto, no desdeñan obrar como intermediarios o custodios de los depósitos de dinero).

Mercaderes nórdicos de viaje

Fuera de su patria los mercaderes alemanes dan origen a asentamientos semejantes a las colonias fundadas por los italianos. Entre los mayores, el Peterhof de Nóvgorod, puesto de avanzada comercial en territorio ruso, fundado ya antes del año 1200, completamente rodeado de una muralla para defenderse de eventuales ataques de una población hostil en general. Ningún mercader reside establemente en ellas y el comercio se desarrolla en la forma del trueque. Luego el Puente de los Alemanes de Bergen, barrio dotado de su propio muelle y de almacenes y alojamientos para uso de los mercaderes; el Steelyard de Londres en las riberas del Támesis, donde los "mercaderes de Alemania" operan y viven administrados por un presidente y por un comité

de 12 miembros elegidos entre los residentes, y Brujas, donde la colonia, ciertamente dirigida por un comité propio dotado de poderes jurisdiccionales y de vigilancia, vive libremente en la ciudad, más que ocupar un barrio específico, gracias a las buenas relaciones que tiene con la población y las autoridades. De la espontánea colaboración económica de estos *kontor* con las patrias de origen y de una serie de otros puestos de avanzada ubicados en localidades menores nace la Liga Hanseática o *Hansa,* alianza entre las ciudades mercantiles alemanas para defender los intereses y privilegios económicos comunes. La liga, que tiene su propio centro en Lübeck y reúne hacia finales del siglo XIII a más de 200 ciudades del área báltica o renana, entre las cuales se encuentran Cracovia, Danzig, Riga, Estocolmo, tiene su verdadera fuerza en la cohesión y en la capacidad de convocar y organizar bloqueos y boicots comerciales.

Colonias comerciales

Ni los italianos ni los hanseáticos logran expandir sus propios comercios a Alemania meridional, donde están presentes grandes compañías comerciales, entre las cuales vale la pena recordar a la Gran Compañía de Ravensburgo *(Grosse Ravensburger Geselschaft),* fundada en 1380 en la ciudad del mismo nombre. El apelativo de grande está vinculado no sólo con el relevante capital social, sino también con el consistente número de socios que en algunos periodos llega a 80, cuya mayor parte está dedicada activamente a los comercios de la sociedad. Entre sus características está la de no de aplicarse activamente a las tareas de bancos, ni a especulaciones financieras, sino exclusivamente al intercambio de mercancías. Sus relaciones comerciales se extienden a Bohemia, Austria, Países Bajos y también a Oriente y a Venecia, donde se permite a los mercaderes importar sólo géneros que provengan de sus propias regiones y residir exclusivamente en una localidad especial dirigida por un superintendente de la Serenísima, llamada "fonda de los alemanes".

La Alemania meridional, un mercado cerrado

Véase también
Historia "Las manufacturas", p. 181; "El comercio", p. 189; "Las ciudades", p. 200; "El crédito y la moneda", p. 214.

LAS CIUDADES

AURELIO MUSI

Entre los siglos XIII y XIV la dimensión de la aldea es todavía la que prevalece, y lo seguirá haciendo durante todo el antiguo régimen europeo. Pero la riqueza de los tipos y las funciones de las ciudades, diferentes por

su consistencia demográfica, solidez económica, estatuto jurídico, y la misma capacidad de los gremios productivos urbanos para proyectarse en el campo, configuran una Europa de las ciudades, que constituirá una cifra importantísima de la identidad de nuestro continente. La misma crisis del Trescientos no provoca el final de las ciudades, sino el nacimiento de nuevas jerarquías.

Florecimiento de las ciudades y funciones urbanas

El florecimiento de las ciudades en el Bajo Medievo está muy bien representado por la variedad y la riqueza de sus funciones: ciudades fuertemente especializadas, ciudades mercantiles (Gante, Brujas, Siena), ciudades universitarias, ciudades fortaleza; ciudades capitales como París, de características mixtas, centro político administrativo, centro comercial, universitario; ciudades que se encaminan a volverse grandes capitales de un Estado monárquico como Nápoles; ciudades señoriales, y así sucesivamente.

Muchas de estas ciudades han logrado alcanzar un grado elevadísimo de autonomía municipal que se ha llevado a cabo en una situación de baja tensión política y de ordenamientos frágiles del Estado. En el Bajo Medievo, gran parte de las realidades urbanas son ciudades por estatuto jurídico, pero su espesor demográfico y económico es bastante escaso. Hacia la mitad del siglo XIV, en el Imperio germánico se cuentan cerca de 3000 ciudades: sólo 200 tienen una población superior a los 1000 habitantes y 20 de ellas entre los 10000 y los 15000 habitantes. Una situación no muy disímil se encuentra en Inglaterra, en Francia y en la península ibérica.

El Medievo no conoce el fenómeno de las megalópolis. Las mismas áreas que tienen una mayor densidad de urbanización —Italia centro-septentrional y Flandes— son tales por el gran número de ciudades, no por su tamaño. El máximo de extensión y número de habitantes se alcanza a principios del Trescientos: Milán, Florencia y París construyen un tercer cerco de murallas porque los dos precedentes han sido rebasados por la multiplicación de las viviendas. La población de estas tres ciudades gira en torno a los 100000 habitantes que viven en una superficie comprendida entre 450 (París) y 600 hectáreas (Florencia). Las ciudades más pobladas, además de Milán, Florencia y París, son Venecia y Génova, seguidas por Gante y Brujas, con una cuota de 60000 habitantes. Gran parte de las ciudades de Italia y Flandes se colocan en la franja comprendida entre 30000 y 50000 habitantes. A ellas se añaden Colonia, Londres y algunas ciudades españolas, sea musulmanas (Sevilla, Granada, Córdoba) o cristianas (Barcelona, Valencia). Más poblada está la clase de ciudades de tamaño mediano, que oscila entre 15000 y 30000 habitantes. Finalmente está la miríada de pequeñas ciudades italianas, flamencas, alemanas, holandesas, inglesas.

Las ciudades más pobladas: Milán, Florencia, París

Las ciudades proyectan sus grupos urbanos más allá de los muros: los grupos productivos de las ciudades de la Italia centro-septentrional manifiestan una notable capacidad de penetración en el campo. Implantan ahí actividades industriales como las industrias del papel y las de los textiles. Se ven atraídas sobre todo por la posibilidad de utilizar la fuerza motriz de las corrientes de agua y la mano de obra de los campesinos, quienes, empobrecidos, han debido vender sus tierras para poder sobrevivir. La nueva organización industrial tiene como finalidad la producción de grandes cantidades de paños de lana destinados en gran parte a la exportación. El solo arte de la lana produce en Florencia, en torno al segundo decenio del Trescientos, más de 100 000 piezas de paño en bruto por un valor de 600 000 florines de oro. En los campos de la Toscana los grupos urbanos promueven también nuevos tipos de contratos, como los de "aparcería": que prevén la gestión común de la granja por parte del propietario y del campesino, la división mitad-mitad de la ventajas y riesgos de la empresa, la prohibición para el aparcero de iniciar las operaciones de cosecha sin el consentimiento del propietario que hace la concesión y la obligación de custodiar los productos hasta la repartición.

Actividades industriales en los campos

Las ciudades medievales como lugar de la vida

Todo el discurso que hemos expuesto hasta ahora permite comprender mejor el sentido en el que la ciudad medieval ha sido un lugar de la vida. El principio, citado por Max Weber, según el cual "el aire de las ciudades nos hace libres", puede recoger las múltiples resonancias del sentido. Tratemos de enumerar algunas.

Sea que la posición jurídica de la ciudad se derive del juramento de hermanamiento, sea que el fundamento del poder sea de naturaleza aristócrata, sea que la potencia de la administración real y de sus tribunales constituyan la fuente de las concesiones y privilegios otorgados a las ciudades, la realidad urbana medieval tiende siempre a configurase como una comunidad política tendencialmente autónoma con respecto a los poderes externos.

Todos los ciudadanos se reconocen en la ciudadanía, en la *civilitas:* el actuar de la comunidad se funda en un sentimiento de pertenencia por el cual los ciudadanos, conscientes de pertenecer a un ámbito privilegiado —que se pueden reconocer e individualizar como tales— y por lo tanto concordes unánimemente en la definición colectiva de *civilitas* con respecto al mundo externo, parecen estar a la vez en perenne lucha entre sí. La confrontación y el conflicto, la correlación de fuerzas entre los habitantes de la ciudad siguen formas que todos aceptan y comprenden.

Los elementos que dan identidad a la ciudad

Es, en suma, la relación tirante y particular que el contexto ciudadano favorece entre todos los elementos que, individualmente,

forman una ciudad, el que caracteriza a la ciudad en su conjunto. La ciudad medieval se configura como lugar de relaciones humanas marcadas por la afirmación de sí entre grupos e individuos que reivindican una igualdad formal y que para afirmarla están ostentando continuamente su diversidad y especificidad.

Pero cuanto se ha dicho no debe hacer pensar en una separación nítida entre la ciudad y el mundo rural. Ciertamente, durante el Bajo Medievo, entre los siglos XIII y XIV se va formando una estrato burgués que se contrapone a los habitantes del campo por sus comportamientos económicos, su mentalidad o su estilo de vida. Este estrato burgués se afirma en las actividades de mediación e intercambio, en el control de sistema y medios de pago, infundiendo a las nuevas actividades un espíritu diverso del pasado. La ciudad europea es la ciudad del banco, de la contabilidad moderna y de la letra del cambio, de los grandes mercaderes, príncipes y escritores de las universidades. Con la ciudad europea comienza a asomarse el espíritu laico; con éste el capitalismo, la ciencia y la técnica modernos. Pero los intercambios entre ciudad y mundo rural son frecuentes. Los campesinos van a la ciudad para vender sus productos y hacer adquisiciones en el mercado o en las bodegas artesanales.

A su vez, mercaderes, artesanos, profesionistas, en suma los grupos urbanos que componen la naciente burguesía, tienen intereses en los campos circundantes: en ellos poseen villas y terrenos, en los cuales invierten capitales. Su gestión está marcada por las mismas características de racionalidad y eficiencia que inspiran las actividades mercantiles y crediticias. En el campo, además, se encuentran los lugares en que se producen las manufacturas textiles: hombres y mujeres trabajan en sus casas "agrícolas" la materia prima que les es consignada por los mercaderes emprendedores.

No obstante, en el imaginario colectivo los muros son y continuarán siendo la barrera que separa el sentido de pertenencia a la ciudad respecto del sentido del campo y de las aldeas. De la ciudad es desde donde irradia un nuevo clima como un nuevo sistema de relaciones que ha sido definido precapitalismo. La definición es válida sobre todo para los países y sectores en los cuales son más intensos y modernos los progresos de la economía de la época. Uno de los factores que caracterizan el nuevo sistema de relaciones es el mayor relieve que tienen las actividades financieras con respecto a las actividades mercantiles: desde este punto de vista, algunas ciudades europeas comienzan a adoptar el papel decisivo de plazas financieras y sedes de ferias internacionales de intercambio que mantendrán también en los dos siglos sucesivos al XIV. Las actividades financieras no son sólo el alma del comercio, sino también el instrumento de un nuevo vínculo con los nacientes Estados, con las finanzas públicas. Bancos y grandes compañías de negocios con filiales y agencias en varias partes del mundo constituyen casi la prehistoria de los grandes grupos multinacionales y multisectoriales de un

El precapitalismo

futuro todavía lejano. Es desde la ciudad donde se anuncia el nuevo espíritu de la Europa que tiene en el dinero, en cuanto valor material y medida del tiempo —"el tiempo es dinero"—, uno de sus elementos constitutivos.

> Al tiempo sentido a través de escansiones religiosas y litúrgicas, al tiempo conmensurado con los ritmos solares y lunares y con las vicisitudes del cultivo de los campos subintra un tiempo neutro, medido por los movimientos de dispositivos mecánicos, los relojes, que no dependen (como los meridianos) de la luz diurna ni del alcance limitado de clepsidras u otros instrumentos rudimentarios. Se afianza el tiempo del mercader [Giuseppa Galasso, *Storia d'Europa,* 1996].

Crisis y transformaciones

La crisis del Trescientos no involucra sólo a los campos y a las aldeas de Europa sino también a las ciudades. La desaceleración del crecimiento productivo, la caída demográfica, el surgimiento de carestías, la tasa de mortalidad, el empeoramiento del clima, el cundir de epidemias hasta la peste negra de 1348, los terremotos de 1348-1349, la guerra con sus costos elevadísimos repercuten en la vida de los campos y de las ciudades, provocando tensiones, conflictos y revueltas. Al empeoramiento de las condiciones de vida de los campesinos corresponde una verdadera y autentica crisis de sobreproducción de las actividades industriales urbanas, causada por la contracción demográfica y la baja demanda. Estallan revueltas urbanas en diversas áreas del continente europeo. Particularmente involucrado está el sector productivo que gira en torno a la industria textil en la Italia centro-septentrional: estallan tumultos en Perusa, Siena. La más conocida revuelta urbana del Trescientos es el tumulto de los *Ciompi* en Florencia. Protagonistas son los obreros asalariados de las corporaciones textiles. El tumulto estalla en 1378. Los sublevados no se limitan a pedir aumentos salariales, sino que quieren la modificación de sus condiciones de vida y de la relaciones de poder en la ciudad. Demandan, por lo tanto, la abolición de los poderes jurisdiccionales que el gremio de la lana ejerce sobre ellos, la creación de un gremio de obreros textiles, su participación en el gobierno de la ciudad. Reconocido en un primer tiempo, el gremio de los obreros textiles es suprimido luego. Con la derrota de los *Ciompi,* Florencia, como las otras ciudades italianas, se encamina al achicamiento de los espacios de iniciativa política y a la formación de un régimen de tipo oligárquico que durará hasta el advenimiento de la dinastía de los Médici.

El tumulto de los Ciompi

La crisis del Trescientos no representa sólo una fase de depresión económica, sino también pone en movimiento un proceso de reconversión productiva. La industria de la seda, la metalúrgica y la de los astilleros experimentan un incremento entre los siglos XIV y XV. La crisis demográfica, que

Crisis demográfica

en algunas regiones europeas, como las del Mezzogiorno de Italia, provoca fuertes vuelcos en la jerarquía de los centros habitados, en otras produce una redistribución de la población.

Véase también
Historia "De los municipios a los señoríos", p. 65; "Venecia y las otras ciudades marítimas", p. 131; "El campo", p. 177; "El comercio", p. 189; "Mercados, ferias y vías de comunicación", p. 195; "Nobleza y 'burguesías'", p. 218; "Las confraternidades", p. 222; "Las instituciones políticas", p. 229; "La vida cotidiana", p. 297.
Artes visuales "Las ciudades de los papas: Roma y Aviñón", p. 686.

EL DESARROLLO DE LA NAVEGACIÓN, LAS EXPEDICIONES EN EL ATLÁNTICO Y LOS DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS

IVANA AIT

La "revolución comercial" crea entre Oriente y Occidente un vasto mercado único, ligado en su mayoría al mar, cuyo centro y vía natural es la península italiana. El incremento de los intercambios comerciales interregionales, el aumento exponencial de mercados y la demanda diferenciada de mercancías favorecen el nacimiento de numerosas categorías de productores que ya no piensan en el consumo local sino en la salida de sus manufacturas hacia lugares incluso muy lejanos. Riesgo y ganancia comienzan a ser parte de la mentalidad y del sistema económico que están consolidándose.

LAS INNOVACIONES TÉCNICAS

A consecuencia de la expansión de los intercambios comerciales aumentan el número de operadores y la competencia. Tal proceso favorece que se afirme una nueva mentalidad que busca mejores soluciones para efectuar intercambios más acelerados y obtener condiciones particularmente ventajosas, gozando, donde sea posible, del usufructo de exenciones fiscales y privilegios económicos y jurídicos de varios tipos. En la vertiente de las técnicas comerciales, una serie de inventos —la partida doble, la letra de cambio y las primeras formas de seguros marítimos— permite una mejor organización societaria para responder a las exigencias del comercio marítimo, en

Instrumentos comerciales

primer lugar a la exigencia absolutamente prioritaria del reparto de riesgos. Entre las formas contractuales predomina, durante todo el Doscientos y en los primeros años del Trescientos, la encomienda o, como se llamaba en Venecia, encomienda bilateral.

Se hacen otros progresos importantes en el sector de la navegación, especialmente en la oceánica. Las mejoras náuticas están determinadas por el perfeccionamiento de las técnicas de navegación: se comienzan a usar nuevos equipos como la brújula, los portulanos y el timón axial fijado a la derecha de popa.

La aguja imantada, ya conocida a finales del siglo XI, se transforma en una verdadera y auténtica brújula sólo hacia finales del siglo XIII: una caja fija en la cual la aguja está asociada a una rosa de los vientos, que a su vez está dividida en cuadrantes.

Con la invención de la brújula se tiene como consecuencia inmediata y práctica el incremento de la navegación mediterránea también en los meses de invierno y una mayor seguridad en los viajes hacia Inglaterra y a los Países Bajos. En este sentido los navegantes se sirven de los portulanos que contienen la descripción detallada de las costas, los puertos y los lugares de refugio útiles, y de las tablas de *martelogio* [prontuario para calcular las rutas], gracias a las cuales se puede calcular la recta resultante de una serie de recorridos en zigzag. El cálculo de las distancias y de las direcciones es la mayor preocupación; el primer mapa, llamada "pisano", se elabora en 1275 con la intención de proporcionar los datos indispensables a la nueva técnica de navegación.

Instrumentos náuticos

El timón posicionado en la línea central de la nave se difunde ante todo en el Mar del Norte y luego es perfeccionado en el Báltico; en los últimos decenios del siglo XIII se utiliza en la España del Mar Cantábrico, mientras que sólo en el siglo XIV se introduce en las naves que surcan el Mediterráneo. En desacuerdo sobre la importancia de esta invención está el historiador Frederic Lane, que pone en tela de juicio la superioridad efectiva del nuevo tipo de timón, sustituto de las dos grandes palas empleadas precedentemente a través de un sistema muy perfeccionado de pilotaje (Frederic Lane, *Storia di Venezia,* 1978).

La adopción de la vela cuadrada, típica de las embarcaciones nórdicas, permite un notable ahorro de trabajo en el Mediterráneo. La vela cuadrada, en efecto, puede seguir el curso del viento con extrema facilidad, al contrario de la vela latina, de forma triangular, que requiere operaciones complicadas y peligrosas.

Con todo, al conjunto de novedades introducidas en la navegación e indudablemente facilitado por la difusión de instrumentaciones más funcionales se añade el empleo de nuevos tipos de bajeles como la coca, la galera y el galeón.

Las naves y las "mudas"

Las embarcaciones que se usan en el Mediterráneo son fundamentalmente de dos tipos: la galera y el velero. La galera, nave larga, sutil y baja, procede por propulsión sobre todo humana pero posee también las velas. La forma permite ganar velocidad, pero al restringir el tonelaje la nave llega a poseer una capacidad reducida de carga. Se utiliza, no obstante, en los viajes comerciales porque es fácil de defender. En las galeras los bancos están dispuestos en un orden único, en filas de bancos a cada lado, al centro un corredor estrecho. En el curso del siglo XIII hay dos remadores en cada banco, pero a finales del mismo siglo, con el advenimiento de galeras de mayores dimensiones, se acomodan tres remadores por banco.

Galeras y veleros

De manera diversa, los veleros, las carabelas y los galeones, naves de forma redondeada, panzudas y elevadas respecto de la superficie del mar, son de propulsión eólica. Hacen su aparición a inicios del siglo XIII, tienen dimensiones mayores con dos o tres puentes, dotados de un castillo de popa y otro de proa y una cofa de combate. Los galeones, semejantes a la *naus* portuguesa, más largos de bao, tienen una mayor capacidad de carga pero una menor velocidad (Carlo M. Cipolla, *Guns, Sails and Empires,* 1966).

También la coca, de origen nórdico, aparecida en el Mediterráneo en la primera mitad del siglo XIV, es una embarcación de grandes dimensiones, redondeada y alta, con velamen cuadrado.

En este periodo se organiza de manera metódica el sistema de las caravanas navales, sean venecianas, sean genovesas. Se trata de la navegación efectuada en convoyes de galeras destinadas al transporte de las mercancías que por motivos de seguridad viajan armadas o por lo menos escoltadas por naves armadas. La salida periódica tiene fechas fijas y escalas preestablecidas; los destinos principales son Constantinopla, Chipre, Siria, Egipto, Inglaterra y Flandes. Salvo coyunturas excepcionales, las caravanas navales parten dos veces al año: de Venecia en el mes de febrero para regresar al inicio del verano; la segunda caravana naval entre julio y agosto, regresando para las fiestas de Navidad. Naturalmente las fechas varían de región a región y según el tipo de embarcación. A partir de cálculos efectuados por Gino Luzzatto, estos servicios de línea transportan en el Doscientos de 3 000 a 5 000 toneladas de mercancías y, en el Trescientos, con el aumento de la capacidad de las naves, demás de 7 000 a 10 000 toneladas. Tales cifras pueden aumentar considerablemente si, además de las caravanas navales regulares, se incluye "todo un conjunto de actividades marítimas, que no entraban de ninguna manera en el marco de una navegación de línea organizada y disciplinada por el Estado" (Gino Luzzatto, *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo,* 1961).

Convoyes de galeras escoltadas por naves armadas

A las goletas a remo, pues, con propulsión sobre todo humana, más adecuadas para la navegación mediterránea y costera, les sustituyen los galeones, dotados de numerosos árboles y equipados con velas cuadradas y triangulares, con timones posteriores centrales en condiciones de navegar aguas arriba en la misma dirección del viento navegando de bolina. Las naves se vuelven más grandes y robustas, con capacidad para transportar una mayor cantidad de mercancías además de hombres. Son las naves que muy pronto se convierten en el principal instrumento de guerra para las conquistas coloniales.

Hacia mundos nuevos

En la historia de la colonización los primeros momentos son los menos conocidos. Las Canarias, las islas Afortunadas de Ptolomeo, figuran en los mapas y en los portulanos, al menos desde el *Portulano mediceo* de 1351. Parece que desde 1380, o sea, desde que el rey reside en Sevilla, se ha puesto en marcha la exploración o la conquista de una parte del archipiélago de las islas Afortunadas, llamadas pronto Canarias, "y los vascos y los andaluces arman naves para conquistarlas o comerciar con ellas con el fin de obtener buenas ganancias", según las palabras de Diego Ortiz de Zúñiga (citado por Enrique Otte, *Los Sopranis y los Lugo,* en *El coloquio de historia canario-americana, 1977*). Jacques Heers atribuye estos primeros descubrimientos o "redescubrimientos" al considerable aumento de la demanda de productos para teñir, sobre todo en el curso del siglo XIII, para satisfacer la demanda de tejidos de lujo, de alta calidad, que, entre otras cosas, alimenta los grandes flujos de exportación, incluso a Oriente y África del Norte; por lo tanto, para la necesidad de materias colorantes que provengan de las indias lejanas (Jacques Heers, *Les Produits tinctoriaux et l'exploitation des îles atlantiques au Xme siècle,* en *Oriente e Occidente tra Medievo ed Età moderna, 1997*).

El papel de las Canarias

La exploración y la conquista de nuevas tierras acontece por etapas y modalidades aún poco indagadas por lo que se refiere al periodo más antiguo. Impulsados por el deseo de gloria, la sed de aventura o, con más probabilidad, por la voluntad de encontrar nuevas rutas comerciales, los navegantes enfrentan un Atlántico aún desconocido y temido. Es en mayo de 1291 cuando Ugolino y Guido Vivaldi (siglo XIII) parten en dos goletas con la intención de ir más allá de las Columnas de Hércules para llegar hasta las regiones de la India a través del Mar Océano *(ad partes Indiae per mare Oceanum).* En el momento en que Venecia incrementa el comercio de las especias a través del Mar Rojo, los dos hermanos genoveses buscan una vía alternativa a la India pasando por Gibraltar. La expedición tiene claras intenciones comerciales, sea que tratase de llegar a la India o a las regiones meridionales de África de las que provenía el oro. No se sabe nada de esa

Más allá de las Columnas de Hércules

expedición dirigida a navegar a lo largo del tramo costero que está enfrente del archipiélago de las Canarias, entonces desconocido. Algunos años después, en 1312, otro genovés, Lanzerotto Malocello (a caballo entre los siglos XIII y XIV), descubre una de las islas Canarias, que lleva su nombre. Por el contrario, permanecen anónimos los exploradores a los cuales se debe el descubrimiento de las islas de Madera (1330) y las Azores (1351).

Son la punta del iceberg, como lo atestiguan las noticias relativas a la presencia de goletas genovesas ya desde años antes, más allá del estrecho de Gibraltar, dirigidas a la ruta septentrional de Flandes e Inglaterra, o por breves bajadas a lo largo de las costas de Marruecos. Estas conquistas, en efecto, son favorecidas por el espíritu emprendedor y la capacidad de los mercaderes italianos en busca de nuevos instrumentos y nuevas vías para facilitar los intercambios comerciales y aumentar las ganancias.

Véase también
Historia "El comercio", p. 189; "Los grandes viajeros y el descubrimiento del Oriente", p. 209.

LOS GRANDES VIAJEROS Y EL DESCUBRIMIENTO DEL ORIENTE

SUNG GYUN CHO

Con frecuencia, cuando se habla del Extremo Oriente se piensa en un mundo que está muy lejos del europeo, totalmente apartado, que no ha tenido ningún tipo de contacto con la cultura que se ha desarrollado en Europa. Pero si miramos la historia de los países asiáticos, podemos encontrar muchas fuentes que indican que entre Occidente y Oriente, entre Europa y Asia, existieron muchos contactos, sobre todo en el siglo XIII, cuando se forma el imperio universal de Gengis Kan. Las riquezas de Oriente impulsan a los mercaderes a viajar hacia el "Catay", siguiendo la antigua ruta que se suele recordar como la Ruta de la Seda.

LOS PRIMEROS MISIONEROS

Los primeros en moverse hacia el Oriente no son los mercaderes sino los misioneros, que, alentados por la política mongola de tolerancia religiosa, viajan a Mongolia por el continente, tratando de difundir el cristianismo en esa región. De estos religiosos, el más importante que, al impulso de la fe, recorre millares de kilómetros en un continente casi desconocido es el franciscano

Juan de Piano Carpini (*ca.* 1190-1252), quien, habiendo partido de Lyon en la primavera de 1245, llega en el verano del año siguiente ante el Gran Kan de Mongolia, que en esa época tiene su residencia en Ulán Bator. Fracasa su intento de difundir el cristianismo, pero el viaje al corazón de Asia es para el fraile una experiencia viva y rica, que él cuenta en la *Historia Mongolarum* [Historia de la Mongolia], considerada, no obstante sus imprecisiones y el tono a veces fabuloso, como la primera fuente de información acerca de tierras desconocidas de que dispone Occidente.

Otro misionero explorador es Guillermo de Rubruk (siglo XIII), franciscano también, que fue a Mongolia para difundir el cristianismo en ella, pero sin resultado alguno; relata su viaje en el *Itinerarium,* una relación precisa y realista, mucho más que la de fray Juan, que representa una fuente importante para reconstruir la historia de los mongoles. También son dignos de mención Juan de Montercorvino (1246-1328), franciscano, que difunde el cristianismo en China muchos años antes de la llegada de los jesuitas, convirtiéndose en el primer arzobispo de Pequín, y Odorico de Pordenone (*ca.* 1265-1331), franciscano igualmente, que viaja a lo largo de las costas de la India y es el primer occidental en llegar a Java, Borneo y el Tíbet, y visita también Lhasa, la antigua residencia de los Dalai Lama.

El cristianismo en China

Una nueva China abierta a los mercaderes

Por supuesto, también los mercaderes europeos, aprovechando la *pax mongola,* se dirigen en gran número a China en busca de riquezas y tejen redes comerciales muy intensas y proficuas, si bien no dejan en general testimonios escritos de sus viajes y sólo sabemos de ellos a través del estudio que han hecho los historiadores chinos. Pero ¿qué es la *pax mongola*? El equilibrio que se ha alcanzado en las regiones de Asia oriental es puesto en crisis por la aparición de la potencia de los mongoles; en 1206 Gengis Kan (1167-1227) es elegido jefe de todas las tribus mongolas y su poderío militar acaba en el siglo XIII sea con los Chin que con los Song. Los mongoles atacan en primer lugar el reino de Chin, que no es capaz de oponer ninguna resistencia; en 1215 cae Pekín, su capital; en seguida conquistan el reino de Xi Xsia, empresa que cuesta la muerte de Gengis Kan. Lo sucede su hijo Ogodai (1186-1241), el cual trata de organizar las tierras conquistadas en Asia oriental, donde está en vigor una suerte de anarquía: los gobernadores mongoles requisan arbitrariamente mercancías y esclavos, convierten en pasto las tierras cultivadas y abandonan la población a sí misma. Ayudado por un ex funcionario de los Chin, Ogodai logra poner remedio, si bien sólo parcialmente, a los desórdenes y a la explotación indiscriminada de las regiones sometidas con el propósito de tener un mayor control.

El Imperio mongol

En 1260, Kublai se convierte en Gran Kan de los mongoles (1215-1294), nieto de Gengis, quien, en el curso del decenio 1268-1279, conquista todo el reino de los Song, desde hace tiempo rodeado por la potencia mongola: se lleva a cabo la anexión de China a los dominios mongoles y la dinastía de los Song, que ha dado tanto al Estado chino, es arrollada definitivamente. Kublai funda la dinastía Yuan, que rige a China de 1280 a 1368. Se rodea de consejeros Chin y musulmanes y trata de consolidar su poder inspirándose en el modelo chino de Estado; transfiere a Pekín la capital de sus dominios (Janbalic o Ciudad del Kan), que reestructura y moderniza, elevándola a centro administrativo del imperio. Administración y gobierno se confían de preferencia a funcionarios no chinos; el sistema de los exámenes de Estado, con el propósito de acceder a los cargos públicos, queda abolido; así quedan eliminados algunos de los elementos que caracterizaban la época Song.

La población es dividida en cuatro clases, que gozan de derechos diversos: la clase de los "mongoles", representada por algunos centenares de millares de individuos (frente a los 60 millones de habitantes), que en su mayoría son propietarios de bienes raíces exentos del pago de tributos o bien, en menor parte, funcionarios; la clase de las personas de "grado especial", al que pertenecen las personas originarias del Asia central y occidental (turcos, persas y sirios), en general encargados de la administración y del comercio; la clase de los "chinos", o sea de los habitantes de la China septentrional (chinos, kitanos, yurchenos y coreanos) que pertenecen a la pequeña burguesía; finalmente, última en importancia, está la clase de los "bárbaros del sur", o sea la clase de los habitantes del ex reino de los Song, excluidos de todo cargo y también de las actividades comerciales.

Las cuatro clases sociales

Como se ve, en la nueva organización social impuesta por los mongoles el grupo de los funcionarios-literatos, fundamentales en la época Song, queda despojado de su poder político, si bien logra mantener en parte el poder económico, conservando alguna de las propiedades inmobiliarias que les pertenecen. Por el contrario, adquieren mayor prestigio los mercaderes que intensifican el comercio transcontinental, bien sea el de las costas o acumulando riquezas ingentes.

Marco Polo

Justamente en relación con las ricas actividades mercantiles de la China de Kublai, el mercader veneciano Marco Polo (1254-1324) llega a Pekín en 1275: su viaje, en este contexto, puede considerarse con mucho el más significativo. Habiendo partido de Venecia en noviembre de 1271, junto con el padre y el tío, que ya habían llegado precedentemente a Janbalic, a través del altiplano de Anatolia, los montes de Armenia, el altiplano de Irán, llega a Ormuz, en el Golfo Pérsico, para tratar de llegar a Asia por vía marítima. La vía marítima, sin embargo, resulta demasiado peligrosa, y Marco, Mateo y Niccolò Polo

deciden proseguir por tierra. Regresan al norte, hacia el Jorasán, y luego doblan hacia oriente, cruzan la Gran Muralla china y finalmente entran en el valle del río Huang-ho, y siguiéndolo llegan a Shangdu, la residencia veraniega de Kublai Kan. Es el año 1275 y hasta 1291 los Polo residen en el Catay, como se denominaba entonces a China (los jesuitas piensan que se debe al nombre de los Kitán, un pueblo que había dominado a los mongoles antes de sus victorias militares y de su ascenso a la hegemonía entre los pueblos de las estepas).

Al servicio del kan

Marco Polo trabaja al servicio del kan, el cual, habiendo intuido sus notables capacidades, lo envía muchas veces como su mensajero especial a regiones lejanas, dándole la oportunidad de adquirir conocimientos cada vez más numerosos y más vastos sobre el continente asiático. De Janbalic, por ejemplo, Marco es enviado al corazón de Birmania, con sus bosques tropicales tan diversos del paisaje chino, con su civilización particular, país del cual el gran viajero veneciano toma notas mentalmente y las confronta con otras tradiciones y otros lugares.

Después de haber estado durante casi 20 años en China, los Polo deciden regresar a su patria: el viaje se lleva a cabo en parte por vía marítima, en velero a lo largo de las costas meridionales de China, Indochina y Malasia, cruzando el Sri Lanka actual, y la parte meridional de la península de la India, para llegar hasta Ormuz. Luego, los Polo prosiguen por tierra hasta Trebisonda, en el Mar Negro, y, de aquí, llegan por mar directamente a Venecia en 1295, después de más de tres años de viaje.

Hecho prisionero en 1298 por los genoveses, Marco Polo dicta sus memorias de viaje a Rustichello de Pisa (siglo XIII): de ellas nace el *Libro delle Meraviglie* o *Milione*. Este libro representa sin lugar a dudas un documento fundamental tanto para la historia de Occidente como para la de Oriente (basta pensar que en China han conservado un puente cerca de Pekín con el nombre de Marco Polo). El texto se difunde entre los misioneros y mercaderes, quienes, leídas las gestas de los Polo, a su vez sienten el llamado de Oriente.

El cristianismo en Oriente

Desde el punto de vista religioso, la dominación mongola es tolerante: budismo, confucionismo, taoísmo continúan prosperando en diferentes medidas, mientras se difunden posteriormente el nestorianismo, el judaísmo y el islamismo, practicados la mayoría de las veces por extranjeros (los religiosos de cada confesión quedan exentos del pago de cualquier tributo). Es muy interesante leer las cartas escritas por los jesuitas que se asombran de la presencia del cristianismo en China muchos siglos antes de su llegada. En efecto, a partir de las cartas se comprende que los misioneros del siglo XVI no tienen el conocimiento geográfico de los misioneros del siglo XIII: como, del resto,

los mercaderes portugueses y españoles no conocen la ubicación precisa del antiguo Catay y sólo estudiando atentamente a algunos misioneros, como Matteo Ricci (1552-1610), se llega a comprender que el Catay de Marco Polo es la China de la dinastía Ming.

Las misiones jesuitas

De gran interés es el estudio que hacen los jesuitas por cuanto concierne al nestorianismo en China; logran reconstruir las vicisitudes de estos antiguos cristianos y escriben su historia hasta la época de la desaparición de la "secta". Efectivamente, los jesuitas, cuando llegan a China, descubren muchas iglesias, monumentos y diarios que habían pertenecido a practicantes y novicios que siguen el culto de Nestorio (segunda mitad del siglo IV-*ca.* 451). Parece que tal culto —declarado fuera de la ley durante el reinado del emperador Teodosio II (401-450, emperador desde 408), después del Concilio de Éfeso de 431— se ha difundido en Oriente durante la era de la dinastía Tang (618-907). Según otras fuentes, es posible que el nestorianismo se haya difundido incluso antes, a inicios del siglo V, a través del patriarca de Seleucia-Ctesifonte o quizás a través de una rama de la Iglesia de Asiria.

Los adeptos de la Iglesia Luminosa *(Jingjiao)*, según la denominación china de la secta, son judíos la mayoría de las veces y se propagan velozmente siguiendo las rutas de los mercaderes. Hay también testimonios de grupos cristianos de origen jacobita. Los nestorianos logran mantener un fuerte grupo a lo largo de todo el periodo de la dinastía Tang: la presencia de una estela de Nestorio, justamente en la antigua capital Chang'an, hace pensar en la gran difusión de esta religión. Durante la dominación mongola, encontramos una iglesia nestoriana fuerte, sobre todo en el Asia centro-oriental. Precedentemente, el nestorianismo se había difundido entre las tribus turcas, uigures y mongolas. Con la llegada de la dinastía Yuan, esta Iglesia vuelve a florecer, recobrando el antiguo esplendor que tenía en el tiempo de la dinastía Tang.

Cuando los misioneros cristianos llegan, en los siglos XVI y XVII, no encuentran absolutamente nada de esta Iglesia: la dinastía que sucede a los Yuan, es decir, los Ming, adopta una política casi xenófoba, que induce a los nestorianos extranjeros a huir de los territorios de las 18 provincias. Los jesuitas encuentran también poquísimas noticias debidas al primer obispo cristiano de Roma. Esto induce a creer que después de la caída del Imperio mongol y la sucesiva política aislacionista de los primeros Ming, los dos "mundos" pudieron haberse alejado realmente uno del otro para volver a encontrarse sólo muchos siglos más tarde.

Véase también

Historia "El Imperio otomano", p. 172; "El desarrollo de la navegación, las expediciones en el Atlántico y los descubrimientos geográficos", p. 205.

Literatura y teatro "El enciclopedismo, la literatura científica y la literatura de viajes", p. 583.

EL CRÉDITO Y LA MONEDA

VALDO D'ARIENZO

Con el nacimiento de la "revolución comercial" en Europa occidental adquiere un papel cada vez más importante la figura del mercader-banquero. La proliferación de las ferias y de los instrumentos de crédito son los aspectos más evidentes de esta fase de crecimiento, en la cual la reforma monetaria introducida por Luis XI y el recurso a la acuñación de monedas de oro, inicialmente por parte de las ciudades italianas, son los instrumentos adoptados justamente para sostener este proceso.

LA "REVOLUCIÓN COMERCIAL"

A partir de la fase de tímida expansión de la circulación monetaria del periodo precedente, los siglos XIII y XIV registran el avío y la consolidación de la así llamada "revolución comercial" que modificará radicalmente el crecimiento económico precedente y, gracias también a una mayor circulación monetaria y a la difusión de nuevas formas de instrumentos de crédito, permitirá una fase de acumulación del capital, momento crucial para la transición al sistema precapitalista. La afirmación, en buena parte de Europa, del sistema feudal garantiza estabilidad social y política y, como consecuencias inmediatas, un crecimiento demográfico sostenido —al menos hasta que en la mitad del Trescientos lo interrumpe la epidemia de la peste negra—, la recuperación del sector agrícola y una mayor productividad del trabajo. El *surplus* de productos, no sólo agrícolas, introducidos en el mercado vuelve a dar ímpetu a los intercambios comerciales, sostenidos también por la actividad cada vez más creciente y determinante de los banqueros. Las ciudades se encuentran en el centro de este movimiento, crecen y se amplían sobre la base de nuevos criterios urbanísticos que se casan con las nuevas exigencias económicas y comerciales. Los conceptos de *pulchritudo,* de racionalidad, de eficiencia, de espacio funcional, de la plaza como lugar de reunión, inspiran ahora las decisiones y los proyectos de renovación urbana de las autoridades municipales, que hacen considerables esfuerzos financieros por convertir en realidad tales designios. El mercado encuentra en la galería o en la plaza su espacio ideal, hecho también de identidad y valores comunes, y ve que vuelve a florecer un nuevo sentido de pertenencia a la comunidad, en el cual el ímpetu y el interés económicos desempeñan un papel de primer plano. El nacimiento de las ferias, gracias a una bien calculada política de privilegios y exenciones fiscales por parte de los soberanos y de las autoridades de

Centralidad de las ciudades

las ciudades, observa que poco a poco se amplía el diámetro de los intercambios comerciales, sea a nivel local, sea también a nivel internacional. Las vías de comunicación, especialmente las fluviales en la Europa continental, se vuelven más seguras y el transporte de las mercancías más rápido y conveniente, incluso desde zonas muy distantes entre sí. En las regiones de Champaña y Brie, en Francia centro-septentrional, poco a poco se organiza hacia la mitad del siglo XII una red articulada de citas de negocios en las ferias, calendarizadas de acuerdo a un calendario preciso y puntual en el curso de los decenios, que acogen a los mercaderes que provienen de toda Europa, primero de Inglaterra y Flandes, y luego sobre todo de la península italiana y de Lombardía, región más cercana a esta área de intercambios. Las ciudades de Bar-sur-Aube, Lagny, Provins y Troyes (en estas últimas se celebran dos encuentros feriales, uno de los cuales es la así llamada "feria fría") constituyen el ciclo clásico de las citas comerciales francesas y duran casi mes y medio.

Los mercaderes tienden a establecer relaciones cada vez más estrechas con los banqueros y los cambistas de divisas, unidos por la necesidad cada vez más urgente, en esta fase de expansión, de una disponibilidad monetaria útil para sostener la intensificación de las transacciones comerciales y los intercambios mercantiles. La progresiva atenuación, además, de las rémoras eclesiásticas en materia de usura, acompañada de la introducción del depósito y el préstamo entre las principales actividades bancarias, favorecen la ampliación de la actividad crediticia y la formación de un gremio de mercaderes-banqueros que rápidamente se vuelven los protagonistas de esta fase histórica. Y la difusión del crédito, garantizado por los banqueros, brinda pleno apoyo a este crecimiento: letras comerciales, certificados de crédito, letras de cambio, fácilmente negociables, permiten no sólo diferir los pagos sino, al mismo tiempo, respaldar el creciente volumen de los intercambios. No es casualidad, en efecto, que en las famosas ferias francesas se dediquen las primeras semanas a las contrataciones mercantiles y las últimas a las financieras. Siguiendo estas huellas, en los siglos sucesivos las ferias se vuelven, como las célebres ferias de Ginebra, casi exclusivamente encuentros financieros internacionales, perdiendo del todo su característica originaria de reunión comercial.

Las relaciones entre mercaderes y banqueros

Sobre las incertidumbres y las "actitudes cerradas" de los siglos precedentes prevalecen ahora la confianza y la firme voluntad de crecimiento que se puede medir, esencialmente, con el dinero, el éxito y el prestigio social. La burguesía, en suma, comienza a volverse protagonista, al menos al interior de las ciudades, y a imponer valores e ideales que se irán consolidando poco a poco en los siglos sucesivos con un vigor cada vez mayor.

El desarrollo de las ciudades crea también un círculo virtuoso de intercambios con las zonas rurales. Si estas últimas son investidas principalmente con la función de reabastecer y aprovisionar de bienes alimenticios a los centros urbanos, a las primeras, por el contrario, gracias a la difusión del

artesanado y de la protoindustria, se les pide cumplir la tarea de proveer al abastecimiento de indumentarias, utensilios de trabajo y todo lo demás que necesite el mundo rural, que de este modo, aunque sea lentamente, sale de formas retrasadas de autoconsumo que establecen una suerte de mercado cerrado.

La moneda

Por lo que concierne el dinero, se dice que en Europa occidental circulan casi exclusivamente los "denarios" de plata que, con el paso del tiempo, empeoran cada vez más en lo que se refiere a la cantidad de metal precioso, pero sobre todo no responden más al requerimiento cada vez mayor que proviene de una población en rápido crecimiento y de mayor nivel salarial que, por bajo que sea en términos relativos, constituye con todo un estímulo para el aumento de la demanda. Esta, que puede ser definida como una forma de devaluación del dinero, va exactamente en la dirección opuesta a las nuevas necesidades de la economía: mayor volumen de intercambio y extensión de las redes comerciales requieren, en efecto, una "moneda fuerte", que debería respaldar las exigencias de los grandes mercaderes y grandes banqueros europeos. Las autoridades de Venecia, ciudad comercial por excelencia y siempre atenta a secundar los flujos y las transformaciones económicas, acuñan a principio del siglo XIII el *matapan,* una moneda de plata de 2.18 gramos, de un valor superior casi de 12.33 a la vieja moneda que desde entonces va a tomar el nombre de *piccolo;* sucesivamente también las otras ciudades italianas mayores, como Génova y Florencia entre otras, adoptan un criterio semejante. Del otro lado de los Alpes, Luis IX (1214-1270, rey desde 1226) será quien mande acuñar en Tours, ciudad de la que toma su nombre el "gran tornés", moneda de plata de 4.22 gramos, a la que siguen monedas de valor equivalente batidas en las casas de moneda españolas, alemanas, inglesas y de los Países Bajos. El tornés francés, sin embargo, es considerado y permanece, en ciertos aspectos, la "moneda internacional", favorecida por ser todavía, durante muchas décadas, las ferias de Champaña y de Brie los centros donde se reúnen y operan los mercaderes que provienen de toda Europa.

Monedas de plata

La necesidad de "batir" monedas con un valor cada vez más alto es determinante para tomar, hacia mediados del Doscientos, la decisión de volver a acuñar monedas de oro. También en tal ocasión las ciudades italianas son las primeras en poner manos a la obra en esta dirección. Génova introduce en 1252 el genovés de 3.53 gramos e inmediatamente después Florencia es la que manda batir el florín con un peso un poco superior de 3.54 gramos; sólo más tarde, y precisamente en 1284, Venecia manda acuñar el ducado de oro, llamado también cequí, de 3.56 gramos. Estas monedas, todas de 24 quilates, al tener casi el mismo peso, circulan en todo el continente con valor casi idéntico, volviéndose así la "moneda internacional" por excelencia,

Monedas de oro

ya que presentan un valor mucho más alto con respecto al tornés francés y a las monedas de plata, sean de viejo como más reciente cuño. El batido de estas últimas monedas, sin embargo, sigue aún en vigor durante largo tiempo, a pesar de perder cada vez más metal precioso y, *de facto,* de devaluarse: los monarcas y las autoridades prefieren disminuir su valor más que incidir en las monedas de oro que garantizan un fuerte sostén a la economía, a los intercambios comerciales internacionales y a las transacciones financieras en las que se involucran las grandes cortes europeas.

Se considera que, entre la segunda mitad del siglo XIII y las primeras décadas del XIV, la moneda se vuelve también un instrumento "político" en las manos de los soberanos. En Inglaterra, el reino de Nápoles y Francia, sobre todo, una serie de ordenanzas y leyes tratan de reservar a la corona la exclusividad de la acuñación de las monedas y, por lo tanto, de practicar un verdadero y auténtico monopolio. La exigencia de poner orden en la circulación monetaria, con el propósito de garantizar los estándares de peso y la medida de cada una de las monedas, es el preludio al intento de asegurar a la "moneda real" la exclusividad de curso al interior de los territorios y dominios del rey. En realidad, esta política responde a exigencias más amplias y la moneda se convierte en un verdadero y propio instrumento útil y funcional a la formación del naciente Estado moderno. Esta fase, sin embargo, da testimonio, por otros lados, de que el mercado monetario europeo ha alcanzado un nivel internacional que rebasa los confines propios del Medievo: el ampliarse del radio de los intercambios mercantiles, el aumento del circulante y el papel creciente de los cambistas de dinero y de divisas hacen de la moneda una mercancía supranacional que difícilmente puede ser controlada y manipulada por las disposiciones de la corte.

Véase también

Historia "Las manufacturas", p. 181; "Minas y metalurgia", p. 150; "El comercio", p. 189; "Mercados, ferias y vías de comunicación", p. 195.

La sociedad

NOBLEZA Y "BURGUESÍAS"

Catia di Girolamo

Inclinación militar e importancia central del patrimonio inmobiliario caracterizan aún a la nobleza del Bajo Medievo, pero nobleza que recibe su codificación jurídica en estos siglos. Permanece más bien alta la permeabilidad con el estrato superior de las burguesías de las ciudades que tratan de repartirse el poder político con la aristocracia.

Permanencias y discontinuidades en la configuración de las clases eminentes

El noble del Doscientos y del Trescientos conserva, durante el largo proceso de su definición, algunos aspectos de la aristocracia de la Alta Edad Media: el primero, en parte ya característico de la Antigüedad romana tardía, es la tendencia a hacer de la tierra el corazón del propio patrimonio y de la renta inmobiliaria la base del propio sustento; el otro, derivado directamente de la Alta Edad Media de Alemania, es la inclinación militar, que sigue siendo un distintivo propio de la nobleza que va aún más allá de los confines de la Edad Media.

Al contrario, un elemento dinámico, que modifica el perfil de los nobles entre los siglos XI y XII, se refiere a la legitimización ideológica, en la cual asumen un papel creciente el *ethos* caballeresco del *miles christianus* y, más adelante, el interés por la dimensión artística y cultural, casi ausente en el mundo de las clases dirigentes de la Alta Edad Media, que durante largo tiempo permaneció duro, pragmático, agresivo, a la vez que cerrado y a la defensiva.

Asimismo, en el lazo de la nobleza con la tierra, por otro lado, no todo se desarrolla bajo el signo de la continuidad: de la relación de propiedad y del sistema de vasallo-beneficiario, propios del Alto Medievo, a la formación de los señoríos territoriales, o de castillo, o banales, propios de los siglos centrales, a la inserción en una verdadera y propia jerarquía feudal legitimada por una autoridad soberana a partir del siglo XII tardío, es evidente el modo en que el poderoso medieval echa raíces cada vez más profundas en el territorio, sobre el cual ejerce de un modo cada vez más marcado funciones de gobierno y en torno al cual concentra los primeros elementos de una verdadera y auténtica conciencia de dinastía.

La codificación del privilegio

La última fase del proceso es la que está más directamente conectada con el nacimiento de una verdadera y propia clase noble. Cuando, a finales del siglo XII, se echa a andar el lento proceso de la reorganización de los poderes propiamente públicos (en la forma de las monarquías feudales y de los Estados regionales), comienza la sumisión progresiva de los señoríos territoriales. Ya en el siglo XIII estos últimos resultan enmarcados en estructuras jerárquicas que culminan en la autoridad de los soberanos: los poderosos de un reino permanecen en condiciones de ejercer el control sobre sus respectivos patrimonios, pero los soberanos logran hacer que pase el principio con base en el cual tal control deriva de su única y suprema autoridad.

Reorganización pública

Del proceso en acto la nobleza no recaba sólo un elemento de subordinación política: el ejercicio efectivo del poder lo obtiene el *princeps,* sobre todo integrando y usando en su propio provecho la red del ordenamiento territorial y social que ya se había constituido en la época precedente, y que muestra favorablemente el papel políticamente crucial que la nobleza continúa ejerciendo.

Por lo demás, es justamente en esta fase cuando se puede comenzar a hablar de una verdadera nobleza: porque es precisamente el poder estatal, correspondiente al patrimonio jurídico romano redescubierto, el que disciplina las relaciones de poder local, codifica el privilegio, regula la transmisión hereditaria y confiere legitimidad a la supremacía de un restringido círculo de familias, anclándolo expresamente a las funciones militares, como se lee en las *Costituzioni melfitane* promulgadas en 1231 por Federico II (1194-1250, emperador desde 1220): "(…) sancimus ut (…) ad militarem honorem nullus accedat qui non sit de generi militum" ["(…) ordenamos que (…) nadie se presente a ser recibido en la orden de la caballería si no pertenece a una antigua estirpe militar"].

A partir de este momento, el *ordo militaris* resulta circunscrito jurídicamente, y los soberanos son los únicos que pueden armar nuevos caballeros. Pero, precisamente mientras el ejercicio de las armas se vuelve emblema distintivo de la nobleza y el código de valores caballerescos permea la mentalidad, el carácter hereditario del privilegio contribuye a dar forma a una conciencia de dinastía y a una centralidad de los linajes que terminan volviéndose preeminentes en el mismo ejercicio efectivo de las armas.

Esto es evidente en particular en la Italia de los Estados regionales, donde la supremacía política es conquistada a menudo por grupos de poder de origen mixto, provenientes de la aristocracia rural de tradición militar pero también de familias que han ascendido a la conquista de la preeminencia económica mediante el ejercicio del comercio y la actividad financiera. También aquí, en todo caso, el siglo XIII representa un viraje: cuando las oligarquías de las ciudades comienzan a limitar, sobre una base dinástica, el

Aristocracia rural

acceso a las principales magistraturas, se decide el destino de semejante cerrazón jurídica y se forma el núcleo de una nobleza urbana (Ordinamenti sacrali, Bologna 1282; Ordinamenti di giustizia, Florencia 1293; Serrata del Maggior Consiglio, Venecia 1297) [Ordenamientos sacrales, Bolonia, 1282; Ordenamientos de justicia, Florencia, 1293; Proveimiento del Consejo Mayor, Venecia, 1297].

¿Final de la movilidad social?

A pesar de las actitudes cerradas, la nobleza medieval conserva un buen grado de permeabilidad al acceso de elementos nuevos, dotados de recursos económicos y prestigio social: lo requiere la necesidad de reintegrar las filas de una clase que se autolimita mediante la institución de la primogenitura y mengua por la continua exposición a los peligros de la guerra.

Sobre todo la posesión de la riqueza y la inserción activa en los grados más altos de la burocracia del rey o de los cargos políticos de los Estados regionales representan las claves del ascenso social; a la inversa, el desclasamiento de la nobleza *(dérogeance)* [degradación] está ligado sobre todo al empobrecimiento (si bien no faltan documentos que certifican la existencia de formas de solidaridad de linaje capaces de tutelar al noble empobrecido) o a los lazos con autoridades superiores perdedoras: por esta razón, una fase central de la redefinición de la nobleza medieval es la que está ligada a las grandes transformaciones económicas y políticas de la crisis del Trescientos.

Burguesía, burguesías

Una de las condiciones que hacen particularmente posible reconocer la connotación específica de la nobleza está representada por la confrontación con un grupo social diverso: el uso corriente consiste en denominar tal grupo como "burguesía", pero el término resiente las estratificaciones concebidas por la historiografía y la sociología del Ochocientos. El burgués medieval, por el contrario, tiene poco que ver con la acepción moderna del término: no es el propietario de los medios de producción ni el enemigo de clase del aristócrata y el proletario; es, por el contrario, el que viene de fuera, el que vive en el burgo, es decir, en la "superfetación extramuros" que era la señal más explícita del crecimiento urbano del Alto Medievo.

El que vive en el burgo

El burgués, por lo tanto, puede ser un excampesino o un propietario de tierras aventurero, y puede volverse artesano, posadero, notario, mercader, banquero, y una pluralidad de otras cosas muy diversas entre sí: lo que lo caracteriza es el hecho de que no vive de la agricultura, ni como trabajador ni como perceptor de rentas, y que pone su morada en la ciudad; como lo sostiene Salimbene de Parma: "los nobles viven en el campo y en sus propiedades;

los burgueses, por el contrario, habitan en la ciudad" (Salimbene de Parma, *Crónica*). Por esta razón, al referirse a la Edad Media, es más correcto usar el término en plural: "burguesías".

La fisonomía jurídica de las burguesías medievales se define precozmente sobre todo en las ciudades italianas, donde los estatutos municipales (que no se obtienen sólo por iniciativa de grupos sociales de origen urbano) precisan privilegios y deberes de los *cives et burgenses,* que participan activamente en el gobierno de la ciudad y sobre los cuales gravan los impuestos directos, los gastos extraordinarios de la ciudad, la construcción y la tutela de los edificios civiles y de las edificaciones defensivas.

Las oportunidades que ofrece la recuperación económica del Alto Medievo acentúan la diferenciación de los grupos sociales burgueses, seleccionando en particular a la rica burguesía de los hombres de negocio capaz de insertarse profundamente tanto en la propiedad inmobiliaria cuanto en las instituciones del gobierno civil.

Alianzas sociales

Para alcanzar esta meta, la alta burguesía no hesita, en varias circunstancias, en aliarse también con elementos sociales menos ricos y prestigiosos, burgueses de la clase media o decididamente populares, salvo para impedir todo caso de ascenso político: en efecto, si bien los conflictos entre el elemento propiamente noble y el de la alta burguesía caracterizan en gran parte las vicisitudes de la historia urbana del Medievo alto y tardío, la alta burguesía tienen más la meta de insertarse en los rangos de la nobleza que sustituirla, esforzándose por adoptar un estilo de vida y conducta, aunque afirmando gradualmente también un nuevo orgullo de la riqueza, de la capacidad productiva, del trabajo bien hecho, de los nuevos valores de prudencia, respetabilidad y credibilidad que no pertenecían al horizonte de los ideales de la nobleza.

La propiedad inmobiliaria

El esfuerzo por vivir *more nobilium* [a lo noble] se realiza de muchos modos, incluidas sagaces estrategias matrimoniales, y se explicita de varias formas: pero los intentos más vistosos por imitar el estilo de vida aristócrata se pueden reconocer en el tenaz empeño por conquistar y compartir con la aristocracia el poder político (que constituye también una garantía del éxito económico), en poner las raíces en la posesión inmobiliaria (considerada todavía, durante siglos, la única riqueza realmente segura y digna) y en la adopción de un código de comportamiento que tiene la fuerza para imponerse a sí mismo como medida universal: "urbanidad" y "civilidad" se vuelven los emblemas de un formalismo de la palabra y del gesto que, si bien se infringe en los innumerables subcódices de los diversos grupos sociales burgueses, se encamina a triunfar sobre la "villanía" del mundo rural y a absorber, a largo plazo, también la "cortesía" aristócrata y los ideales caballerescos de la nobleza. De esta conmixtión, muy bien representada por los patriciados urbanos del Medievo tardío, será emblema explícito el distanciamiento común y amanerado con respecto a las "burguesías" menores, para las cuales la terminología del tiempo usa no sólo la locución de "pueblo menudo",

sino también aquellas aún más despectivas de "populacho", "plebe", "chusma" o hasta *pestilens multitudo*.

Véase también
Historia "Las ciudades", p. 200; "Las confraternidades", p. 222.

LAS CONFRATERNIDADES

ELENA SÁNCHEZ DE MADARIAGA

Las confraternidades, asociaciones voluntarias de laicos con fines religiosos, se propagan en la cristiandad occidental en los siglos XIII y XIV. Los medios financieros de los que disponen, sus finalidades y su composición son muy variados. La práctica de la caridad entre hermanos de cofradía y con el prójimo, la búsqueda de la salvación, la promoción del culto, la solidaridad corporativa favorecen el nacimiento y la multiplicación de confraternidades que reúnen a individuos pertenecientes a clases diferentes y tienen un papel relevante en la vida religiosa y social. En el siglo XIII nacen las confraternidades penitenciales de los flagelantes y a finales del siglo siguiente la Compañía de los Blancos se especializa en acompañar a los condenados a muerte.

LA PROPAGACIÓN EN EL BAJO MEDIEVO

Si bien los clérigos tienen gran importancia en el tiempo de los orígenes de las confraternidades del Bajo Medievo, ya desde el siglo XII éstas se caracterizan como asociaciones de fieles laicos, hombres y mujeres, con un propósito religioso. Basadas en un modelo de fraternidad voluntaria, las confraternidades son centros de vida religiosa y social del laicado de carácter comunitario. En los siglos XIII y XIV las confraternidades se extienden en Occidente a toda la cristiandad, especialmente en el ámbito urbano. Instituidas en parroquias, iglesias, monasterios, conventos, oratorios, ermitas o capillas, las confraternidades tienen en la mira la búsqueda de la salvación eterna, promueven el culto y favorecen el ejercicio de la caridad entre cofrades y con el prójimo, sin que los miembros deban pronunciar los votos o vivir en comunidad; lo que influye mucho en su difusión durante el Bajo Medievo. También las órdenes mendicantes y el movimiento penitencial contribuyen desde 1260 a su proliferación. Luego, con la peste negra, su número se multiplica aún más en toda Europa. Surgidas —y mejor documentadas—

Características y arraigamiento en la sociedad

en las ciudades, en el mundo rural están ligadas sobre todo a las parroquias. Dotadas de estatutos y sujetas, en principio, a las autoridades eclesiásticas y civiles, estas instituciones, muy dúctiles, constituyen espacios a los que pueden acceder de manera voluntaria laicos que pertenecen a diferentes grupos y estratos sociales; tales organizaciones gozan, en los últimos siglos del Medievo, de una notable autonomía en la definición de los objetivos, de las formas de participación, de la organización interna y de las actividades públicas. Su dimensión social y religiosa es extremadamente variada y móvil, y justamente por eso están fuertemente arraigadas en la sociedad.

Fiesta religiosa y banquete comunitario

En las confraternidades medievales ocupa una importancia central la celebración anual de la fiesta en honor del santo patrono: la virgen María en sus diversas advocaciones (de la Misericordia, de la Caridad, de las Gracias, entre otras), el Espíritu Santo, la Trinidad, la santa Cruz, el Salvador, san Nicolás, santo Santiago, san Juan Evangelista, san Juan Bautista, san Sebastián, san Roco, san Bartolomé, santa Catalina, santa Inés, santa Lucía, santa Ágata… Esta fiesta, con la procesión, la misa (oficiada a menudo por el capellán de la confraternidad), el recuerdo de los cofrades difuntos, el banquete común, seguido de la asamblea de los miembros para elegir a quienes ocuparán los cargos sociales, es una ocasión privilegiada para reforzar los lazos que se crean en su seno. En las confraternidades medievales la comida en común es indisociable de la ceremonia religiosa y expresa la unidad del aspecto espiritual y el temporal, del aspecto sagrado y el profano que caracteriza el mundo de las confraternidades.

Viejas y nuevas devociones

La confraternidad medieval tradicional, ampliamente difundida, se basa esencialmente en pedir, mediante la oración y el culto, la intercesión del santo patrono en favor de los cofrades, vivos y difuntos, estrechamente unidos. Las *Charités* de Normandía siguen la tradición de recordar a los difuntos tomando como base la comunión de los santos. Pero, paralelamente, surgen otros tipos de confraternidades más modernas, que presentan formas más refinadas de devoción. Es en Italia septentrional y central donde el movimiento de las confraternidades se renueva más a su debido tiempo. Los siglos XIII y XIV son testigos del apogeo de las compañías de los cantores de laudes que, partiendo de Perusa, se difunden en las ciudades de Umbría y Toscana y, más limitadamente, en el norte (Bolonia, Imola). Estas compañías, promovidas por las órdenes mendicantes, se distinguen por el canto de loas en lengua vernácula a la virgen y a otros santos patronos, lo que permite

La renovación en Italia

a los laicos una mejor comprensión y una participación más consciente en el ritual religioso. Con el movimiento de los disciplinantes, iniciado en Perusa en 1260, se crean, en diversas épocas, confraternidades de flagelantes en numerosas localidades italianas. El movimiento de los Blancos, que en 1399 se difunde desde Liguria, da un nuevo impulso a las confraternidades de los disciplinantes y flagelantes. Basadas en una devoción cristocéntrica y penitencial, las confraternidades de los disciplinantes se difundirán mucho más tarde, a partir del final del Cuatrocientos, en otras zonas de Europa meridional.

La caridad

Todas las confraternidades promueven la caridad confraterna, el socorro mutuo entre los miembros, mediante oraciones, misas, obras de caridad y, a la hora de la muerte, funerales. Menor importancia tiene la asistencia prestada a los cofrades que están en dificultades, que, sin embargo, practican algunas confraternidades. Luego están las confraternidades que administran instituciones de caridad destinadas a obras de misericordia cuyos beneficiarios son externos a la asociación fraterna. El socorro material y espiritual a los pobres vergonzantes (aquellos que provienen de las clases privilegiadas, pero empobrecidas, que se avergüenzan de mostrar en público su pobreza y que reciben ayuda en secreto), a los enfermos, a los peregrinos, a los condenados a muerte, es parte de la praxis de la caridad. El ámbito de acción de estas confraternidades es muy variable. Están las que se dirigen exclusivamente a grupos específicos de necesitados, entre quienes distribuyen limosnas, alimentos o vestidos. Otras confraternidades administran hospitales de pequeñas o medianas dimensiones, como la confraternidad de santa María y san Julián en Zamora, en Castilla, que con 14 camas acoge y cura a peregrinos y enfermos. Están también las confraternidades, como la de Saint-Jacques-aux-Pélerins en París que acoge en su hospicio a los peregrinos pobres que transitan por el camino a Santiago de Compostela, o la de santa María della Morte en Bolonia, una de las primeras compañías de justicia que se ocupa de acompañar a los condenados a muerte, o como las escuelas grandes de Venecia, la compañía de Nuestra Señora de Orsamichele en Florencia o la de la Misericordia mayor de Bérgamo, todas con una amplia capacidad asistencial. En el Bajo Medievo muchas ciudades tienen por lo menos una confraternidad caritativa que socorre a un gran número de pobres y necesitados de variada naturaleza.

Auxilio a los pobres

Confraternidades y oficios

Además, a partir de los siglos XII y XIII muchos oficios se organizan según el modelo de la confraternidad o de la corporación. Para fines religiosos y

sociales, estas confraternidades, formadas por artesanos y comerciantes de muy diverso tipo, unen intereses económicos, profesionales y corporativos. Las normas que las rigen dependen sea de los miembros mismos, sea de las autoridades de la ciudad. Las confraternidades de oficios están presentes en las ciudades de toda Europa (Países Bajos, Inglaterra, Portugal, Navarra, corona de Aragón, Francia, Italia, especialmente en el centro y en el norte, Bohemia, etcétera).

Composición social

Los miembros de las confraternidades, hombres y mujeres, provienen de clases sociales muy diversas. Muchas confraternidades son heterogéneas desde el punto de vista social; lo que a menudo constituye un elemento que las vuelve atractivas. Otras limitan el acceso de acuerdo a criterios como la profesión (las confraternidades de oficios), la nacionalidad —en el caso de aquellas que acogen a forasteros (por ejemplo las confraternidades de italianos y alemanes en Aviñón)—, el estatus social (confraternidades de nobles). Algunas confraternidades son exclusivamente femeninas. Los miembros del clero forman sus propias confraternidades o entran en las confraternidades de los laicos. Es frecuente la pertenencia a varias hermandades, especialmente en la ciudad, en la cual el mundo confraterno está más diversificado. En suma, en el siglo XIV el fenómeno de las confraternidades involucra a buena parte de la sociedad urbana y rural y está plenamente integrado a la comunidad corporativa del Bajo Medievo.

Véase también
Historia "Las ciudades", p. 200; "Nobleza y 'burguesías'", p. 218.

EL PROCESO PENAL

Dario Ippolito

La consolidación de las instituciones monárquicas, la influencia práctica de la doctrina jurídica, la fuerza ejemplar de la legislación eclesiástica son los factores más visibles de la modernización de los sistemas penales en el segundo Medievo. Mientras que en Inglaterra se articulan, a partir del siglo XII, los procedimientos procesales del* trial by jury *de índole acusatoria, en la Europa continental del siglo XIII se afirma el paradigma inquisitorial del proceso canónico romano.

Más allá de los juicios de Dios

La evolución de las instituciones políticas, la afirmación de la nueva ciencia del derecho, el dinamismo normativo de la Iglesia romana contribuyen a transformar, en la segunda mitad del Medievo, los métodos y las estructuras de la actividad jurisdiccional, delineando lentamente, entre inercias y resistencias, el paradigma de la justicia penal que caracterizará a la Europa moderna. Se trata de un proceso histórico-institucional que pone de manifiesto los cambios más profundos, pertinentes al plano de la mentalidad colectiva. En efecto, en el abandono gradual de las ordalías como instrumento para solucionar las pendencias jurídicas se refleja, con toda evidencia, la crisis de la *Weltanschauung* mágica, típica de los pueblos germánicos, y el nacimiento de una nueva racionalidad.

La civilización de la Edad Media tardía deja de confiar en (y, por lo tanto, de fiarse de) aquellos experimentos probatorios formalizados en los juicios públicos, cuyo resultado era considerado, precedentemente, como la manifestación del juicio de Dios. La certificación de la responsabilidad comienza a seguir diferentes caminos del duelo judicial (aunque tenazmente persistente), del juramento purgatorio y de los ritos de la ordalías del agua hirviendo, del hierro candente o de las brasas al rojo vivo, en los cuales el veredicto brotaba de los efectos producidos por los elementos de la naturaleza en los cuerpos humanos sometidos al temible desafío. Es la misma autoridad religiosa la que sella definitivamente el descrédito de tales pruebas, cuando en 1215 el pontífice Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) prohíbe a los eclesiásticos sufragarlos con la bendición, privándolos de esta manera del crisma de la sacralidad y acelerando la transición de los irracionales juicios de Dios a la racionalidad indagatoria de los juicios humanos.

Inocencio III condena los métodos judiciales eclesiásticos

Hacia la definición de la esfera penal

La modernización de los procedimientos judiciales entre el primer y segundo Medievo acompaña a la incipiente diversificación de los ámbitos jurisdiccionales. Hasta el siglo XII no es posible individualizar una esfera penal distinta de la civil, ni dos tipologías diversas de proceso. En el nivel judicial, tanto en las cortes feudales y locales como también en los órganos de justicia del rey, el recurso a las ordalías sirve para resolver indiscriminadamente conflictos de diverso género, clasificables, según una perspectiva moderna, en los ámbitos diferenciados de lo civil y lo penal.

La delimitación del espacio de la justicia penal está ligada a la construcción (institucional e ideológica) del poder monárquico, precozmente puesta

en marcha en los grandes reinos feudales de Francia e Inglaterra. En particular, en este último, se configura, entre los siglos XII y XIII, una dimensión jurídica específica de prohibiciones, conectadas con la garantía de la *pax* pública asegurada por el rey, y puniciones, irreductibles al tradicional criterio del resarcimiento de los arreglos pecuniarios. Nace así, fijado en las listas con tendencia expansiva propia de los *pleas of the Crown,* el derecho penal inglés, que norma las violaciones que no pueden ser rescatadas por sus autores y deben ser perseguidas exclusivamente por la justicia real. Paralelamente toma forma un procedimiento judicial cuya finalidad consiste en hacer una estimación de las responsabilidades penales y castigar a los que perturban la *King's peace.*

Dimensión jurídica del rey

La génesis del proceso penal inglés

El elemento que caracteriza la justicia real, connatural a su función de control social y mantenimiento del orden público, es la indagación judicial, realizada sistemáticamente, a partir del reinado de Enrique II (1133-1189, rey desde 1154), como alternativa al procedimiento por acusación privada típica de las ordalías del Medievo. Al mismo tiempo se difunden en el continente modelos diversificados de investigación, pero la *recognitio* inglesa adopta una fisonomía del todo particular, quedando exenta de los rasgos vejatorios de la Inquisición.

El papel de los *recognitores,* es decir, de los 12 varones probos escogidos por la autoridad para referir al juez los hechos relevantes para el juicio, se vuelve de hecho el del jurado acusador, inserto en el sistema judicial real, inicialmente basado en la actividad de los jueces itinerantes. En 1166 los tribunales penales de Clarendon atribuyen a los *recognitores,* nombrados por el sheriff en cada una de las centenas, la tarea de presentar a los *itinerant justices* las listas de los delitos y de los sospechosos. Sus declaraciones juradas, asumidas no como testimonios sino más bien como imputaciones, constituyen la base del procedimiento para el *indictment,* que, evitando los riesgosos defectos del *appeal* tradicional, conserva, sin embargo, la índole acusatoria del rito penal inglés.

Los 12 varones probados

Más tardío y más matizado es el cambio del procedimiento en la fase sucesiva al *indictment.* Los sospechosos enviados a juicio para el *presentment* de los *recognitores* se encuentran en la obligación de enfrentar de todas maneras las acostumbradas pruebas de las ordalías (en el más favorable de los casos, el juramento). Pero comienza a afirmarse una modalidad judicial diferente, impetrada caso por caso por los imputados como gracia del soberano: la remisión del proceso a un jurado de juicio encargado del veredicto. En torno a los quicios institucionales del *jury of presentment* y del *petty jury* se articulará, después del ocaso definitivo de los juicios de Dios, el *iter* procesal (ejemplarmente garantista) de la justicia penal inglesa.

El viraje inquisitorial del procedimiento penal europeo

Si bien no faltan en Europa continental experiencias de indagación semejantes a la *recognitio* allende La Mancha, el tipo de instrucción judicial que, prevaleciendo sobre los otros modelos, se impone en el siglo XIII como momento central del proceso penal, tiene características bastante diversas y marcadamente autoritarias. Su matriz histórica se localiza en las estrategias represivas practicadas por la Iglesia católica contra los herejes, en cuyo contexto de excepción se rompe el nexo entre indagación de oficio y testimonio de grupo en torno al cual se habían estructurado precedentemente los sistemas de acción penal pública.

Es decisivo el papel de Inocencio III, que reforma el mecanismo procesal ideado por el Concilio de Tours (1163) y redefinido por la decretal *Ad Abolendam* [Para abolir la perversa depravación de las herejías] (1184) de Lucio III (?-1185, papa desde 1181), asignando a los inquisidores eclesiásticos plena facultad para activar la indagación sobre el mero presupuesto de la *fama facti.*

La fama facti

La vieja indagación episcopal, anclada en el papel de reconocedor de los *testes synodales,* es sustituida así por un procedimiento inquisitorial intrínsecamente discrecional, que es confiado a las competencias de las órdenes franciscana y dominica. Sobre este peligroso terreno judicial se asientan sucesivamente posteriores elementos ofensivos con respecto al imputado, como son el secreto de los nombres de los testigos, la práctica de la tortura y de la irrogación de penas extraordinarias.

Pronto los tribunales laicos seguirán este ejemplo, orientando la persecución de los crímenes más graves a los módulos de la *inquisitio haereticae pravitatis* [indagación de la pravedad herética]. La doctrina jurídica secunda esta metamorfosis judicial, acogiendo los nuevos institutos inquisitoriales en la trama procesal elaborada a partir del *ordo in procedendo* del derecho romano tardío. De la convergente orientación normativa de leyes y ciencia del derecho toma cuerpo, en las cortes judiciales, el así llamado proceso canónico romano: modelo de larga duración que marcará a la civilización jurídica europea en el campo penal, hasta el revolucionario siglo XVIII.

El proceso canónico romano

Las connotaciones fundamentales de tal modelo son: el secreto de la instrucción probatoria, el encarcelamiento preventivo del acusado, la jerarquía predefinida de los elementos de prueba, la posición de inferioridad de la defensa con respecto a la acusación, la confusión entre órganos requirentes y órganos juzgadores.

El magistrado inquisidor pone en marcha el procedimiento, lleva a cabo la investigación y emite el juicio. El imputado, privado de la libertad, es infor-

mado de la acusación y de las pruebas en su contra sólo al término de la fase de investigación, que, llevada a cabo en secreto, consiste en la colección y el registro escrito de los *indicia,* de los *documenta* y de los testimonios. Se exponen también por escrito las defensas y las excepciones del imputado, que puede obtener la asistencia de un abogado sólo después de haber asistido a la repetición de los testimonios.

La asistencia de un abogado

La sentencia no se liga más a las irracionales pruebas de las ordalías, sino a un mecanismo probatorio sofisticado construido por la racionalidad calculadora de la doctrina jurídica que asigna preventivamente a cada tipo de prueba un determinado grado de fuerza probatoria. El resultado práctico de este sistema de "pruebas legales", sin embargo, es paradójico: destinado a contener la discrecionalidad potestativa de los jueces en nombre de la objetividad del juicio, dicho mecanismo termina por incrementar el carácter ofensivo y arbitrario del proceso, incentivando, dada la dificultad de conseguir la *probatio plena* teniendo como base sus reglas, el recurso a la tortura para obtener la confesión del imputado y proceder a la condena.

El rechazo a la tortura como instrumento de investigación y la crítica al valor probatorio de la confesión serán temas centrales en la polémica contra el rito inquisitorial que culminará en el proyecto iluminista de un proceso penal opuesto al paradigma canónico romano: un modelo garantista, anclado en el principio de la presunción de inocencia y estructurado sobre la paridad y el contradictorio entre las partes, sobre carácter público y oralidad del procedimiento, sobre el carácter terciador y la imparcialidad del juez. Un modelo que tendrá su principal punto de referencia empírica en el proceso penal inglés y que orientará las reformas judiciales en los principales Estados europeos.

Véase también

Historia "La Inquisición episcopal y la Inquisición pontificia", p. 245; "Los pobres, los peregrinos y la asistencia", p. 249; "Las persecuciones contra los judíos", p. 254.

LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS

Fabrizio Mastromartino

El policentrismo político, típico del Alto y Bajo Medievo, refleja el articulado pluralismo jurídico del momento. Las instituciones que se colocan en este marco —los poderes monárquicos, las nuevas realidades municipales y los regímenes universales, el imperio y el papado— se insertan en

la tupida trama del viejo sistema feudal, que todavía permea las dinámicas políticas y sociales de la época.

Pluralismo institucional

En línea con una consolidada tradición publicista, jurídica y politológica, el término "instituciones" se destina aquí a comprender de nuevo aquellos entes artificiales, constituidos con alguna finalidad política, que ocupan una posición específica y no efímera en el marco de las relaciones jurídicas definidas por el sistema normativo en el cual tales entes están colocados y dentro del sistema de correlaciones de fuerza en que están insertos.

Se comprende bien cómo, en un contexto histórico dominado por un exasperado pluralismo jurídico, el marco de las instituciones se presenta inevitablemente bastante articulado. Por otra parte, el Alto y Bajo Medievo se caracterizan por un policentrismo político estable que refleja la coexistencia de una pluralidad de ordenamientos jerárquicamente no ordenados y que por eso compiten entre sí.

Competencia entre los poderes

Los conflictos entre estos diferenciados sistemas de derechos remiten en su expresión social a la competencia entre los poderes que encuentran colocación en el interior de ellos: una conflictividad reveladora de las relaciones de poder vigentes y del conjunto de las instituciones que se disputan la escena política. El resultado de ello es un panorama multiforme de las instituciones medievales, cuya organización tiene como telón de fondo un marco social y cultural que en mayor o menor medida las compenetra a todas: el sistema del derecho feudal en sus más diversas expresiones. Modelo vencedor del momento, el ordenamiento feudal permea la vida civil y administrativa de la época, penetrando en los núcleos de las instituciones, demostrando que es un dúctil instrumento de gobierno, medida de la solidez de los poderes viejos y nuevos.

Las monarquías feudales

El control de la tierra

La índole invasiva del elemento feudal impone como condición ineludible del ejercicio del poder político a nivel territorial la posesión de un patrimonio señorial. De tal manera que, en una sociedad aún estructuralmente agraria, la afirmación de los nacientes poderes soberanos está ligada de modo indisoluble a la propiedad inmobiliaria y al control de la tierra. Ante un particularismo feudal imperante, que se presenta intrincado e inamovible, los nuevos monarcas someten a sus vasallos a sus propios fines, haciendo del vasallaje un instrumento de control social que actúa como medio de coordinación entre el soberano y los poderes feudales, de modo que ya en

los inicios del siglo XIII estos poderes feudales aparecen regimentados en una red de vínculos en cuyo vértice se encuentra el rey.

El soberano reivindica su supremacía en materia feudal, restándole efectivamente poder a la amenaza que de otra manera los vínculos establecidos por el feudo habrían podido constituir para el poder del rey. Haciendo de la jerarquía feudal una parte fundamental de la organización social del reino, el monarca hace de ella un instrumento eficaz de gobierno, que sustancia su poder sobre un ámbito territorial específico del que se considera legítimo propietario, como rey y *dominus* [señor] a quien sus *vassi* [vasallos] deben jurar fidelidad. En el marco de este sistema de relaciones asimétricas y desiguales es donde las monarquías feudales imponen su propio poder: extendiendo el territorio sometido a su control, construyendo un aparato administrativo eficiente, y, sobre todo, volviendo capilares las instituciones reales en materia fiscal y en la esfera jurisdiccional.

Es cuanto sucede en la Francia de los Capeto ya en el curso del siglo XII, donde a una acentuada política de extensión territorial se añade una legislación de carácter general destinada a disciplinar los poderes señoriales en el interior del reino. Pero, para la consolidación de las estructuras públicas, es decisiva la regencia de Felipe Augusto (1165-1223, rey desde 1180). Él contribuye a desarrollar un complejo aparato administrativo y burocrático, dotando al reino de oficiales reales y reservando a la corona exclusivos poderes jurisdiccionales y fiscales, pero sin pretender remover la arraigada estructura feudal que más bien es integrada aún más en las instituciones monárquicas con la definición escrita de las obligaciones de los vasallos. El esqueleto del reino, centralizado ya desde hace tiempo, es articulado posteriormente por Luis IX (1214-1270, rey desde 1226), que procede a una racionalización radical del ordenamiento jurídico y a una más completa centralización de la estructura administrativa, introduciendo el sistema de las encuestas para la verificación de la actividad de los oficiales reales e imponiendo el juramento a los vasallos del reino.

Equilibrio de los poderes en Francia e Inglaterra

A diferencia de la experiencia europea continental, donde la relación entre el poder del rey y la constelación de los lazos feudales perdura en un equilibrio delicado pero constante, en la Inglaterra normanda la sujeción de los poderes feudales a la corona está bastante más acentuada. El soberano se pone, desde el momento de la conquista de la isla, como *dominus* de las tierras ocupadas, haciendo redactar entre 1085 y 1086 el *Domesday book*, formidable inventario de bienes y personas, objeto del patrimonio adquirido por la corona.

Se abre así una larga y ambivalente confrontación entre los vasallos del reino y el monarca: si, por un lado, el soberano se eleva a garante de los viejos derechos particulares en su acción renovadora, mina, sin embargo, los fundamentos de la continuidad de los ordenamientos tradicionales al derogar abiertamente las costumbres del derecho feudal, suscitando así la tenaz

resistencia de sus vasallos. El intento de Juan *sin Tierra* (1167-1216) de recurrir a la contribución extraordinaria fracasa clamorosamente y el monarca se ve constreñido a reconocer amplias concesiones, recogidas en la conocidísima *Magna Charta Libertatum,* que confirma los ordenamientos particulares desarrollados por la tradición limitando de hecho los poderes del rey.

Finalmente, en la segunda mitad del siglo XIII se articula la estructura burocrática del reino a través de un ordenamiento de la materia fiscal y mediante una definición más clara de las relaciones de los vasallos con la corona. Los vasallos directos del soberano entran a formar parte de la *curia regis,* máximo órgano jurisdiccional y a la vez legislativo del reino. Su participación en aquella que se presenta como la primera corte judicial inglesa de talante parlamentario es confirmada luego al inicio del siglo sucesivo por las ordenanzas de Oxford, que refuerzan después el papel ya relevante de los vasallos del rey.

Los municipios

Si bien el municipio de la ciudad constituye la novedad más significativa del panorama político del Alto y Bajo Medievo, abriendo, sobre todo en Italia, una larga fase de experimentación institucional, igualmente digna de consideración es la relación originaria que liga la voluntad de autogobierno de las ciudades a las relaciones de fuerza que se han aglutinado en el feudo. Al menos inicialmente, en efecto, el municipio se presenta como un lugar institucional en el cual los grupos y los gremios más cercanos a la matriz feudal ejercen sus propios privilegios y sus propios poderes mediantes estructuras y funciones públicas que definen sustancialmente una nueva organización del sistema feudal vigente. El elemento innovador consiste en el carácter representativo y colegial de los órganos institucionales, cuya estructura virtualmente democrática influye en su complicada parábola política. En efecto, inmediatamente se plantea el problema de la extensión de la estructura subjetiva del municipio, posteriormente agravado por el surgimiento de nuevos conflictos entre intereses divergentes, inexistentes en el origen y que han germinado a causa del desarrollo de las ciudades, protagonistas de una impresionante expansión económica, cultural y social.

Carácter representativo de los órganos institucionales

Al municipio del alcalde, que por algún tiempo funge como garantía de los equilibrios en la vida de la ciudad al favorecer un enfriamiento de las tensiones que dividen a las clases dirigentes y que las oponen a nuevos grupos emergentes (los mercaderes y los artesanos), se contrapone pronto el municipio del pueblo, cuya organización es semejante en todo a la estructura institucional del presidente municipal. También éste está connotado efectivamente por la subsistencia de elementos contrastantes que rápidamente comprometen la eficiencia de la organización de las funciones públicas. La supremacía de los órganos de gobierno es erosionada de hecho por la voluntad de

autonomía de las corporaciones que constituyen la base insustituible de su funcionamiento.

La copresencia de estos poderes, cada uno en competencia con los otros, incendia la vida de las ciudades, que ya se ha vuelto terreno de una lucha crónica y salvaje. Así se pone de manifiesto la contradicción estructural que agita las suertes del municipio. Si, por un lado, las instituciones municipales se fijan de antemano como objetivo mediar entre los intereses que emergen del mosaico articulado que compone la sociedad ciudadana, según un espíritu unitario aparentemente incompatible con la mentalidad privatista típica del régimen feudal, por otro, los órganos mayores de las dos estructuras municipales contrapuestas terminan siendo expresión de la voluntad política de las fuerzas dominantes, favoreciendo inevitablemente de esta manera la afirmación de una parte sobre la otra, de un poder con sus propios privilegios sobre otro poder que es su competidor.

Mediación entre los intereses

Es así como la nueva estabilidad política se realiza en un ordenamiento del poder jerarquizado y tendencialmente oligárquico que se concentra en la figura del señor, expresión de un poder de hecho que se las da de garante de paz e imparcialidad, al que la sociedad ciudadana se confía exhausta por las violencias y las confiscaciones repentinas. Las instituciones municipales permanecen en pie formalmente, pero muy pronto son desautorizadas por el señor que se apropia de un poder desmesurado que excede clamorosamente a los poderes normales asignados a los máximos órganos municipales.

Los poderes universales

Precisamente la novedad institucional que constituye el municipio ciudadano vuelve más visible aún la ya débil posición de los poderes universales en sus propias áreas de influencia. El surgimiento de poderes locales autónomos, organizados en las nuevas estructuras municipales, atenta sobre todo contra la autoridad imperial, pero también amenaza el poder temporal de la Iglesia sobre las tierras que han sido puestas bajo el control del papa, ya bastante efímero por la constante ausencia del pontífice, empeñado en realizar sus propias aspiraciones políticas fuera de los confines de su Estado.

Crisis de los poderes imperial y eclesiástico

A este desafío común ambos contraponen los instrumentos del régimen feudal sometiéndolos a sus propios fines específicos. El imperio, más que intentar una imposible resistematización general de los derechos públicos, que habría comportado el empleo masivo de oficiales, procede a la concesión de títulos feudales con el propósito de atar a sí los poderes locales, construyendo una relación concreta de fidelidad en una condición de larga autonomía administrativa. La Iglesia reordena su propio gobierno temporal, reestructurando, con Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), la organización

del territorio que está bajo su control. La reforma, al establecer criterios funcionales para el reconocimiento de los derechos papales sobre el territorio, mejora efectivamente la gestión demanial y el sistema de la recaudación de los ingresos, aunque obteniendo resultados muy poco duraderos.

Aún menos eficaz resulta la estrategia imperial con respecto a los municipios. Para las ciudades, los títulos feudales con los que el imperio trata de asegurar la fidelidad, parecen superfluos al estar previstos en ellos derechos y poderes que de hecho ya habían adquirido los órganos municipales. Después de rendirse el emperador a las pretensiones de los municipios, rendición sancionada por la Paz de Constanza, a causa de la muerte de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) el poder del imperio entra en una fase de decadencia que compromete, como se ha dicho, también a la Iglesia. De ahí que ambos poderes universales se vean obligados a aceptar los procesos institucionales que se propagan en las ciudades de sus territorios, acabando, con la concesión de los vicariatos (imperiales o apostólicos), por ratificar pasivamente el ascenso del poder señorial en los municipios y en las tierras aledañas a ellos, lo que es el preludio de la constitución de los principados en la Italia centro septentrional.

La Paz de Constanza

Véase también
Historia "Las ciudades", p. 200.

ASPIRACIONES DE RENOVACIÓN RELIGIOSA DE LA IGLESIA Y HEREJÍAS

CIRO DI FIORE

El Doscientos y el Trescientos son siglos de gran renovación de la historia del cristianismo y de la Iglesia. Esta renovación —en cuyo marco es necesario leer también el fenómeno de las herejías—, que tiene como contraseña la participación más numerosa de los laicos y de las mujeres, la creación de confraternidades y el nacimiento de movimientos penitenciales, verá también la fundación y el desarrollo de las nuevas órdenes de los franciscanos y de los dominicos. A la crisis de la Iglesia institucional, durante el periodo aviñonés y el del cisma y los antipapas, se contrapone una suerte de cristianismo femenino "desde abajo", profético y visionario. Tanto los movimientos de los laicos devotos —y sobre todo el de la **Devotio Moderna**, ***que ha madurado en Holanda— como el profetismo producen una renovación también en los modelos de santidad que se proponen a los fieles.***

MOVIMIENTOS DE REFORMA, MOVIMIENTOS HERÉTICOS. LAS RAÍCES COMUNES

No es difícil llegar a captar la conexión que existe entre los movimientos de los siglos XIII y XIV, que aspiran a una renovación de la Iglesia dentro de los límites de la ortodoxia, y aquellos que por el contrario no se reconocen en esas reglas y en esas jerarquías; más difícil es tratar de comprender cuál puede ser la causa de ese cambio que, cerrando definitivamente la época de un marcado pesimismo que podemos llamar pesimismo del *de contemptu mundi* [desprecio del mundo], está a la base sea de un movimiento, sea del otro. Renovación que, orientada ya desde hace tiempo a la transformación de la Iglesia *in capite* [en la cabeza], ahora hace el intento de poner en marcha aquella transformación *in membris* [en los miembros] que será una de las características de los siglos XIII y XIV. Y es un poco por esto que toda la Iglesia, la de las jerarquías del clero, secular y sobre todo regular, y la más vasta del pueblo de Dios, hecha de laicos comunes, hombres y mujeres, experimentará en estos años uno de sus procesos más fecundos. Por otro lado, sí podemos, respecto de ciertos aspectos, hacer remontar esta renovación incluso al siglo XII y a la Escuela de Chartres, y, más en general, a la filosofía de los Victorino como también al mismo Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202), para no recordar sino algunos "maestros", pero debemos añadir que tal transformación dará sus frutos más maduros precisamente en el siglo XIII. En efecto, estos intelectuales ciertamente han contribuido de manera determinante a construir ese nuevo cristianismo que, si habrá de encontrar eco durante un tiempo bastante largo por lo que se refiere a los aspectos proféticos y apocalípticos, por sus casos de reforma "en el mundo" se orientará cada vez más hacia la valoración de la encarnación de Cristo y de la humanidad de su figura; orientación que volveremos a encontrar subyacente no sólo en algunas opciones heréticas, sino sobre todo en muchas otras "novedades" que caracterizarán la espiritualidad más ortodoxa de los siglos que nos interesan: las nuevas devociones marianas, la difusión —a partir de la oleada de reliquias e iconos traídos a Occidente con la cuarta Cruzada— de los cultos a las reliquias e imágenes más o menos milagrosas, la renovación de las órdenes religiosas que se orientan cada vez más hacia las nuevas formas conventuales de las realidades urbanas y que se comprometen en la predicación regular, las asociaciones de confraternidades, la valoración de la pobreza, la espiritualidad de la penitencia, por no hablar del nuevo papel importante que han asumido las mujeres. Muchos son pues los aspectos que el movimiento que tiene como meta renovar desde el interior y el exterior a la Iglesia está adoptando; pero, de todos, el movimiento, que es el mayoritario y caracterizará desde entonces a la sociedad, es el que tiende a reevaluar, después de siglos de "pastoral elitista", el mundo de los laicos que en gran medida

El influjo de los intelectuales

provienen de las clases artesanales y mercantiles. Al lado de varias y diversas razones de naturaleza más claramente histórico-política, la participación de los laicos cada vez más difundida encuentra su más segura motivación en la nueva conciencia de que el camino monástico contemplativo no es necesariamente el único camino —y ni siquiera siempre el mejor— de la perfección cristiana, sino que destino de las mujeres y de los hombres es ante todo el compromiso, no solitario sino en las nuevas fraternidades, en el mundo; y esto es ciertamente lo que constituirá también la herencia más duradera que estos movimientos dejaran a la Europa de los siglos futuros y a las reformas, también aquí, internas y externas al mundo católico.

El compromiso en el mundo

La variada composición de estos movimientos, los aspectos más o menos marcadamente teóricos que los caracterizan, como el acento que algunos ponen en la simple cotidianeidad, la orientación que los vuelve unánimes en la elección de la pobreza, constituyen un conjunto que nos es difícil enmarcar, como lo fue para aquellos que se encontraron en la situación de deberlos juzgar y, tal vez, condenar sin que el discernimiento entre herejía y ortodoxia hubiera tenido parámetros teóricamente ciertos. Con frecuencia fue sólo la sumisión o la oposición —como fue el caso de los begardos, pero también de los franciscanos espirituales y en particular de los hermanos de la vida pobre (los hermanos mínimos)— a la autoridad papal la que decidió el destino de tales agrupaciones. Otras veces fueron de ayuda las protecciones y los patronatos, pero no son pocos los casos en los cuales lo que hizo pender la balanza negativamente fueron decisiones demasiado "revolucionarias" en el plano social, como en el caso de los Hermanos del libre Espíritu condenados por Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) con la bula *Dilectus Domini* de 1311. Uno de los puntos culminantes de la persecución lo marcó para muchos de estos grupos el pontificado de Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316).

La pobreza de los santos, la pobreza de las nuevas órdenes y la pobreza de los herejes

En el umbral del Doscientos, Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), volviendo sobre una posición expresada por su predecesor, aprueba, después de haberlo dotado de constituciones jurídicas, el movimiento de aquellos laicos que, aunque permaneciendo en su casa con su familia, habían elegido una forma de vida religiosa y "se abstenían de mentir y de instruir causas y se comprometían a luchar por la fe católica". Se trata de los Humillados, el primer grupo de laicos que haya asociado una vida religiosa intensa a la práctica del trabajo artesanal; el documento, fechado en 1201, es muy importante y sanciona, por decirlo así, oficialmente la existencia de los tres órdenes: los clérigos, los que por el contrario adoptan la forma de existencia comunitaria de índole monástica reunidos en un convento, y un tercero de

Los Humillados

laicos que viven "en el mundo" y no obedecen a una regla sino a un simple *propositum* (A. Vauchez, *I laici nel Medioevo*). Un par de años antes el mismo papa había elevado por vez primera a la gloria de los altares a un mercader: san Homobono de Cremona (?-1197), laico, casado y precisamente mercader devoto y caritativo. Otros hombres y muchas otras mujeres, también ellos elegidos la mayoría de las veces entre las nuevas clases sociales de las realidades municipales urbanas, a menudo ni obispos ni monjes sino o castamente casados o "terciarios", o perteneciente a aquellas nuevas órdenes de franciscanos y dominicos que expresan de una manera más fuerte y más significativa la voluntad de cambio de la Iglesia del Doscientos y Trescientos, serán luego declarados santos.

Los Penitentes

Otros movimientos, como el de los Penitentes, propiamente llamado *Ordo poenitentiae* [Orden de la penitencia], desarrollarán modelos semejantes. Un texto aprobado por el papa Honorio III en 1221, conocido como *Memoriale propositi* [Memorial del proyecto de vida], delinea sus obligaciones y estatutos. Los adeptos, que rechazan el juramento y no pueden portar armas, deben confesarse y comulgar tres veces al año y vestir un hábito pobre y no teñido. Se atienen a ayunos más rigurosos que los de los simples fieles y recitan las siete horas canónicas igual que los monjes. Para subrayar la contigüidad que existe entre estos movimientos de renovación y los movimientos de los hermanos menores bastará decir que el mismo san Francisco (1181/1182-1226) había creado al inicio una fraternidad de penitentes que sólo después de la aprobación de Inocencio III dará origen, justamente, a la Orden de los Hermanos Menores y a la Orden de las *Pauperes dominae* [Damas pobres] de Santa Clara (*ca.* 1194-1253).

Ningún debate como el de la pobreza nos puede hacer comprender más el tejido común que alimenta a los nuevos hermanos y a los nuevos santos, a los herejes y a sus adversarios. Debate surgido en las nuevas realidades urbanas marcadas por las transformaciones sociales que desquician poco a poco aquella convicción de que toda pobreza como toda riqueza son queridas por Dios y que cada jerarquía social es de verdad, literalmente, un "ordenamiento sagrado". En la ambigüedad de una moral arcaica del trabajo que le cuesta convertirse en la nueva ética de la ganancia a través de las nuevas profesiones, la Sagrada Escritura, interrogada cada vez más frecuentemente con nuevos ojos para responder nuevas preguntas, puede prestarse a cualquier interpretación: el mismo pasaje del Evangelio de Mateo (19, 21) —"Ve y vende lo que posees y reparte el producto de la venta entre los pobres"— se recuerda respecto de la conversión de Homobono, el primer santo mercader del que se ha hablado, de San Francisco, el hijo del mercader que se revela contra el padre, de Pedro Valdo (?-*ca.* 1207), el mercader fundador del movimiento herético de los valdenses contra quien se ha derramado tanta sangre.

Francisco de Asís se desnuda, y no sólo metafóricamente, de toda riqueza para dedicar su vida a la penitencia, al ayuno, a la oración; en 1210, Inocencio III

otorga su aprobación verbal a la regla de la nueva orden. En 1219, Francisco se va a Egipto; recibido por el sultán, en vano intenta convertirlo también a él a la fe de Cristo. Después de una peregrinación a Tierra Santa, a su regreso descubre que hay conflictos ásperos entre los hermanos, lo que envenena sus últimos años. Mientras tanto elabora una nueva Regla, aprobada en 1223 por el papa Honorio III (?-1226, papa desde 1216), que tiene como meta disciplinar y organizar sobre bases de mayor eficiencia un movimiento que, pensado inicialmente para pocos adeptos, ha tenido un éxito inesperado y cuenta con centenares de miembros, que no siempre se pueden controlar. En efecto, la orden habría atravesado adversidades, escisiones y fracturas, la más importante de las cuales se refiere precisamente al modo de entender y vivir la pobreza, y termina sancionando la división entre los "conventuales", más pragmáticos y acomodaticios, agradables a Roma, y los "espirituales", más intransigentes, los cuales recuerdan el rigor de la regla que prohíbe la propiedad de cualquier bien, conforme al ejemplo de Cristo y de los apóstoles, pero resbalan y caen en posiciones radicales rayanas en la herejía.

La Regla franciscana

Muchos fieles, justamente como muchos otros que serán declarados herejes —piénsese particularmente en los valdenses seguidores de Pedro Valdo, del que ya se ha hablado—, miran con desconcierto, por no decir con desdén, esa Iglesia rica y fastuosa, poderosa y mundana, tan diversa de la primitiva, pobre, humilde y frugal que tienen en mente. Incluso la construcción y la decoración de los edificios de culto, como las grandes catedrales góticas, gloria arquitectónica del Medievo, dan lugar a polémicas; es memorable la que se lleva a cabo entre Bernardo de Claraval (1090-1153) y los monjes cluniacenses, como lo atestigua la *Apologia ad Guillelmum* [Carta apologética dirigida a Guillermo, abad de san Teodorico], y que, prolongándose al siglo XIII, da lugar a una renovación del estilo, con el sello de la simplicidad en todas las iglesias cistercienses.

La referencia escriturística a la pobreza de Cristo y los apóstoles —origen de toda la diatriba sobre la pobreza— es condenada formalmente en 1318 como herética por el papa Juan XXII, suscitando la violenta reacción del entonces general de los franciscanos, Miguel de Cesena (1270-1342), el cual se atreve a protestar contra la condena pero, destituido, se ve constreñido a huir a Múnich y ponerse bajo la protección de Luis *el Bávaro* (*ca.* 1281-1347, rey desde 1314), que en ese periodo acoge también a Marsilio de Padua (*ca.* 1275-*ca.* 1343), el decidido asertor del origen laico y terreno del poder expuesto en su obra más famosa, el *Defensor pacis* [Defensor de la paz].

Juan XXII condena la referencia a la pobreza de Cristo

Pero, en realidad, los movimientos pauperistas son antihistóricos: la Iglesia, plasmada y organizada a través de los siglos en un eficiente sistema de gobierno, no quiere y no puede separarse del mundo, como pretenden estos contestatarios, en nombre de un imposible regreso al pasado.

En 1292, los ya recordados Hermanos de la vida pobre o Hermanitos —un tocón de los espirituales— encabezados por Angelo Clareno (*ca.* 1245-1337),

obtienen su reconocimiento por el papa Celestino V (1209/1210-1296, papa de mayo a diciembre de 1294); pero ellos, por su escaso respeto a la jerarquía, topan con la fuerte oposición de su general, Buenaventura de Bañorreal (*ca.* 1221-1274), y terminan adhiriéndose a las franjas más radicales de las sectas pauperistas, hasta confundirse con tantos contestatarios *extra Ecclesiam* [fuera de la Iglesia]. Entre los que recordamos a Gherardo Segarelli (?-1300), el cual, después de haber intentado en vano que lo acogieran los franciscanos de Parma, vende sus bienes y, distribuido el producto entre los pobres —he aquí todavía el eco de las palabras del Evangelio de Mateo—, vuelve a proponer el modelo de vida de la Iglesia primitiva, dando lugar, alrededor de 1260, al movimiento de los así llamados Apostólicos, que comparten muchas de las instancias que ya hemos encontrado en otros movimientos. Según ellos es necesario "negarse a prestar juramento, despojarse de todo bien temporal y vivir de limosnas, no preocuparse jamás del mañana, tener como vestido sólo una simple túnica y un burdo manto, no tener demora fija sino hacer penitencia y predicar, aunque sean laicos, estas normas de vida" (Cinzio Violante, "Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo" [Herejías en las ciudades y en los condados de Italia del siglo XI al XIII], *Studi sulla cristianità medievale* [Estudios sobre la cristiandad medieval], 1972). Gherardo Segarelli es quemado en la hoguera en 1300, pero su acción la lleva adelante un discípulo suyo, fray Dolcino de Novara (*ca.* 1250-1307), que se vuelve promotor de un movimiento de palingenesia social y religiosa, refiriéndose, como también su maestro, a las profecías apocalípticas de Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202) y al próximo advenimiento del Espíritu Santo auspiciado por él, durante el cual se habría de instaurar el reino del Evangelio Eterno, predicado por la nueva orden monástica de los Justos, con la cual creen identificarse numerosos disidentes. Los dulcinistas, organizados en bandas armadas que hacen correrías por Italia septentrional, durante años se vuelven responsables de violencias, hoy diríamos de clase, contra las propiedades de los ricos, pero también de saqueos indiscriminados y delitos. Son por lo menos 4 000 cuando se asientan en el monte de Parete Calva, en la región de Novara. Aquí son diezmados por el largo asedio de las tropas mercenarias al servicio de los obispos de Vercelli y de Novara; los pocos que logran escapar se refugian en la región de Biella, en el monte Rubello, pero ya nos encontramos en el epílogo de los acontecimientos (1307). Después de presentar una desesperada resistencia, todos son capturados y fray Dolcino es condenado a muerte entre suplicios inenarrables.

Los Apostólicos

Renovar la Iglesia con la palabra, renovarla con la represión. La lucha contra los cátaros

También la vida de santo Domingo de Guzmán, originario de Castilla, está estrechamente entrelazada a la de los herejes; muy pronto se da cuenta que

a la base de la capacidad de persuasión de los cátaros están la simplicidad de sus palabras, la fuerza del ejemplo que dan con su vida, la opción por la pobreza, el amor desinteresado y espontáneo al prójimo; en una palabra, su "credibilidad". Decidido, por lo tanto, a contrarrestar el movimiento herético con las mismas armas que han decretado su éxito, Domingo logra convencer al papa Inocencio III que acepte su solicitud de que apruebe la fundación de una nueva orden religiosa, la de los Hermanos Predicadores, que en la elección de su propio nombre ocultan la maraña de problemas que el tiempo había acumulado en torno al tema de la predicación, ausente la mayoría de las veces de la praxis pastoral, inaccesible cuando se practica en lenguajes abstractos, difíciles o en una lengua que ya se ha vuelto incomprensible a la mayoría de los fieles, como el latín. La orden será reconocida oficialmente por Honorio III en 1216. La nueva orden se vuelve muy pronto el más presto y diligente guardián de la ortodoxia: se convierten en los verdaderos *Domini canes* [perros del Señor], los mastines del Señor, como desde un principio se llama a los seguidores de Domingo. El apelativo se refiere ambiguamente también al hecho de que de las filas de la *ordo Praedicatorum* proviene la mayor parte de aquellos que quieren renovar la sociedad en el sentido más del rigor y la represión que de la convicción: los inquisidores. Uno de los primeros y más famosos de ellos es Pedro de Verona (1203-1252), hijo de padres cátaros, que persigue con tanto ensañamiento a los herejes en Lombardía, que termina siendo asesinado en una emboscada que se le tiende en Barlassina, cerca de Seveso, convirtiéndose, con el nombre de san Pedro Mártir, en el patrono de todos los inquisidores. Aún en 1631 el *Manual de los inquisidores, o sea, Práctica del oficio de la Santa Inquisición,* escrito por Eliseo Masini de Bolonia, muchas veces reimpreso, llevará la dedicatoria: "Al invictísimo campeón y firmísima Piedra de la Santa Fe, Pedro el gran Mártir".

Los Hermanos Predicadores

Los dominicos, al contrario de los franciscanos, permanecen sustancialmente compactos, e Inocencio III, que en el año mismo de su elección ha declarado la cuarta Cruzada, promueve también la ofensiva contra la herejía cátara, que culmina en el excidio de los albigenses. La proliferación de los cátaros, sobre todo en Francia meridional e Italia septentrional, comienza a asumir dimensiones preocupantes. El inquisidor Raniero Sacconi calcula todavía en 1250 que sólo en Italia septentrional hay al menos 4000 dirigentes, los así llamados Perfectos, cada uno de los cuales organiza una comunidad de adeptos más o menos vasta (aunque hoy no es posible comprender si, al inicio del Doscientos, la herejía estuviese verdaderamente tan difundida como parecería a partir de ciertas fuentes de ese tiempo). Si, por un lado, los cátaros —que se definen "verdaderos cristianos" y "buenos seres humanos"— expresan también el descontento de las víctimas de la opresión feudal y social que veía que el clero desempeñaba en tantos aspectos un papel de primer plano, por otro, niegan la autoridad del papa y consideran nulos e inválidos los sacramentos administrados por sacerdotes indignos, corruptos

La herejía cátara

y concubinos, que son luego una porción consistente del aparato de gobierno. A esto se añaden aspectos doctrinales de origen oriental y maniqueo que han hecho que se clasifique este tipo de herejía en el de aquellas así llamadas dualistas: se niegan a alimentarse de carne, huevos, quesos; no admiten el bautismo, la misa, la eucaristía; repudian el acto sexual, incluido el consumado dentro del matrimonio. Muchos son atraídos por la simplicidad y santidad de vida que ostentan esas comunidades que afirman tener su origen en la Iglesia primitiva; otros, víctimas de la opresión, encuentran en ellas compañeros y consuelo; otros, en fin, sobre todo nobles, apoyan a los cátaros también con la prospectiva de poder despojar de sus propiedades a obispos y abades.

Las dos líneas defensivas de la Iglesia

La acción de la Iglesia con respecto a los cátaros está marcada por una doble directriz: por un lado, la intransigencia más absoluta bajo el perfil doctrinal y el principio de la obediencia a la jerarquía; por otro, una apertura cautelosa a las aspiraciones de reforma del clero que expresa la protesta. El mismo Inocencio III es el gran opositor a los cátaros que, como hemos visto, rehabilita y acoge en el seno de la Iglesia a los Humillados y a algunos grupos de los valdenses, como los Pobres católicos y los Pobres reconciliados que habían recibido una condena por herejía, y, seguido por su sucesor Honorio III, favorece la formación de nuevas órdenes mendicantes.

En 1209 se verifica en Béziers el episodio atroz referido por el cronista y abad cisterciense Cesáreo de Heisterbach (*ca.* 1180-*ca.* 1240) en el *Dialogus miraculorum* [Diálogo de los milagros]: cuando se le pregunta al legado pontificio Arnaud Amaury (?-1225), cómo se puede distinguir a los cátaros que se habían refugiado con los católicos en la iglesia de la ciudad, éste ordena la masacre indiscriminada con la expresión tristemente conocida: "Caedite omnes! Novit enim Dominus qui sunt eius" ("¡Matarlos a todos! Pues el Señor reconocerá a los suyos"). Si en Francia, a mediados del siglo XIII, puede decirse que la herejía ha sido erradicada, en Italia la herejía tiene todavía una larga vida por delante, al menos hasta 1277 (Y. Stoyanov, *L'altro Dio. Religioni dualistiche dall'antichità all'eresia catara* [El otro Dios. Religiones dualistas desde la Antigüedad hasta los cátaros], 2007).

Los laicos, viejas y nuevas devociones

La espiritualidad medieval tiene una de sus expresiones no secundarias en el movimiento de los Penitentes; se trata de laicos de ambos sexos "ansiosos de conducir una vida religiosa más intensa sin entrar en la rígida estructura de las órdenes monásticas o de los canónicos" (André Vauchez, *I laici nel Medioevo. Practiche ed esperienze religiose* [Los laicos en el Medievo. Prácticas y experiencias religiosas], 1987), pero que no pueden prescindir de alguna aprobación y mucho menos de cierta tolerancia tácita por parte de la jerarquía.

El programa del *Ordo poenitentiae* [Orden de la penitencia] (que naturalmente se entiende como un movimiento y no como una orden en sentido estricto), expresado en el *Memoriale propositi* [Memorial del proyecto de vida], es aprobado por el papado en 1221: de los Penitentes pueden formar parte los laicos sin ningún rito de admisión, al menos al inicio. Deben vestir un hábito tosco sin colores, practicar ayunos frecuentes, recitar diariamente las siete horas canónicas, o un cierto número de padrenuestros o avemarías, confesarse y comulgar tres veces al año (recordemos que el canon *Omnis utriusque sexus* [Todos los fieles de uno y otro sexo] del IV Concilio Lateranense, que se celebró en 1215, obligaba a todos los fieles a confesarse al menos una vez al año), practicar la continencia sexual (los Penitentes son llamados también Continentes).

Las reglas de los Penitentes

Mientras se mantenga dentro de estos ámbitos inofensivos, el movimiento penitencial no suscita preocupaciones. En 1260, año que en el pensamiento joaquimita habría debido marcar el advenimiento de la edad del Espíritu, y que desde varias partes había estado marcado por un símbolo milenarista, un penitente de Perusa, un tal Ranieri Fasani, anuncia que la "Virgen" le ha escrito una carta invitándolo a él y a la población a flagelarse para expiar los pecados y renacer a una nueva vida religiosa. En un crescendo de exaltación colectiva, grupos de fieles, obsesionados por el temor a las penas y por el deseo de expiación, comienzan a hacerse presentes en las calles de la ciudad azotándose hasta sangrar. Esta práctica penitencial espectacular se difunde en varias zonas de Italia y Europa, y a muchos años de distancia, en plena crisis aviñonense, volverá a aparecer.

En 1335, por ejemplo, filas de penitentes y flagelantes son guiados a Roma por Venturino de Bergamo (1304-1346), un fraile predicador, para pedir con insistencia que el papa regresase de Aviñón. A veces, incluso imitadores, pero todo menos que piadosos, adoptarán las técnicas exteriores con el sólo propósito de obtener limosnas: todavía nos los traerá a la memoria Teseo Pini en el *Speculum cerretanorum,* escrito en el siglo siguiente (1483), dando incluso un nombre a esta categoría de vagabundos: son los así llamados *Affarfanti* [charlatanes de la penitencia] (*Il Libro dei Vagabondi,* a cargo de Piero Camporesi, 2003).

Como sucede siempre con estas grandes devociones de masa, también el frente de la herejía se transforma y los movimientos con muchos seguidores que han caracterizado a las herejías sobreviven la mayoría de las veces en grupos marginales, como los valdenses del Piamonte y Calabria, o bien consideran que sus epígonos confluyen en las nuevas herejías del Trescientos —de tipo iniciático y quietista— como el Libre Espíritu o también pauperistas y populares como los Fraticelli (Hermanitos). Como parece que en la ortodoxia se rompe ese fuerte lazo que hay entre deseo de reforma de la sociedad y voluntad de transformación religiosa, así acontece también con los movimientos heréticos y "ni en uno ni en otro caso se trata de movimientos

Devociones de masa

que operen positiva y concretamente por una renovación de la Iglesia y de la sociedad" (Giovanni Miccoli, *La storia religiosa,* en *Storia d'Italia,* II, 1974).

Otros, por el contrario, son los grupos de laicos que parecen realmente proyectados hacia el cambio y que van adquiriendo importancia, y entre éstos se encuentran sobre todo los Fratelli (Hermanos) de la vida común, una comunidad fundada por el holandés Geert Groote (1340-1384), también, como san Francisco, hijo de un mercader, que se convierte en 1374 y que desde que comienza a predicar ejerce una fascinación extraordinaria sobre el auditorio, reuniendo en torno a sí el primer grupo de estos devotos.

Nace así aquel movimiento destinado a tener un peso importante y a caracterizar un nuevo tipo de religiosidad laica, la *Devotio Moderna.* También este movimiento debe soportar no pocas acusaciones de herejía; sin embargo obtiene finalmente la aprobación del papado. A la muerte de Groote, en 1384, le sucede Florence Radewyns (*ca.* 1350-*ca.* 1400). El movimiento de renovación espiritual encontrará su expresión más fecunda en el librito *De Imitatione Christi,* atribuido a Tomas de Kempis (1380-1471), un libro destinado a ejercer un enorme influjo. Esta nueva forma de religiosidad laica, masculina y femenina, retoma muchas de las exigencias de los movimientos que hemos discutido y se funda en la pobreza, en el trabajo, en la meditación de la Sagrada Escritura.

La Devotio Moderna

Beguinas, santas, herejes y profetisas. Las mujeres y las exigencias de renovación de la Iglesia del Doscientos y el Trescientos

Pero quizás la óptica que verdaderamente nos permite observar con ojos nuevos numerosos temas de la renovación religiosa de la Iglesia en estos siglos es, al interior del gran tema de la nueva religiosidad de los laicos, es el tópico de género. A través de una "mirada de mujer" podemos estimar toda amplitud e importancia que tiene en el cristianismo del Doscientos y Trescientos el papel asumido por las mujeres y las transformaciones que tal papel conlleva para toda la sociedad. Papel del que está consciente el papado mismo, si es cierto que lo que se cuenta a propósito de Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370). Se dice, en efecto, que el papa, mientras estaba en su lecho de muerte, se arrepintió de haber dado demasiado espacio a las mujeres.

Pero ¿quiénes son estas mujeres a las que se refiere el papa moribundo? El piensa sobre todo en Catalina de Siena (1347-1380) y Brígida de Suecia (*ca.* 1303-1373), que tanto han hecho que se escuche su voz para hacer que el papado regrese a Roma y cuya espiritualidad ha introducido un verdadero viraje en el cristianismo: baste pensar, por lo que se refiere a Brígida —casada, madre de hijos y fundadora de la Orden femenina del Salvador—, en la sola transformación de la iconografía religiosa

Catalina de Siena y Brígida de Suecia

del nacimiento o de la Pasión de Cristo ligada a sus *Revelationes* y, por lo que se refiere a Catalina, en la importancia de su pensamiento en el cual los aspectos místicos resultan sustanciales para su actuación histórica y su compromiso con el mundo (Giovanni Miccoli, *La storia religiosa,* en *Storia d'Italia,* 1974; Alvaro Bizziccari, *Linguaggio e stile delle Lettere di Caterina da Siena* [Lenguaje y estilo de las cartas de Catalina de Siena], en *Italica,* 53/3, 1976). Pero ciertamente es impresionante la serie de mujeres que han hecho que se escuche su influencia en el Doscientos y en el Trescientos, también fuera de la ortodoxia: piénsese en las numerosas mujeres que encontramos siguiendo a los cátaros y a las que se unen a otros grupos disidentes y heréticos. Baste pensar, para dar un solo ejemplo, en el caso de Margarita Porete (?-1310), considerada no sin razón por Giuseppe de Luca como la mayor teórica del quietismo medieval, condenada a muerte aunque defendida por algunas de las más importantes autoridades religiosas de ese tiempo, y en la novedad de su *Specchio delle anime semplici* [Espejo de las almas simples], escrito en un nuevo lenguaje "materno" (Luisa Muraro, *Lingua materna, scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete* [Lengua materna, ciencia divina. Escritos sobre la filosofía mística de Margarita Porete], 1995). Luego tienen una gran difusión, sobre todo en Francia, Alemania y en Flandes, las beguinas, antepasadas de aquellas beatas que en la Edad Moderna, preocupando no poco a las autoridades religiosas, redimensionan la participación femenina en la devoción y en particular en la devoción a las ánimas del Purgatorio, es decir, mujeres que siguen una vida ascética y religiosa aunque no pertenezcan a una orden monástica.

Margarita Porete

Las fundaciones de órdenes femeninas, ya a partir del Doscientos, se alinean finalmente con las fundaciones masculinas, como las clarisas, las dominicas, las agustinas, etc. Son mujeres las que propagan nuevos modelos de santidad en el matrimonio, celebrando la castidad conyugal, o en la viudez, dedicándose a actividades de oración y compromiso en el mundo. Ejemplar es el caso de santa Isabel de Hungría (1207-1231), quien a los 20 años quedó viuda con tres hijos; o el de Eduviges de Silesia (1174-1243), la cual, después de haber dado a luz a seis hijos, decide, de común acuerdo con el marido, abandonar el tálamo nupcial; aún más radical, el caso de Eleazar (1285-1323) y Delfina (1283-1360), dos jóvenes nobles que se casan en 1300 pero deciden dedicarse a la castidad y no consumar jamás el matrimonio, y que luego terminan en los altares (André Vauchez, *I laici nel Medioevo* [Los laicos en el Medievo], 1989). Piénsese también en Margarita de Cortona (1249-1297), no esposa sino madre, recluida después en penitencia voluntaria, o en tantas otras que se encerraron en los conventos "como en un sepulcro", expresión también de aquella religiosidad cívica bastante difundida en el siglo XIV, o en Clara de Montefalco (1268-1308) y en el eco que tuvo la historia de sus reliquias, arquetipo simbólico de aquella "fisicidad" que parece querer conservar en la carne las señales de la Pasión de Cristo tan sufrida

Modelos femeninos de santidad

por las mujeres (Anna Benvenuti, *"In Castro poenitentiae". Santità e Società femminile nell'Italia medioevale* ["En el fuerte de la penitencia". Santidad y sociedad femenina en la Italia medieval], Roma, 1990).

Son sobre todo mujeres las exponentes de una corriente profética y visionaria que caracteriza a aquél que podemos llamar el siglo del profetismo femenino (1350-1450), que es expresión de una suerte de respuesta femenina antijerárquica a la molestia y a la desorientación que recorren a la Iglesia en el periodo de la sede aviñonense y la peste, de los antipapas y el cisma. En todo caso, sea en las órdenes monásticas, sea en el laicado devoto, sea entre los santos, sea entre los herejes, es precisamente la atención a lo femenino lo que nos permite comprender más profundamente el significado de aquellas transformaciones a través de las cuales, con la contribución de todos estos nuevos elementos, se prepara el doloroso parto de la modernidad.

Respuesta antijerárquica

Véase también

Historia "Las confraternidades", p. 222.
Filosofía "Guillermo de Occam", p. 406; "Eckhart y la mística renana", p. 422; "El debate sobre lo infinito en los siglos XIII y XIV", p. 489.

LA INQUISICIÓN EPISCOPAL Y LA INQUISICIÓN PONTIFICIA

GIULIO SODANO

La Inquisición medieval nace a consecuencia del desarrollo de las herejías, en particular de la herejía cátara. La Iglesia considera que su obra preeminente es la represión de la herejía y que el poder civil debe ejecutar las condenas emitidas, so pena de deslegitimación. Al inicio del Doscientos, los herejes se convierten en ministros del demonio. En los años treinta de ese siglo nace la Inquisición pontificia, confiada sobre todo a los dominicos. El papado se encarga luego de emanar normas siempre más precisas sobre las actividades de la Inquisición.

HEREJÍAS E INQUISICIÓN

El nacimiento de la Inquisición medieval se ubica en el contexto de la evolución de las herejías que se verifica en el Bajo Medievo. En efecto, a partir del siglo XI numerosos grupos heterodoxos hacen al mismo tiempo su aparición entre Francia, Italia y Alemania, criticando a la Iglesia y su poder. Las herejías

medievales pueden clasificarse en tres tipos: las corrientes milenaristas de los seguidores de Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202), percibidos como peligrosos en cuanto la profecía de una nueva era contiene en sí el final de las jerarquías eclesiásticas; las corrientes pauperistas, que proliferan a consecuencia de los movimientos de los valdenses y de los espirituales franciscanos; y la corriente cátara.

De ahí que polemistas y teólogos católicos, alarmados por la difusión de las posiciones heréticas, elaboren el pensamiento católico que permita condenarlos. La defensa de la ortodoxia es considerada el principal cometido de la jerarquía eclesiástica y, con la consolidación de la monarquía papal, los pontífices asumen en primera persona tal cometido. Entre finales del siglo XII e inicios del XIII, mientras se elaboran las normas que regulan la coerción a la ortodoxia, gracias a la Inquisición se pasa de la polémica y la propaganda a la represión verdadera y propia de los grupos disidentes. En la historia de la Iglesia medieval se distinguen dos Inquisiciones: la primera es la de los obispos, la segunda, la del papa. La decretal *Ad Abolendam* [Para abolir la perversa depravación de las herejías], emanada en Verona por Lucio III (?-1185, papa desde 1181) en 1184, de común acuerdo con Federico I (*ca.* 1125-1190), impone a los obispos la obligación de perseguir a los herejes y a la autoridad civil, la de ejecutar las condenas. El acto pontificio marca un momento de plena colaboración entre poder religioso y poder civil en la lucha contra los herejes. La Iglesia no puede derramar sangre, pero a través de comisiones especiales puede buscar sistemáticamente a los sospechosos de herejía y condenarlos, mientras que el poder civil ejecuta las sentencias y hace expiar las penas. La acción de los obispos, por el contrario, es sentida muy pronto como blanda y poco eficaz y necesitada de una intervención más incisiva por parte de la Iglesia. Se tiene un viraje con Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), quien, en 1199, emana la decretal *Vergentis in senium* [La corrupción del mundo que avanza a la decrepitud], proclamando que la herejía es una traición a Dios y equiparándola al crimen de lesa majestad. El hereje, por lo tanto, se convierte en un criminal. La decretal, por otra parte, coloca la voluntad del papado en posiciones eminentes con respecto al poder civil. La represión de la herejía es tarea del poder político que es deslegitimado en caso de que no provea a la persecución de los herejes. Para la salvaguardia de la ortodoxia, además, se elabora una operación cultural que fija el estereotipo del carácter demoniaco de los herejes. Al inicio del Doscientos, los herejes se convierten, pues, en ministros del diablo y se les atribuye comportamientos oscuramente demoniacos, perversos y amenazantes.

En defensa de la ortodoxia

La persecución de las herejías

El objetivo de Inocencio III es, sobre todo, asestar un duro golpe a los cátaros del Languedoc. El papa toma en primera persona la iniciativa de la lucha contra la reluctancia del poder político en el sur francés. En 1208 se convoca la cruzada contra los albigenses a consecuencia del asesinato de un

legado pontificio. Después de 1225, también las armadas del rey de Francia entran en el combate. Año tras año, aldea tras aldea, se procede al exterminio de los cátaros recalcitrantes.

Justamente gracias a la experiencia hecha en la cruzada contra los albigenses, Inocencio III se da cuenta que la herejía no se erradica con las puras armas sino que es necesario proceder también a un control más puntual de las conciencias. En 1215, en el IV Concilio Lateranense, se establece, por lo tanto, la obligación de la confesión anual.

Después de Inocencio III, la Inquisición afina su organización. Nace el proceso inquisitorial particular que se distingue del proceso acusatorio del derecho romano en cuanto que el juez ya no es equidistante entre las dos partes, sino que de oficio conduce o realiza una acción contra el acusado, buscando y exhibiendo las pruebas de sus fechorías.

Nacimiento y desarrollo de la Inquisición apostólica

Entre 1227 y 1231, por iniciativa de Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, papa desde 1227), tiene origen la figura del inquisidor delegado por la Sede Apostólica con la precisa tarea de combatir la herejía. Algunos historiadores sostienen que la decisión del nacimiento de la Inquisición papal ha sido determinada por la voluntad de oponerse a la competencia imperial en la lucha contra las herejías. En efecto, Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) prevé en 1220, con la *Constitutio in basilica Sancti Petri* [Constitución en la basílica de San Pedro], la lucha contra las herejías, precisamente en oposición a la pretensión del papado de tener la exclusividad en la persecución de los herejes. La posición de Federico no está dictada por el oportunismo político, sino por la plena convicción de que la represión de las herejías entra dentro de sus funciones imperiales.

La reivindicación de Federico II

Los acontecimientos que causan la transición de la Inquisición episcopal a la apostólica son poco conocidos aún. Es probable que en el principio los jueces delegados de Roma comiencen a estar al flanco de los obispos, considerados demasiado blandos e inseguros en la misión de llevar adelante una acción eficaz para combatir la herejía cátara. En 1227, Gregorio IX encomienda a Corrado de Marburgo (?-1233) la tarea de buscar y perseguir herejes, solicitando a los obispos que realicen procesos y a las autoridades civiles que ejecuten las condenas. Luego, en 1231, Corrado recibe plenos poderes en la lucha contra los cátaros. A partir de 1232, la Inquisición es confiada a las órdenes mendicantes, sobre todo a los dominicos, y se nombran numerosos inquisidores de la orden para Francia, Italia, Aragón y Navarra.

Los dominicos y la vocación inquisitorial

En 1235, Roberto *el Búlgaro* (siglo XIII) es nombrado inquisidor general de toda Francia. Los frailes dominicos ya maduran en 1206 su vocación inquisitorial en el sur de Francia, cuando Domingo de Guzmán (*ca.* 1170-

1221) apoya a los legados pontificios en la represión y en la redención de los albigenses. Lo frailes predicadores son los primeros en ser titulares del oficio inquisitorial, cuando el papado, en los años treinta, decide proceder a una racionalización del sistema. Los inquisidores delegados de inmediato se ponen en evidencia por sus métodos brutales y sus excesos. También salen a la luz del día episodios de enriquecimiento personal conseguido gracias a los embargos de los bienes de los herejes o pseudoherejes. En diversas localidades estallan revueltas debidas precisamente a la presencia de los inquisidores.

Recientemente ha sido subrayado por los historiadores que los inquisidores delegados por la Sede Apostólica para reprimir la herejía nacen, en realidad, coincidiendo con la crisis de la Iglesia y de los grupos heterodoxos, es decir, cuando los herejes están declinando irreversiblemente para dejar sólo raras supervivencias. La lucha entre Iglesia y herejes, en efecto, se ha manifestado desigual por las fuerzas que el papado está en grado de poner en el campo de batalla, por la conciencia de sus objetivos y por la complejidad de los medios utilizados. La victoria pontificia se puede hacer realidad gracias a que la cultura clerical prevalece absolutamente sobre la de los herejes. Ya desde los años treinta del Doscientos se cierran drásticamente los espacios públicos para los herejes. A partir de ese momento, para ellos sólo queda la clandestinidad. Aparecen en la escena pública precisamente a consecuencia de los procesos inquisitoriales.

La sistematización doctrinal y jurídica y la Inquisición entre los siglos XIII y XIV

En la segunda mitad del Doscientos y en el curso del siglo XIV, el papado provee a emanar normas cada vez más precisas y la actividad inquisitorial se conforma a los principios del derecho canónico. Nace una literatura jurídica articulada. Luego, se escriben manuales sobre las reglas que se han de observar en los procesos. El primero del que se tiene noticia data de 1241-1242. El más famoso es el del dominico Bernardo Gui (*ca.* 1261-1331) de Tolosa en 1321. En 1252, con la bula *Ad extirpandam* [Para extirpar del corazón del pueblo cristiano la maligna difusión de la cizaña herética] de Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) se autoriza la tortura para obtener la confesión de los sometidos a la Inquisición. Todavía en la segunda mitad del Doscientos, los papas hacen caer a los judíos bajo la jurisdicción de la Inquisición. Mientras crece la desconfianza y la sospecha hacia el texto judío del Talmud, con la bula *Turbato corde* [Con el corazón turbado] de 1267 se vuelven pasibles de proceso inquisitorial los cristianos que se convierten al judaísmo y los judíos responsables de tales conversiones. Luego, a partir de 1274, los inquisidores concentran su interés en los judíos conversos, sospechosos de volver a practicar ritos judíos.

Los manuales procesales

En el siglo XIV los cátaros ya han sido numéricamente reducidos y constreñidos a la clandestinidad. La Inquisición opera activamente en las áreas cercanas a la nueva sede pontificia de Aviñón: Languedoc, Provenza, Alpes occidentales. En áreas anteriormente descuidadas como Brandeburgo, Pomerania, Bohemia, extiende su acción a las poblaciones marginales y periféricas. En el curso del siglo el papado recurre a la Inquisición también por puros objetivos políticos: los Visconti en Milán y los gibelinos italianos son sometidos a procesos por herejía conducidos sobre bases del todo inconsistentes. No faltan, como en el siglo precedente, episodios frecuentes de enriquecimiento ilícito de inquisidores. Durante el pontificado de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) son perseguidos particularmente los Caballeros Templarios sobre la base de acusaciones que en realidad están dictadas por la urgencia de Felipe *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) de apoderarse de los bienes de la orden. En 1307 es arrestado el Gran Maestre de la orden junto con numerosos compañeros bajo la acusación de herejía. En el Concilio de Viena de 1312 el papa anuncia su decisión de disolver la orden.

Objetivos políticos

Con el pontificado de Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316), finalmente, se enciende y se vuelve áspera la lucha contra los espirituales. Durante el periodo aviñonés, en efecto, en abierta crítica a la condición de las altas jerarquías eclesiásticas, se acentúa la tendencia del evangelismo pauperista. En los filones pauperistas de los hermanos menores se va afirmando la idea de la Iglesia corrupta y de la lucha por su *renovatio.* El siglo se abre con la cruzada contra Dolcino (*ca.* 1250-1307) y su muerte en la hoguera en 1307. En 1322, con la bula *Quum inter nonnullos* [Puesto que entre no pocos escolásticos se pone en tela de juicio] Juan XXII declara heréticas todas las posiciones que proclamen que Cristo y los apóstoles no poseyeron ningún bien.

Véase también

Historia "Aspiraciones de renovación religiosa de la Iglesia y herejías", p. 234.
Ciencia y tecnología "Escuelas y maestros de medicina en Italia y en Europa", p. 568.

LOS POBRES, LOS PEREGRINOS Y LA ASISTENCIA

GIULIANA BOCCADAMO

Los casos de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán conducen a un nuevo modo de entender la pobreza pero, no obstante el desbordante compromiso de las órdenes mendicantes con los más débiles, se agravan las condiciones de los pobres, sobre todo en el siglo XIV. A finales del siglo se presentarán situaciones de abierta revuelta.

Francisco de Asís y Domingo de Guzmán

El siglo XIII se abre con los casos de Francisco de Asís (1181/1182-1226) y Domingo de Guzmán (*ca.* 1170-1221). Ambos, en la diversidad de sus experiencias, se sitúan de un modo nuevo frente a los pobres y a la pobreza; ambos estiman al pobre por el valor que tiene en sí mismo como imagen viviente de Cristo; ambos, y ésta es sobre todo la novedad de su mensaje, quieren conformarse a las condiciones de vida de los miserables e indigentes, cuyas incertidumbre en el ser y movilidad tienen la intención de compartir; ambos, finalmente, están lejos de la pobreza eremítica de estilo certosino según el dictado de Brunone de Colonia (siglo XI), o de la pobreza de tipo cisterciense según las normas elaboradas por Roberto de Molesme (*ca.* 1028-1111).

Domingo lleva a posteriores y diversas consecuencias esa renovación canónica que se había puesto en marcha en el siglo XII. Funda la Orden de los Hermanos Predicadores, llamados así por el oficio principal que ejercen, el de la predicación, y decide, junto con sus compañeros, vivir sin poseer nada. La ciencia, la doctrina, ciertamente necesarias para la predicación, son interpretadas casi como instrumentos, como bienes que se han de transmitir sin ser sus depositarios.

La diversa relación con la "ciencia"

Francisco es aún más radical: renuncia incluso a la ciencia, que considera una riqueza. Se define "idiota", en el sentido de ignorante, sin escuela. Desposa a nuestra señora la pobreza, renuncia también a los vestidos, no tanto por penitencia cuanto por fraternidad: y es a través de la pobreza como busca la amistad de los pobres. La pobreza es fundante también para Clara de Asís (*ca.* 1194-1253), discípula de Francisco; hasta el último instante de su vida defenderá para sí y para sus hermanas el *privilegium paupertatis* [privilegio de la pobreza]. Gestos significativos: en una sociedad que comienza a connotarse por una economía de mercado y por una más difundida circulación del dinero, colocarse voluntariamente en el escalón más bajo de la escala económica, renunciar a riquezas y bienes, individual y colectivamente, significa algo mayor: imitar perfectamente a Cristo y a los apóstoles.

La actividad en los centros urbanos

La rapidez con que las órdenes mendicantes (dominicos, franciscanos, eremitas agustinos, carmelitas, Hermanos de la penitencia de Jesucristo o Sacchetti) se difunden es la prueba de que sus ideales y objetivos están en sintonía con las inquietudes de la época. Ni siquiera las diatribas sobre la pobreza, absoluta o adaptada a las exigencias de la orden y del apostolado —basta ver la escisión en la orden franciscana entre espirituales y conventuales— frenan el desarrollo de las órdenes mayores: los franciscanos a inicios del siglo XIV cuentan por lo menos 1 400 conventos en Europa, los dominicos cerca de 500. Es un dato de referencia que franciscanos y dominicos, que en un principio sentían desconfianza hacia las ciu-

dades, tanto como para establecerse siempre en las periferias, en los márgenes de los centros urbanos, terminan por incidir y obrar luego precisamente en los centros urbanos, donde la pobreza es en ciertos aspectos más aguda y manifiesta y, en otros, como en el caso de los pobres laboriosos, apenas disimulada, o como para los pobres vergonzantes totalmente disimulada, interceptando en su órbita también a un gran número de laicos comprometidos en un itinerario de renovación espiritual y atentos a la pobreza voluntaria como camino de santificación.

Así es como se explica el éxito de las terceras órdenes inspiradas en el carisma de los mendicantes y también el éxito de los beguinados, difundidos sobre todo en Europa noroccidental, que, sin evolucionar para llegar a tener una regla común, se distinguen pronto por su actividad caritativa.

Caridad, asistencia y peregrinaciones

Caridad y asistencia experimentan en general un nuevo desarrollo en el siglo XIII. La figura del limosnero eclesiástico se vuelve institucional en muchas diócesis. También el papa, en el periodo aviñonés, instituye un servicio semejante, que recibe el nombre de *Pignotte,* de pignotta, pan pequeño destinado a los pobres. Igual que a la puerta de los conventos benedictinos en los siglos precedentes, se distribuyen también víveres de otros géneros, vestidos, zapatos. El rey Luis IX en Francia (1214-1270, rey desde 1226), por su lado, reglamenta el cargo del limosnero del príncipe o del rey, y lo mismo se hace en Castilla.

La limosna y las confraternidades

La práctica de la limosna, cuyo vehículo es una predicación avisada, sigue siendo el quicio de la caridad. La limosna es un medio para cancelar el pecado, y el pobre se convierte en instrumento de salvación para su benefactor; puede ofrecerse con liberalidad, connotar pasos específicos de la vida, formar parte de un testamento. A menudo es una limosna monetizada, típica de una sociedad organizada desde tiempo atrás según un modelo de desarrollo mercantil. Finalmente, no se puede soslayar el papel en la organización de la beneficencia y en hacer fluir y gestionar las colectas que tienen las confraternidades, sea las que nacieron como emanación de las corporaciones de artes y oficios, sea las que nacieron como confraternidades de penitencia, de antiguo o nuevo cuño, renovadas o mejor organizadas por las órdenes mendicantes, prestas a proveer a una vasta gama de viejas y nuevas exigencias, de la conducción de los hospitales a la sepultura de los cadáveres y la asistencia a los condenados a muerte. Tampoco se olvidan las compañías, las confraternidades nacidas con el propósito de asistir a los peregrinos que se encuentran en viaje a los lugares santos de la cristiandad. Si el siglo XI se había caracterizado por el peregrinaje a Jerusalén y el XII por el peregrinaje a Santiago de Compostela, a la presunta tumba de Santiago

el Mayor, descubierta a mediados del siglo IX y el siglo XIII se caracteriza, al contrario, por la reanudación del peregrinaje a Roma, sin excluir por otra parte polarizaciones nacionales o locales en una geografía del peregrinaje bien ramificada y articulada. El siglo XIV marca, por el contrario, el inicio del peregrinaje con motivo del Jubileo. Al primer Jubileo, convocado en 1300 por Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), sigue otro en 1350, porque se considera que no es oportuno mantener la cadencia centenaria programada inicialmente, también por el papa Bonifacio, que no habría permitido a todos los cristianos poder participar en el evento al menos una vez en su vida. En realidad, el Jubileo sucesivo está convocado para 1390 y otro más en 1400, apenas diez años después.

El primer Jubileo

LOS POBRES EN EL SIGLO XIV

Si las primeras tres décadas del siglo XIII conceden una tregua y se les recuerda apenas una generación después como los años felices del rey san Luis en Francia (1215-1270, rey desde 1226) o del rey Alfonso *el Sabio* (1221-1284, rey desde 1252) en España o del pobrecillo de Asís en Italia, ya no son así las cosas a partir de la segunda mitad de ese siglo: calamidades naturales, carestías, vinculadas también a una recesión económica progresiva con el aumento de los precios y la inestabilidad monetaria, agravan las condiciones de las clases débiles, generando un descontento generalizado que no tardará en desembocar en una revuelta abierta. La red caritativo-asistencial sólo puede aliviar los efectos de la pobreza, pero ciertamente no incidir en las causas que la generan y alimentan. Hasta la gran peste de 1348 se contarán por lo menos siete inviernos extremadamente fríos, perturbaciones meteorológicas de inusitada gravedad en la Europa atlántica entre 1315 y 1317, inundaciones en Italia entre 1332 y 1333, tempestades en Provenza algunos años después, con su secuela de malas cosechas, miseria y carestías. España es particularmente golpeada en 1302, Europa un poco por doquier una decena de años después, Italia y Portugal entre los años veinte y treinta. También la peste, endémica, tiene momentos de particular virulencia. Florencia, que a duras penas ha logrado sortear la emergencia alimentaria de 1338, ve que en 1340 la peste se une a la carestía. No son de maravillarse, por lo tanto, las sublevaciones populares —en Lieja entre 1251 y 1255, entre el Sena y el Rin alrededor de 1280 y, luego como mancha de leopardo, hasta la revuelta de Siena en 1347— manipuladas a menudo en la sombra por aquellas clases medias que habrían querido sustituir a las clases dirigentes del momento en la gestión de los asuntos de la ciudad, y cuyo juego les hace una cierta desestabilización social.

La red caritativo-asistencial

Ahora bien, ¿quién es el pobre?, ¿cuál es el umbral de la pobreza?, y ¿por qué el crecimiento de las ciudades y el desarrollo mercantil, al final llevan a

un aumento del número de pobres? A los pobres tradicionales, que se han vuelto tales por falta de trabajo, por coyunturas y varios accidentes o por efecto de las guerras, a los campesinos obligados a dejar las tierras para escapar de los colmillos de sus dueños y de la esclavitud y obligados finalmente a vagabundear; se añade ahora un pobre nuevo, el pobre trabajador. En la ciudad es el "sometido", es decir, el artesano de nivel inferior privado de representación en el interno de las corporaciones ciudadanas de artes y oficios, el obrero de la construcción, el jornalero, gente en suma que ejerce un oficio cuyos ingresos no bastan para alimentarse suficientemente a sí mismo y a su familia. Es un pobre trabajador también el campesino cuya tierra es insuficiente para mantener a la familia y que se ve forzado a transformarse de pequeño propietario en peón, en asalariado, presa de los usureros y expuesto a la misma precariedad de los trabajadores urbanos. De aquí que la condición de pobres se extienda a categorías que sólo en apariencia se benefician del desarrollo económico del siglo XIV para experimentar después los efectos de las secuelas de la recesión galopante.

Nueva pobreza

La peste negra, que se desencadena en Europa entre 1347 y 1350 y luego de 1360 a 1362 y de 1374 a 1375, siega a una tercera parte de la población pero a la larga no cambia la situación de fondo. En lo inmediato conduce a un aumento del salario promedio a la menor cantidad de mano de obra disponible, pero el crecimiento de las remuneraciones conduce inevitablemente a un aumento progresivo del costo de la vida. No es de asombrarse que muy pronto se trate de poner un freno al aumento de los salarios con proveimientos que ya en 1349 atañen a Aragón y luego a Inglaterra y Francia. Al mismo tiempo se impone a los ociosos la obligación de trabajar y se prohíbe dar hospitalidad a los vagabundos, cuya inquietante presencia masiva se advierte cada vez más. Los problemas de Francia son —sin duda alguna— diversos a los problemas de Inglaterra o Florencia, pero queda el hecho que el ajuste a los salarios agrava una vez más la condición del pobre trabajador, que sólo puede recordar como edad de oro los años que siguieron inmediatamente a la peste misma. Entre 1378 y 1383 sacude a Europa una primera oleada de revueltas. En Inglaterra y Francia, por ejemplo, sólo en 1382 terminan las revueltas urbanas, fruto de un descontento generalizado contra las elevadas cargas fiscales, y en el mismo año concluye en Florencia la epopeya del tumulto de los *Ciompi*, del pueblo menudo, con la victoria de la burguesía rica, organizada en las artes mayores, y de la burguesía antigua. Comienza a ser evidente que los pobres, pero no sólo ellos, apenas han comenzado a hacer oír su voz y es una voz amenazante.

El ajuste a los salarios

Véase también

Historia "Las confraternidades", p. 222; "Aspiraciones de renovación religiosa de la Iglesia y herejías", p. 234; "Los misioneros y las conversiones", p. 263.

LAS PERSECUCIONES CONTRA LOS JUDÍOS

GIANCARLO LACERENZA

Los siglos XIII y XIV resultan cruciales en la historia de las relaciones entre el Occidente cristiano y los judíos, porque maduran los presupuestos sociales, religiosos e ideológicos que conducen, en el curso de pocos decenios, a la marginación definitiva del elemento judío de la sociedad europea. Se formalizan las primeras indicaciones generales sobre la obligación de llevar señales visibles en la ropa, residir en barrios separados, alejarse de las actividades artesanales para dedicarse al préstamo o, en cualquier caso, a actividades que se consideran inadecuadas e inconvenientes para los cristianos. Es la época en que se llevan a cabo las primeras grandes expulsiones (Inglaterra, Francia), nuevos pogromos que, especialmente después de las persecuciones que siguieron a la peste negra de 1348, originan la crisis irreparable de la presencia judía en el territorio europeo.

EL PROCESO DE EXCLUSIÓN

Si aún en el siglo XII los judíos gozaban en varias áreas de capacidad jurídica para adquirir e intercambiar, en el curso del Doscientos y el Trescientos un itinerario gradual como inexorable —que tiene modo de cumplirse a la vez en la vertiente de la conceptualización teológica, de la aproximación social y de la función económica— sustrae progresivamente a los judíos el control y a menudo también la participación no sólo en numerosas actividades productivas, sino también en la intermediación mercantil, en la cual van a insertarse los grupos emergentes de la sociedad cristiana. Tal migración de funciones ejemplifica el hecho de que Europa comienza a empujar físicamente a los judíos cada vez más fuera de los propios confines: proceso que se consolida paralelamente a la constitución del marco monárquico en el continente europeo. Por una parte, la consolidación de las monarquías nacionales requiere una sociedad lo más compacta posible, en cuyo interior la presencia de un elemento cultural o socialmente no alineado a la ideología de la mayoría es un peligro potencial. Por otra parte, en la misma dirección, al menos por lo que se refiere a la actitud frente a los judíos, empuja también la necesidad de mantener relaciones posiblemente equilibradas con el mundo y el poder eclesiásticos: lo que tiene como efecto una rápida mutación de los polos de referencia hacia los cuales Europa decide gravitar. Al menos desde la mitad del siglo XIII nos alejamos efectivamente de la órbita de intercambio

cultural y económico con las áreas egeo-bizantina, norafricana y, más en general, oriental, dejando atrás la sociedad aún parcialmente multiétnica del siglo XII, su carácter multicultural, en el cual los judíos tenían, aunque sin gozar de todas las libertades, suficiente derecho de ciudadanía. Se vuelve bien visible la separación de los elementos que la componen hasta en la forma misma de la ciudad, en la cual se tiene una redistribución significativa de los espacios económicos y urbanos asignados a los diversos componentes de la ciudad. En tal contexto es donde se afirma en todo el territorio europeo, aunque de una manera deforme, sea cronológica, sea tipológicamente, la posibilidad que tienen los judíos de seguir residiendo cerca de las mismas áreas de los cristianos, siempre que sea dentro de los límites de un espacio separado. Se trata del embrión de la idea de "gueto", cuyo desarrollo legal, formal y funcional llegará a su cabal cumplimiento sólo a mediados del Quinientos, pero que ya en los siglos XIII y XIV asume en varios casos las formas en las cuales será conocido a través de toda la historia de la Europa moderna. El inicio de tal disposición se hace remontar a Felipe IV de Francia (1268-1314, rey desde 1285) en 1294; pero en otras partes, y especialmente en España, no faltan los precedentes: por ejemplo en Tarragona (Aragón) en 1243 o en Oviedo (Asturias) en 1274. Prescripciones análogas se registran, como manchas de leopardo, sobre todo el territorio europeo; de todas maneras, no parece que sea posible definir de manera unívoca una fecha precisa del nacimiento de este fenómeno, también porque se tiene en cuenta el hecho que, en los documentos más antiguos —con los que uno se puede remontar al menos hasta finales del siglo XI— la necesidad de residir en una calle, en un *vicus* o en un barrio específico y en cierto modo físicamente separable del ambiente circunstante, de ninguna manera resulta que se haya impuesto desde el exterior, sino que ha surgido como exigencia defensiva desde el seno mismo de la comunidad judía. Tal exigencia se comprende fácilmente sobre todo en el área franco-germánica, no sólo como respuesta a las violencias y a las masacres que se verifican en todo el tiempo de las Cruzadas, sino especialmente en el periodo en el cual se difunden las acusaciones de profanación de las hostias consagradas (y, luego, también de envenenamiento de los pozos de agua) y las consecuentes represalias: al menos desde la masacre de Röttingen de 1298, cuando un exponente del estrato más alto de la sociedad local, el noble Rindfleisch, logra desencadenar una serie de procesos que conduce a diezmar casi 140 comunidades judías en Franconia, Baviera y Austria. La devastación continúa de manera intermitente también en los decenios sucesivos, hasta los eventos en torno a la propagación de la peste negra (1348), cuyos saqueos y masacres se conocen muy bien —los cuales se verifican a menudo precisamente antes que las manifestaciones del contagio— especialmente en Provenza y Cataluña. Al menos desde el siglo XI, en los casos más extremos y en las circunstancias más trágicas, la respuesta de los judíos a la violencia de

La idea embrionaria del gueto

Exigencia de defensa y de autonomía

los cristianos encuentra la manera de materializarse, especialmente en el área azquenazí, a través de la práctica del *qiddush ha-Shem:* o sea, en la "santificación del Nombre" (de Dios), que consiste en aceptar el martirio —a menudo a través del suicidio colectivo— más que oponer violencia a la violencia o plegarse a la apostasía (llamada inversamente *chillul ha-Shem,* "profanación del Nombre"). Así, pues, poderse asentar en una calle que se pueda cerrar a tal evento, si no precisamente en un barrio pequeño rodeado de murallas, es en definitiva, en primera instancia, una imperiosa necesidad de supervivencia; lo que sugiere a los cristianos el camino para llevar posteriormente a su cumplimiento el proceso de segregación, pero que para los judíos, por otra parte, constituye también una ocasión de relativa independencia territorial, si bien en una dimensión microcósmica. Por lo tanto no hay que asombrarse que tal modalidad de asentamiento se afirme rápidamente y casi por doquier (también ahí en donde a los judíos se les permite residir libremente en cualquier lugar de la ciudad). Todavía no se habla de "gueto", pero la toponimia medieval se enriquece con las frecuentes referencias a la judería, indicada de diversas maneras (*iudeca, iudaica, aljama, juiverie, judenstrasse,* etc.) según el periodo y el contexto.

Señales de distinción

Aunque continúa tutelando la existencia del pueblo judío, necesario a la Iglesia —según una antigua definición— como "testimonio viviente" de la verdad histórica del cristianismo, el mundo eclesiástico no permanece indiferente a la sensibilidad de la propia grey que ha cambiado con respecto a la presencia de los judíos y, en tal sentido, al menos desde el III Concilio Ecuménico Lateranense (1179) y luego desde el IV Concilio Ecuménico Lateranense (1215) se toman medidas para favorecer como mínimo la separación física de las respectivas zonas habitacionales. Pero sobre tal punto las exhortaciones no surten siempre un favor generalizado y, la mayoría de las veces, el barrio separado para los judíos se concreta más fácilmente cuando es una exigencia de las mismas comunidades judías. Por el contrario, un éxito duradero lo obtiene la introducción, en las mismas circunstancias, de una señal distintiva que los judíos tienen la obligación de poner en su ropa: medida practicada ya en el siglo XII en algunas localidades, pero que sólo con el aval del IV Concilio Ecuménico Lateranense adquiere crédito y es aceptada casi por doquier. La "señal" varía de región a región, y cambiará también de vez en cuando; un característico sombrero de punta se vuelve típico de los judíos de Europa central, mientras en otras partes se tiene más frecuentemente la así llamada *rota* o *rotella:* un círculo de paño de medida variable, amarillo o rojo, a veces dividido transversalmente en dos colores o por una línea, de manera que asemeje una especie de *theta* griega; a veces se

En la ropa

usan otros elementos para las mujeres. Nótese cómo también en este caso, igual que en el de las zonas habitacionales, se ha advertido primero en el ámbito judío la necesidad de una distinción formal entre judíos y cristianos. Piénsese en el uso de la cabeza cubierta en los hombres —al parecer, se ha impuesto en la Antigüedad tardía— o en el uso, generalizado pero no obligatorio (y del que no se tienen indicaciones anteriores al siglo XI), de dejarse crecer la barba y *pe'ot*, los rizos largos que se producen evitando cortar los cabellos en torno a la sienes, interpretando así una antigua costumbre orientada a diferenciarse del mundo pagano (Levítico 19, 27). Desde finales del siglo XIII tales elementos terminan por fundirse y llega a crearse aquella imagen estereotípica del judío que lo vuelve fácilmente reconocible, entre otras cosas, en las representaciones figurativas del arte cristiano.

En el mismo batiente se afirma, como *topos* negativo, también el vínculo entre los judíos y las actividades usureras, olvidando que el mundo judío, ahí donde ha sobrevivido, ha sido empujado a ella por la progresiva exclusión de todos los otros ámbitos de trabajo. En la sociedad cristiana hay, por otra parte, ocupaciones necesarias y necesidades que por varias razones no se logra satisfacer eficazmente. Si en el caso de la medicina es la fama misma de la pericia judía la que permite que perdure la práctica, el involucramiento judío en el préstamo al mayoreo y al menudeo se vuelve el único que es lícito y, por ejemplo, es sancionado por Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), quien limita el interés a 10%. Con respecto a esto se debe observar que la atribución exclusiva del crédito a los judíos representa, en los planes de Federico, también el intento de detener la infiltración en su imperio de los banqueros extranjeros. Pero la maniobra no tiene éxito. En todo caso, con las *Costituzioni di Melfi* de 1231 el emperador mismo reafirma también el vínculo de los judíos con la industria textil y en particular con la industria de la seda, que, monopolizada, es vinculada con los judíos (particularmente con la comunidad de Trani), como también con la industria de la tintorería (especialmente en Capua y en Nápoles). Es la ocasión en la cual, por otra parte, se trata de desplazar los ingresos que provienen de las gabelas sobre la tintorería, que desde hace siglos los judíos meridionales versan a las autoridades eclesiásticas, al erario imperial: maniobra, sin embargo, que frustrarán los Anjou, deudores del papado. Con el emperador Hohenstaufen se afirma de todos modos, de manera duradera, otro principio —ya sancionado precedentemente por Federico *Barbarroja* (*ca*. 1125-1190)— según el cual se reconoce a los judíos el estatus de *servi regiae camerae* [siervos de la cámara real], principio que luego se practica en varias monarquías. Se trata de un reconocimiento separatista, pero no privado de visos positivos; y que ofrece la oportunidad de apelar a la autoridad del rey o del emperador especialmente en los casos, no infrecuentes, de abusos civiles y eclesiásticos.

En la actividad laboral y en el papel social

Persecuciones, expulsiones y crisis

No cabe duda que a raíz de la expulsión de los judíos de los países ibéricos en 1492 se encuentra la consolidación de la cultura del antisemitismo difundida en Europa occidental entera a finales de los siglos XII y XIII, la que ya se ha vuelto oficial en modelos de pensamiento y comportamiento: disputas públicas, predicaciones coactivas, prohibición del Talmud, obligación de la "señal" distintiva, institución de barrios residenciales separados, límites en el ejercicio de las profesiones y en los contactos con el mundo cristiano. En 1290, los judíos son expulsados de Inglaterra, donde habían estado con relativa estabilidad sólo un par de siglos. Pero desde el asentamiento su condición se había deteriorado, pasando del estado de mercaderes libres al de prestamistas, sometidos a toda suerte de obligaciones, constreñidos finalmente a ceder a la corona sus propios títulos de crédito sobre los préstamos erogados a la nobleza y al estamento de los caballeros. La expulsión resuelve en gran parte los problemas de estas últimas clases, fortaleciendo al mismo tiempo la autoridad del rey y el dominio público.

Expulsión de Inglaterra y de Francia

Un impulso no demasiado diverso parece haber sido el motor del progresivo alejamiento de los judíos también de los dominios reales de Francia (principalmente en 1306 y en 1322; de modo definitivo en 1394), cuya documentación, sin embargo, no ha sacado aún a la luz las fases de la gestación y los principios de inspiración, a los que no han sido extraños argumentos de carácter religioso. Si en el área franco-alemana las masacres y las represiones de mediados del Trescientos no conducen extrañamente a una expulsión generalizada del área germánica, las razones de las expulsiones de Francia e Inglaterra acompañan en gran parte el desarrollo de tal disposición en España, donde la motivación religiosa asume un relieve aún más consistente, al menos en apariencia, y se tiene, además, el subsidio de los convertidos, particularmente celosos en la producción de argumentos antijudíos. En efecto, el incesante crecimiento del mal humor con respecto a los judíos, unido a las difusiones de acusación de profanación de hostias consagradas y de sacrificios rituales, en España proceden con igual paso la búsqueda de chivos expiatorios de la crisis económica que aflige a las principales regiones desde los años setenta del Trescientos. En el clímax de una tensión que ya dura varios decenios, en el verano de 1391 se llega finalmente a una entera temporada de masacres y conversiones forzadas. Contra el desencadenamiento de tales violencias resultan inútiles incluso los esfuerzos de las autoridades; en Sevilla, Córdoba, Toledo, Barcelona, millares de personas son masacradas, las ciudades se vuelven teatro de un nuevo muestrario de atrocidades y se asiste a un nuevo entretenimiento de masa: el bautismo forzado de comunidades enteras. Los grupos, muy consistentes, de *cristianos nuevos* que se han formado en tal ocasión, constituirán, contrariamente a las expec-

En España

tativas, una de las principales fuentes de agitación y preocupación en toda Europa y hasta el siglo XVIII, por lo menos; desde poco tiempo después de su institución, gracias a la liberación de los vínculos impuestos a los judíos, los *conversos* se insertan rápidamente en el tejido económico hispánico, llegando incluso a aquellos sectores de los cuales desde hacía tiempo se había alejado la presencia de los judíos. La sospecha, bastante fundada, de que los judíos continúan practicando en secreto el judaísmo, penderá, sin embargo, durante largo tiempo sobre tales familias y sobre su descendencia, aportando continuamente a la Inquisición materia para intervenir, lo que habría hecho de la cacería de judaizantes —en adelante mejor conocidos como *marranos*— una de sus actividades principales. Después de 1391, la presencia judía no es perseguida en sí, cuanto por la atracción que esa presencia ejerce todavía entre los *conversos,* quienes a causa de tan mal ejemplo siguen siendo *malos cristianos.* Muy pronto se llega a la tesis de que el judaísmo alimenta con su presencia misma la práctica del criptojudaísmo, argumento que será central en las persecuciones del siglo siguiente.

Véase también
Historia "El proceso penal", p. 225.

BANDOLEROS, PIRATAS Y CORSARIOS

CAROLINA BELLI

Los siglos XIII y XIV no registran disminución de la piratería ni del bandidaje; es más, las precarias condiciones sociales de ese tiempo, paralelas al tumultuoso desarrollo económico, implican un aumento y agravación del fenómeno; los príncipes, sin embargo, tratan de reducir la piratería salvaje a una guerra de curso reglamentado.

RENACIMIENTO DEL MAR COMO VÍA DE COMUNICACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS

La profunda transformación que ha tenido lugar entre los siglos XI y XII en toda la cuenca del Mediterráneo cubre todos los aspectos de la vida social y económica de las poblaciones que se asoman a sus orillas. La complicada trama de los intereses militares, mercantiles, económicos y también jurídicos, además de ser situaciones locales caracterizadas por la miseria y la opresión, originan en los mares una situación llena de peligros y turbulencias.

A los caprichos del cielo y de las tempestades, y a las insidias de las costas y de los fondos del mar, agravados por una tecnología marítima que hace posible sólo la navegación a lo largo de las costas y con instrumentos aproximativos, se añade que siempre y en todas partes los mares están infestados de naves piratas que, atraídas por la esperanza de un botín tan rico como seguro, hacen del abordaje y la rapiña la razón de su existencia. En esta época ya ha sido superado el ámbito que tiene un radio puramente local en las relaciones entre los diversos estados, en virtud de la multiplicación de los intercambios comerciales que se derivan del desarrollo demográfico que cubre todo el Occidente y por los profundos cambios políticos y religiosos que son determinantes para el nacimiento de algunas monarquías en Europa, de los municipios libres en Italia y del movimiento de las Cruzadas. Entre los siglos XIII y XIV, la península italiana se mueve cada vez más hacia el Mediterráneo por la atracción que éste ejerce sobre ella, hasta asumir, por la evolución particular de las estructuras económico-sociales, la función de plataforma del intercambio con levante y con la costa africana, sea desde un punto de vista comercial, que militar.

El mar, el comercio, lo ignoto

El mar, tan presente en la vida y el imaginario personal y literario de esta época, representa un elemento fuertemente ambiguo: une, en cuanto permite superar el escollo del atraso local tradicional con la llegada de mercancías preciosas y riqueza, en virtud de los intercambios comerciales que ya se han vuelto necesarios, aunque quizás prohibidos, como por ejemplo los esclavos, pero también representa el peligro y lo desconocido por los infinitos problemas que reserva a las embarcaciones, a los marineros, a los mercaderes y a los peregrinos que deciden enfrentar las vías marítimas. Son las repúblicas marítimas italianas, Amalfi, desde hace tiempo en decadencia, Pisa y Génova en el Tirreno, y sobre todo Venecia en el Adriático, por no hablar de los catalanes en la parte occidental del *Mare Nostrum,* las que han realizado, con resultados en extremo positivos, ese movimiento de desafío y de respuesta al predominio de los sarracenos en los mares en los siglos precedentes que las convierte en dueñas y señoras indiscutibles del Mediterráneo. En una relación de causa y efecto, también las cruzadas, con el gran movimiento de soldados y naves en todos los puertos, y con la apertura de almacenes y colonias de mercaderes italianos a lo largo de todas las costas del Medio Oriente, de Grecia a Constantinopla y a Egipto, han contribuido a abrir y desarrollar las vías marítimas, y a crear un vasto mercado, al movimiento de las mercancías que en los siglos XIII y XIV constituye el volante de la economía europea.

La piratería como aspecto patológico del comercio

La imagen tradicional del pirata representa a los sarracenos rodeando a los navíos cristianos y capturando las mercancías y los pasajeros para revenderlos

como esclavos o también asaltando a los países costeros para conseguir los mismos beneficios. Si es verdad que el ataque de los mahometanos a los cristianos continúa por mar y tierra en todas partes sin interrupciones durante todo el Bajo Medievo con episodios de gran ferocidad y crueldad, no es menos verdadero que operaciones análogas, con no menores consecuencias para los desventurados, fueran infieles o cristianos, también se llevan a cabo por parte de los representantes de las marinerías occidentales que hacen de la piratería un sistema de vida normal. La piratería es una forma de bandolerismo en el mar, practicado amplia y deliberadamente, pero sin que sea atacado eficazmente por leyes y condenas. La línea divisoria entre acciones legales e ilegales es mucho más lábil en el mar y se vuelve aún más débil ahí en donde la violencia se colora también de matices religiosos. Por ejemplo, en toda la tradición literaria medieval la antítesis entre cristianos y musulmanes es total y la lucha contra el sarraceno es el último fin del ideal caballeresco, de ahí que se vuelva lícito todo ataque a los sarracenos. Las Cruzadas, con el inmenso desplazamiento de nobles, soldados, comerciantes y pueblo menudo, hacen repuntar, como procedentes de un remolino, todos los motivos de la vida de aquellos tiempos, desde el incremento para los hombres de mar de las ocasiones de una ganancia conseguida a como dé lugar, ocasiones que brindan las necesidades de los transportes marítimos de los ejércitos latinos y de las conquistas militares de colonias y almacenes a lo largo de las costas, a los peligros de ir por mar que representa la agresividad de los piratas y corsarios que se han infiltrado completamente en los circuitos comerciales.

Sin ley ni condena

La "fortuna de mar" es un elemento común a la sensibilidad, también religiosa, de las poblaciones que viven a la orilla del mar y parece que es recordada en todos los contratos o también testamentos de aquellos que confían al mar su vida y sus propias fortunas. En el imaginario colectivo, como también en la realidad, los piratas y los corsarios son figuras muy presentes, pero vistas de manera ambivalente: por una parte, estas figuras representan para los marineros la hipótesis concreta de perder bienes, vida y libertad y terminar sus propios días en la esclavitud y, por lo tanto, son comparadas con las figuras de los infieles y del demonio; por otra, en la piratería se ve a menudo un modo de conquistar rápidamente un botín consistente y de adquirir holgadamente la riqueza. A menudo los mismos mercaderes pasan sin dificultad al campo de la piratería, es más, los botines marítimos forman parte de los ingresos comerciales, y muchas veces son nobles o caballeros los que recorren los mares en búsqueda de navíos que asaltar y depredar, contrastando la imagen de acciones de piratería, atributo de los desesperados o de las personas de la peor ralea dedicadas a las acciones más abyectas. No es fácil desenredar los entramados que hay entre piratería, curso y actividades comerciales, tanto más que también en la guerra las conquistas militares, las ganancias ilícitas y los botines marítimos

Una riqueza fácil

tienen en la práctica el mismo carácter que una correría, tal como lo atestiguan tantos episodios de las Cruzadas y de las guerras en tierra firme, en las cuales las iniciativas privadas de atropello se suman a las públicas, a menudo sustituyéndolas. Ejemplares a este propósito son las novelas de Boccaccio (1313-1375), de Landolfo Rufolo y de Martuccio Gomito di Lipari, en las cuales los protagonistas están dominados por el sentido del riesgo y del peligro, pero también por el mito de la riqueza en los mares fácil de conquistar pero también de perder.

La actitud de los potentados

Son las rivalidades políticas y comerciales, agudizadas por la apertura a los comercios de la Europa de ese tiempo, las que agravan la situación favoreciendo la proliferación de la piratería legalizada como guerra corsaria: las potencias presentes en los mares son muchas y todas están deseosas de conquistar y conservar la supremacía por todos los medios posibles. En el Tirreno, la lucha se libra entre Génova y Pisa, ambas protagonistas de la conquista de espacios comerciales y escalas en Cerdeña, Córcega, Sicilia, hasta el Oriente latino; se trata de una guerra conducida sin excluir los golpes y con el apoyo sustancial de paralelas operaciones de fastidio conducidas por ciudadanos privados, hasta el momento de la batalla de Meloria. El Mar de las Baleares ve a los genoveses y a los catalanes oponerse o combatirse por todos los medios, lícitos o ilícitos, incluso muy cruentos, para controlar aquella zona y aquellas costas occitanas; el Mar Adriático es controlado fuertemente por Venecia que, al máximo de su poderío, concede sólo a los propios súbditos desempeñar comercios poco lícitos, como los de los esclavos, o los de la madera o la pez requeridas por los países de Oriente. Frente a una situación cada vez más insostenible, surge la necesidad de reglamentar y marcar una diferencia entre piratería salvaje y guerra corsaria reglamentada: las naves comienzan a zarpar dondequiera en convoyes protegidos por un número conveniente de navíos armados y en muchos puertos se instituyen los consulados del mar para dirimir cuestiones relativas a naufragios y ataques piratas. Caso ejemplar es el del rey catalán Berengario IV (?-1162) que reglamenta la guerra corsaria confiada a sus fieles, obteniendo utilidad para las arcas reales, fijando los derechos de desembarque de las mercancías y estableciendo normas para la repartición del botín entre los miembros de la tripulación.

Teatros de batallas navales

Véase también

Historia "El desarrollo de la navegación, las expediciones en el Atlántico y los descubrimientos geográficos", p. 205; "La guerra: caballeros, mercenarios y ciudadanos", p. 282.

LOS MISIONEROS Y LAS CONVERSIONES

GENOVEFFA PALUMBO

Las misiones de los siglos XIII y XIV sirven, por un lado, para completar la cristianización de Europa e intentar una difícil reconciliación con los cristianos ortodoxos; por otro, están orientadas más bien a los pueblos orientales. Mientras las órdenes militares cristianas realizan la última cristianización de Europa, sobre todo en el espíritu violento de la Cruzada, franciscanos y dominicos llevan a cabo las misiones orientales en un marco de parámetros más diplomáticos. En todo caso, para tratar de comprender estas misiones es fundamental hacer el intento de reconstruir la imagen del mundo que había difundido la literatura hagiográfica y que volvemos a encontrar en los mapas de ese tiempo.

MITOS Y MISIONES. EL MITO DE LA PRIMERA CRISTIANIZACIÓN Y EL HORIZONTE FANTÁSTICO DE LAS MISIONES

Entre los siglos XIII y XIV la idea de misión se transforma paralelamente a la lenta modificación de la imagen que Europa se ha estado haciendo del mundo. Del mundo, por decirlo así, en general, y del asiático en particular, porque —y ésta es la primera observación que ha de hacerse— si las misiones que se refieren a este periodo todavía están orientadas durante los primeros tiempos a los últimos territorios septentrionales de la Europa aún no cristianizada, por lo que se refiere al resto se orienta a todos aquellos países que, en general y no sin algo de ambigüedad, la cartografía de la época colocaba en las rutas orientales que los mercaderes y caravaneros recorrían con una frecuencia cada vez mayor. Una de las fuentes más interesantes que nos permite seguir estos itinerarios está constituida, en efecto, precisamente por los antiguos mapas, en los que, entre ríos, lagos, selvas y ciudades, no raramente encontramos, sea en las rutas más septentrionales, sea en las orientales, paisajes misteriosos e ídolos feroces. En particular la cartografía del Oriente brinda un condensado de una cosmovisión totalmente mítica, sin cuyo conocimiento es imposible comprender los modos y las formas en que se organizan las misiones en estos siglos del Bajo Medievo. En los mapas, que los cartógrafos occidentales trazan desde entonces hasta los umbrales de la Edad Moderna, aparece la imagen de un mundo desconocido pero preñado de historias fantásticas, en el cual volvemos a encontrar aquello que relataban las enciclopedias medievales y las leyendas más célebres de los santos. Historias que hablan de

Mapas fantásticos

monstruos y prodigios, pero también, y éstas son las que más nos interesan, de antiguas cristianizaciones.

Pero, ¿en qué se basan estas noticias que a menudo los misioneros confirman *de visu* hasta la Edad Moderna? Varios textos relatan las primeras cristianizaciones llevadas a cabo en tierras desconocidas, y así es como Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 253) cita una tradición según la cual a santo Tomás Apóstol "le cayó en suerte la Partia" (PG, XII, 92), mientras que otras fuentes le atribuyen la predicación a *Parthis* [partos], *Medis* [medos], *Persis* [persas], *et Hyrcanis* [e hircanos] (cfr. *Propyleum ad acta sanctorum Decembris: XII kal. Ian.* [Propileo a las proezas de los santos que se conmemoran en diciembre: calenda décimo segunda de enero]; G. Sorge, *L'India di san Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica* [La India de santo Tomás. Investigaciones históricas sobre la Iglesia malabar], 1983). Así lo había contado el *De universo* de Rabano Mauro (*ca.* 780-856), según el cual Marcos predicó cerca del río Ganges y Lucas cerca del río Tigris. Algunos códices del *Commento all'Apocalisse* del Beato de Liébana (?-798), adornados con espléndidas miniaturas —a ejemplo de la Catedral de Burgos de Osma (siglo XI)—, describen un mundo donde casi el único *principium individuationis* [principio de individuación] está constituido por la imagen del apóstol que habría ido en misión a tales lugares. Algunas fuentes atribuyen a Andrés una misión en Escitia y Rufino relata una misión efectuada en la India por Bartolomé. La India, que en los *Atti di san Tommaso* [Hechos de santo Tomás] es el campo de acción precisamente del más "escéptico" de los apóstoles, que es también quien se habría adentrado más en ella. Textos apócrifos que narran con mil detalles el modo en que Tomás —que precisamente debe a tal leyenda su patronato sobre los albañiles y los arquitectos, importantísimo en la época de la construcción de las catedrales más célebres— había cristianizado el país en que reinaba Gondoforo, construyendo un mítico palacio para él, y los herederos de los antiguos pueblos que él había evangelizado seguían sobreviviendo durante siglos. Aún en la Edad Moderna una *Informatione della Christianitá di san Thomaso* [Informe de la cristiandad de santo Tomás] es enviada desde la India a la Compañía de Jesús en 1578. Oderico de Pordenone, a quien la iconografía nos muestra mientras predica a los hindúes, un misionero franciscano que reside también en China en la tercera década del siglo XIV, y cuya relación de viaje será impresa en 1513 con el título de *De rebus incognitis* [De cosas desconocidas], habla del reino de Ma'bar donde está sepultado santo Tomás; aún hoy, por lo demás, según una tradición no indiscutida, se indica su tumba en Malpuria.

Los viajes de santo Tomás Apóstol

Pero, para reconstruir las creencias y las expectativas más difundidas entre los misioneros del Doscientos y el Trescientos, son importantes sobre todo precisamente las obras más populares de estos siglos: el *Speculum* [Espejo] de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264) que narra la tradición de la cristianización apostólica (*Speculum historiale*

Vicente de Beauvais y Iacopo de Varazze

[Espejo del historial], t. 4, lib. VII, cc. 64-66 y lib. IX, *De ultima dispersione apostolorum* [De la última distribución de los apóstoles], c. 61, ed. 1591), y la *Legenda aurea* de Iacopo de Varazze (*ca.* 1228-1298), quien hace una narración de las misiones de todos los apóstoles (Iacopo de Varazze, *Legenda aurea,* bajo el cuidado de A. y L. Vitale Brovarone, 1995): de Juan Evangelista, que "fue a Asia, donde fundó muchas iglesias"; de Felipe, quien también fue a Asia y precisamente "a la ciudad de Hierápolis", donde, con su predicación, derrotó la herejía ebionita; de la misión de Andrés en Escitia, de Mateo en "Mirmidonia" y sobre todo en Etiopía; de Bartolomé que, según algunas fuentes, "predicó en la India", y después de haber traducido el Evangelio a la lengua de ese país "se durmió en el Señor en Albana, ciudad de la Gran Armenia"; de Judas Tadeo, que "predicó en Mesopotamia y en el Ponto, mientras Simón fue a Egipto. Luego los dos llegaron juntos a Persia"; y finalmente de Tomás, que, como se ha dicho, fue a la India. Y es por esta razón que en los mapas geográficos del siglo XIV encuentran lugar: los Reyes Magos, que al regresar de su viaje habrían sido los primeros "misioneros"; el Paraíso terrestre, encerrado en un rectángulo atravesado por los ríos Nilo, Tigris, Ganges y Éufrates, cuyo manantial se encontraba en este mismo lugar (Paraíso que aún en el siglo XIII Gervasio de Tilbury (*ca.* 1155-*ca.* 1234), en sus *Otia imperialia* [Ocios imperiales], coloca en Oriente, aunque se encuentre *a nostra habitabili regione segregatus* [apartado de nuestra región habitable]), y sobre todo el mítico reino de aquel Preste Juan que se consideraba heredero del apóstol Tomás.

La evangelización en África y Asia

En este universo mítico, precisamente sobre la base de estas leyendas, podía creerse también que pueblos, que no tenían nada que ver con "la India de santo Tomás" o con otras cristianizaciones apostólicas, podían ser considerados como ya cristianos por los papas y soberanos que enviaban a los misioneros. Así pasa, como veremos, con los mongoles o tártaros, como se les llamaba entonces. Y si también Europa entra, naturalmente, en este cuadro general de las antiguas cristianizaciones, África septentrional y oriental, y sobre todo Asia, son las tierras donde la historia, la geografía, las leyendas cristianas y las tradiciones sobre monstruos y prodigios constituyen un conjunto compacto que difícilmente se puede escindir. Para darse cuenta de ello basta mirar el así llamado *Atlante Catalán,* atribuido a Abraham Cresques (?-1387) y a su hijo Jafuda de Mallorca (*ca.* 1350-*ca.* 1427), el cual se puede datar en *ca.* 1375, en el que campea precisamente el reinado del Preste Juan, misterioso autor de una carta del último cuarto del siglo XII —carta, por otra parte, reescrita varias veces desde entonces hasta el siglo XVI—, y descendiente, como hemos dicho, de santo Tomás. Un rey cristiano, pues, que vivía en el corazón de Asia, dueño de fabulosas riquezas, de cuyo reino hablan los misioneros más importantes del Doscientos y el Trescientos y también autores como Marco Polo (1254-1324), y que, prometiendo derrotar a los sarracenos, no puede, a los ojos de los

hombres embebidos de estas leyendas, sino ser un cristiano convertido por los apóstoles. El Preste Juan escribe, en efecto, que su palacio es semejante a aquel "que el apóstol Tomás hizo construir para Gondoforo, rey de los hindúes" (*La lettera del Prete Gianni* [La carta del preste Juan], a cargo de Gioia Zaganelli, 1990).

Pero no es sólo esta fase mítica de las misiones apostólicas narradas en las enciclopedias medievales la que influye en la evangelización de Asia; otra creencia, que será confirmada en la Edad Moderna, es la que se refiere a la difusión del cristianismo nestoriano. También el Preste Juan no era probablemente más que un soberano nestoriano cuya dinastía ha reinado en el norte de la India. Cristianismo nestoriano cuya difusión parece probada en plena Edad Moderna cuando en 1625 se encontró en Sian, en el Shensi, una estela con una inscripción en chino y en antiguo siriaco —también los cristianos de santo Tomás usan como lengua litúrgica preponderantemente el siriaco— sobre la cual están grabados los cimientos de la doctrina cristiana: la creación, la encarnación, la muerte y resurrección del Miscebo (nombre siriaco del mesías). Esta es, pues, una prueba de aquella antigua creencia relativa a la cristianización de Oriente corroborada por los viajeros y misioneros durante todo el Medievo. Antigua creencia destinada a orientar no sólo muchas decisiones de la política misionera católica en Asia sino también de la política reformada en el Nuevo Mundo. La estela, que se remonta al 781, es naturalmente una prueba no de la cristianización apostólica pero sí de la nestoriana, es decir, debida ante todo a los seguidores del patriarca de Constantinopla Nestorio, declarado hereje por el Concilio Ecuménico de Éfeso en 431, los cuales, habiéndose refugiado en Oriente, habían difundido ahí el cristianismo. A estos se habían añadido luego varias comunidades de diverso origen. De esta antigua cristianización difundida, según el sentir de los misioneros, en varias regiones de Asia, debía quedar poco en China en los siglos XIII y XIV, si en una carta de finales del siglo X (980), dirigida al patriarca nestoriano, ya se podía leer cómo la iglesia cristiana hacía tiempo que se había extinguido en ese país y que los cristianos nativos eran "expertos de un modo u otro" (G. Di Fiore, *Chiesa cattolica e impero cinese tra Sei e Settecento* [Iglesia católica entre el Seiscientos y el Setecientos], 2003). Por lo tanto, además de las varias transformaciones a cuyo encuentro sale la cristiandad occidental en estos siglos del Bajo Medievo, incluso de tantos elementos a menudo subrayados por una rica historiografía, y también, por no decir otra cosa, de la gran novedad constituida por la creación de las órdenes mendicantes que rápidamente debían comprender el enorme significado de la actividad misionera —san Francisco (1181/1182-1226), en el curso de la quinta Cruzada hace el intento de convertir al sultán—, es justamente de esta idea tenaz y persistente, de la difusión del cristianismo en gran parte de Asia, de donde es necesario partir para comprender sobre qué tipo de parámetros se desarrollaron las principales misiones de esos años.

Cruzadas y misiones. Las "Cruzadas del Norte" y las últimas cristianizaciones de Europa

Resistencias en el norte

También por lo que atañe a las regiones más septentrionales de Europa la asimilación, que pasa a través de la cristianización, es muy lenta y la geografía fantástica durará mucho tiempo: finlandeses, estonios, pueblos que habitan en las orillas del Báltico, permanecen paganos durante largo tiempo y para Europa el confín de la "civilización" coincide con el de la cristiandad. Cuando Finlandia, como veremos, sea cristianizada, "el confín del prejuicio la dividirá en dos y de todos modos seguirá siendo una zona remota de la cristiandad que seguirá estando en grado de hospedar las maravillas restantes: monstruos, amazonas, cinocéfalos, mujeres en grado de reproducirse sin intervención masculina, en suma todo el fabuloso y habitual repertorio de prodigios" (M. S. Mazzi, *Oltre l'orizzonte. In viaggio nel Medioevo* [Allende el horizonte. De viaje por el Medievo], 1997). Pero si, por lo que se refiere a Oriente, el espesor, por decirlo así, histórico fantástico del conocimiento que se ha difundido es válido en buena medida para explicar la modalidad de una cierta oleada misionera, por lo que se refiere a la última cristianización de Europa el discurso es, posiblemente, más complejo. La existencia, también en esas zonas europeas, de un "repertorio de prodigios" no basta, en efecto, para comprender dentro de cuáles parámetros mentales se mueva aquí el esfuerzo de la asimilación.

Para tratar de comprender el espíritu con el cual las misiones de los siglos XIII y XIV se mueven en estos territorios de Europa es necesario tener en cuenta sobre todo las transformaciones a las que se estaban enfrentando las relaciones entre cristianos y no cristianos a causa de la exasperación de la situación en el área del Medio Oriente. Esta área, en efecto, teatro de los enfrentamientos armados con el mundo islámico, apenas ha presenciado, a finales del siglo XIII, el auge irresistible de una de las más célebres órdenes religioso-militares, la de los Caballeros Teutónicos, que, dedicada en un primer tiempo a la defensa de la cristiandad en Tierra Santa y luego desplazada justamente al área del Medio Oriente, objeto de la última evangelización de Europa, contribuirá con un gran peso a modificar el lábil confín entre misiones y Cruzadas. Confín, por lo demás, que para muchos —piénsese, para citar un célebre ejemplo, en Bernardo de Claraval (1090-1153)— no existe en absoluto. En todo caso, lo que es necesario subrayar es que la evangelización de estos territorios del norte aún pagano de Europa será confiada finalmente, como lo subraya por ejemplo Eric J. Leed, precisamente a estos misioneros armados (E. J. Leed, "Los orígenes de la misión cristiana: Cruzadas y asociaciones fraternas", en *Per mare e per terra. Viaggi, missioni, spedizioni alla scoperta del mondo* [Por mar y tierra. Viajes, misiones, expediciones para descubrir el mundo], 1996).

A inicios del siglo XIII es cuando son fundadas dos órdenes específicamente destinadas a la Livonia, esa tierra que se extiende entre el valle bajo del río Duina y el golfo de Finlandia: la de los Hermanos de la Milicia de Cristo, que, *nomen est omen,* es más conocida como Hermanos de la Espada, dependiente directamente del obispo de Riga, y la de los *Fratres Militiae Christi de Livonia contra Prutenos,* conocidos también como Caballeros de Dobrien contra los prusianos, que se remontan a un obispo cisterciense, Cristiano de Prusia (?-1245). Los Hermanos de la Espada, como nos lo cuenta al final de su *Cronaca* Enrique de Livonia (siglo XIII), que había sido misionero él mismo en aquellos lugares, con la conquista en 1227 de la isla de Ösel en el golfo de Riga se pone en acto una cristianización veloz con un gran bautismo en masa de sus habitantes. La conversión de Livonia es atribuida a María, madre de Dios, proclamada en 1220 patrona oficial de esa provincia. Luego, los Caballeros Teutónicos, desplazándose en 1309 primero al confín oriental de Hungría y luego al Báltico, transferidos a Marienburgo en Prusia, heredarán, adaptándolas a sus costumbres militares *in toto,* las tareas misioneras de las órdenes de los Caballeros de Dobrin y de la Espada (Robert Bartlet, *The Making of Europe. Colonization and Cultural Change-950-1350,* 1993). Aliados con el arzobispo de Riga, se adentran en Livonia. En Estonia, una cruzada promovida por el rey danés Valdemar II (1170-1241) y el arzobispo Andrés de Lund, logra instalar el primer obispado de la región; la violencia de esta milicia de Cristo llegará a afirmar "la espada es nuestro papa" (Richard Fletcher, *La conversione dell'Europa,* 1997). También Finlandia, que ya había conocido algún embrión de cristianización, tendrá su obispo, Tomás, un dominico que ocupará el obispado de Turku (Åbo) hasta 1245. Pero esta cristianización forzada pronto mostrará toda su debilidad y una anónima *Cronaca livoniana* en verso, de finales del Doscientos, narrará la violencia de la rebelión. También los oselianos "jóvenes y viejos se desencadenaron y no dejaron un solo cristiano vivo en sus territorios" (*The Livonian Rhymed Chronichle,* traducción de J. C. Smith y W. L. Urban, 1977, versos 6113-6114). Y, sin embargo, el *Ordenstaat,* el Estado de la Orden de los Caballeros Teutónicos en las costas del Báltico, gobierna con sus sedes-fortalezas entre los siglos XIV y XV. Por otra parte, los lituanos en fuerte expansión económica permanecen en su fe y regresan a ella destruyendo la catedral gótica construida en Vilnius, como lo hará el gran duque Mindaugas (?-1263).

Nuevas órdenes misioneras

La rebelión en Finlandia

No obstante los numerosos contactos con los mercaderes cristianos y los frecuentes matrimonios, también el gran duque Gediminas (?-1341), reinante entre 1316 y 1341, se queda con sus espíritus del bosque, mostrando, al parecer, a los enviados papales el buen sentido de un relativismo tolerante informado también sobre la diversidad de los ritos, cuando afirma "los cristianos adoran a su Dios según su uso, los rusos siguen su rito, los polacos el suyo y nosotros adoramos a Dios según nuestra tradición, todos nosotros tenemos

un solo Dios". Cuando dudan si se han equivocado de pertenencia y si tendrán que pagar las consecuencias, oscilando entre Bizancio y Roma como lo habían hecho durante siglos tantos soberanos del Este europeo, los lituanos posponen, hasta donde puedan, la conversión. Será Jogaila (*ca.* 1351-1434, rey desde 1386) quien optará por Roma para volver a conectar su reino con el polaco, que es católico desde hace tiempo, y poder desposar a Jadwiga [Eduviges], de 13 años, heredera única. Así es como aquél, a quien podemos considerar como el último soberano pagano europeo, se hace bautizar en Cracovia el 15 de febrero de 1385 con el nombre de Ladislao: tres días después se casa y el 4 de marzo es coronado rey de Polonia. Dentro de breve tiempo, sólo entre las landas más al norte habitadas por los lapones, la cartografía continuará mostrando, en las áreas cubiertas por aquellas inmensas forestas que todavía espantan a los viajeros, a los misteriosos ídolos totémicos montados sobre largas astas, semejantes a aquellos que, como veremos, Juan de Piano Carpini (*ca.* 1190-1252) nos describe en el país de los Tártaros.

El último soberano pagano de Europa

Las misiones de franciscanos y dominicos en Oriente. Guillermo de Rubruk, Juan de Piano Carpini, Juan de Montecorvino

Pero si en el norte de Europa la cristianización recibe en estos siglos una ayuda notable sobre todo de las órdenes militares, de las misiones en Oriente son protagonistas, a menudo con toda la carga del imaginario que hemos recordado, franciscanos y dominicos cuyos fundadores habían tenido muy presente el problema de las misiones. En 1221, san Francisco designa para una misión entre los alemanes a Juan de Piano Carpini que, como veremos, llegará a mediados del siglo hasta Mongolia. Santo Domingo (*ca.* 1170-1221), en los capítulos celebrados el día de Pentecostés, fiesta de calendario que con el milagro de las lenguas celebra el envío de los apóstoles a su misión, decide enviar a muchos hermanos suyos de orden a los confines de Europa. También Rubruk (1215/1220-*ca.* 1270) subraya en su relación cómo la gran disputa a la que es llamado a participar se celebra en la vigilia de Pentecostés, y Raimundo Lulio (1235-1316), el célebre filósofo misionero terciario franciscano, funda desde 1274 en Mallorca, su país natal, el primero de aquellos colegios de lenguas que se habrían de instituir, a instancias suyas, en Roma, Bolonia, París, Oxford y Salamanca, para tratar de renovar con la paciencia y el estudio ese mismo milagro de la glosolalia celebrado en Pentecostés. Terminará su vida en Mallorca, después de haber sido lapidado en Túnez, país donde había hecho su experiencia misionera personal. Luego, sobre todo los dominicos, al conocer las obras de los árabes, judíos y orientales, serán los protagonistas de las así llamadas misiones

Las primeras misiones

de controversia, nutridas por la disputa académica largamente practicada incluso antes de la fundación de la orden. Muchos hermanos son enviados también a territorios lejanos para que aprendan sus lenguas y será por esta razón que Ricoldo de Montecroce (*ca.* 1243-1320) pasará varios meses en Bagdad; muchos dominicos llegarán a predicar en árabe. Humberto de Romans (*ca.* 1200-1277), cuarto sucesor de santo Domingo, que es maestro general de 1254 a 1263, en su *De officio ordinis* [Del oficio de la orden], escribe que entre los cometidos fundamentales del maestro general se encuentra precisamente el de asegurar que haya frailes que se apliquen a aprender el árabe, el hebreo y las "lenguas bárbaras". En todo caso, después de las primeras misiones que tienen un carácter más claramente diplomático (1245-1250), sea con los franciscanos, sea con los dominicos, seguirán expediciones cada vez más numerosas que van adquiriendo, también por estas crecientes competencias difundidas entre las dos órdenes menores, el carácter de verdaderas misiones evangelizadoras.

Conocimiento de las lenguas "orientales"

Pero ahora veamos de más cerca, primero, cuáles han sido realmente las principales misiones a Oriente de los siglos XIII y XIV para, luego, detenernos sucesivamente en las que nos han dejado una documentación de extraordinario interés antropológico-cultural: la misión de Juan de Piano Carpini, encomendada por el papa; la de Guillermo de Rubruk, que por el contrario ha sido ordenada por el rey de Francia; y la de otro franciscano, Juan de Montecorvino (1246-1328) que, quizás más que las otras, nos servirá para recobrar los vestigios de aquel imaginario mítico que también los mapas geográficas siguen documentando.

En los años veinte del siglo XIII (1221-1222), en el curso de la quinta Cruzada, la aparición de los "mongoles a quienes llamamos tártaros", como lo dirá al inicio de su relación Juan de Piano Carpini, fundándose en el confuso concepto de un Oriente donde serán no pocos los cristianos, despierta más esperanzas que temores en el ánimo de muchos europeos, a cuyos ojos la destrucción de los reinos musulmanes que llevan a cabo estos desconocidos guerreros no pueden más que ocultar un ánimo cristiano. Por lo demás, la aniquilación en el siglo precedente de un reino musulmán bajo los golpes de una horda llegada de China había sido vista por la misma razón como la victoria de aquel mítico rey cristiano conocido como el Preste Juan del que ya se ha hablado.

Pero cuando comienzan a caer bajo el yugo mongol Rusia, Crimea, Georgia y Armenia, cuando las tropas de Ogodai (1186-1241), sucesor de Gengis Kan (1167-1227), derrotan en 1241 en Liegnitz a polacos y alemanes, se vienen abajo las ilusiones. E Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243), que convoca en 1245 el primer Concilio Ecuménico de Lyon, habiendo inscrito, por decirlo así, en la orden del día el *Remedium contra Tartaros*, envía varias embajadas, divididas entre franciscanos y dominicos, que se prometen, por un lado, restablecer la unidad de la Iglesia con

Remedium contra Tartaros

los cristianos de Oriente que desde hace dos siglos se niegan a obedecer al papa, por otro, tomar precauciones contra una nueva empresa de los mongoles. Y es sobre todo de estas últimas embajadas de las que nos vamos a ocupar. Domingo de Aragón, franciscano, es enviado a los armenios. Otro franciscano que ya hemos recordado, Juan de Piano Carpini, es enviado por el contrario a los rusos y a los mongoles. Juan, junto con Esteban de Bohemia, quien por su precaria salud pronto habría renunciado a proseguir la misión, parte de Lyon el día de Pascua, 4 de abril de 1245; el viaje durará hasta el 9 de junio de 1247. La embajada dominica es encabeza por Ascelino de Cremona —quien ha sido enviado específicamente a los mongoles—, y más tarde se agregan a él otros hermanos, entre los cuales está Andrés de Longjumeau y sobre todo aquel Simón de Saint-Quentin cuyas memorias nos ha referido Vicente de Beauvais en su *Speculum*. Por estas memorias sabemos que en agosto de 1247, en el día de la traslación de santo Domingo —como lo precisa Simón, considerándola una fecha simbólica—, el grupo llegó al campamento mongol. Los franciscanos deben reunirse con Benedicto de Polonia, que funge de intérprete.

Juan de Piano Carpini

Inmediatamente, Juan de Piano Carpini, considerando que es más urgente dirigirse a los mongoles antes que a los rusos, entra en contacto en Kiev con Batú, y éste lo dirige a la corte del Guyuk Kan (1206-1248) en plena Mongolia; es un fraile robusto que ya ha rebasado con creces los sesenta años y se desplaza sin gran agilidad, pero que no obstante se pone en marcha para este viaje difícil, incierto y larguísimo, del cual nos proporcionará una relación precisa, fechada según la usanza conforme a las fiestas de los santos, en la cual nos da infinidad de noticias sobre las costumbres, el vestido, los hábitos, también militares, de aquellos pueblos hasta ahora tan desconocidos. Nos dice que usan "el fuego griego", que sepultan a los notables sentados dentro de su tienda; que las mujeres se reúnen para quemar los huesos de los muertos, y que ellas son siempre las que guían los carros y los reparan. También nos da informaciones precisas de los numerosos cristianos que viven en el séquito de Guyuk, "que tiene cerca de él a clérigos cristianos a los cuales da emolumentos" y "siempre tiene, frente a la más grande de sus tiendas, una capilla de los cristianos", y que seguramente "se habría hecho cristiano"; cosas estas que naturalmente no hacen más que confirmar aquellas noticias sobre la difusión del cristianismo en Asia que entonces circulaban en Europa. Nos informa de la fe de los tártaros "en un sólo Dios, a quien consideran creador de todas las cosas visibles e invisibles; creen también que es dispensador de las recompensas y de las penas de este mundo", pero, al mismo tiempo, nos habla "de los ídolos hechos de fieltro [...] o con telas de seda", a los que ellos "rinden mucho culto". Nos da noticias del Preste Juan y de su dinastía, como también la descripción, pero acompañándola con un diplomático "nos han afirmado", de aquellos monstruos que la cartografía seguía representando:

"que en todo tienen la forma humana, pero tienen patas de bueyes, la cabeza de hombre pero la cara de perro".

Si la visión etnográfica debe mucho, en general, a los relatos de los misioneros, ciertamente debe mucho también a su pluma. Logra hacer buen uso de cuanto ha sido escrito por el papa en aquella *Dei patris inmensa* [La inmensa benignidad de Dios Padre], cuyos vagos destinatarios "al rey y al pueblo de los tártaros" hablan mucho de la escasez de noticias de las que entonces podía disponer el jefe de la cristiandad. En la carta, el papa expone la fe católica, invitando a quien no la posee a recibir el bautismo; reprocha también a los tártaros tantas masacres efectuadas y recomienda acoger al hermano Juan y a sus compañeros. Juan no refiere lo que responde Guyuk Kan, pero podemos encontrar esta preciosa respuesta en el resumen de otro misionero que acompañaba a Juan sirviéndole de intérprete, Benedicto de Polonia (manuscrito llamado de Colbert, A. t'Serstevens, *I precursori di Marco Polo. Testi integrali [...]* [Los precursores de Marco Polo. Textos integrales (...)], 1982).

Recomendaciones papales

El jefe de los mongoles dice que si el papa y todos los poderosos de Occidente desean la paz deben ir a verlo; a la propuesta de bautizarse responde: "no comprendemos de qué manera debamos hacerlo"; al reproche por las masacres de "cristianos húngaros, polacos y moravos", precisa que eso ha sucedido porque esos pueblos "no han obedecido las órdenes de Dios y de Gengis Kan y porque, mal aconsejados, han matado a nuestros embajadores"; finalmente, con una suerte de fe fatalista, concluye que todo no puede más que haber acontecido por voluntad de Dios: "si el ser humano no fuese la fuerza de Dios, entonces ¿qué podrían hacer los seres humanos?"

El cristianismo debía tener mayor éxito con el hijo de Batú, Sartaq, que se bautiza, y el rey de Francia san Luis IX (1214-1270, rey desde 1226) le envía al franciscano Guillermo de Rubruk, quien incluso nos ha dejado un precioso memorial: *L'Itinerario di fra Guglielmo di Rubruk dei frati minori, nelle regioni orientali nell'anno di grazia 1253* [El itinerario de Guillermo de Rubruk, de los hermanos menores, en las regiones de Oriente en el año de gracia de 1253] (A. t'Serstevens, *I precursori di Marco Polo. Testi integrali [...]*, 1982). También esta embajada es muy interesante: Guillermo va a Mongolia a ver a Batú, en donde permanece ocho meses, hasta agosto de 1254, después de haberse encontrado con los cristianos trasplantados a ese país y haber participado en memorables disputas interreligiosas. Rubruk se encuentra, sea con grupos de nestorianos, sea con cristianos georgianos, armenios y de varias filiaciones religiosas; los tranquiliza con respecto al uso de bebidas "paganas", ofrece libros, los instruye, como verdadero misionero, en las verdades de la fe que muchos habían prácticamente olvidado.

Guillermo de Rubruk

Pero Rubruk ni siquiera ha dejado Mongolia cuando comienza un intenso periodo de contactos entre Oriente y Occidente. Alentado por la noticia del bautismo de Sartaq, Inocencio IV concede privilegios sea a los misioneros

que parten a la región más septentrional del imperio mongol, sea a aquellos que se dirigen más al sur. Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288) envía, a su vez, al Oriente a Juan, originario de Montecorvino Robella, un pueblito cercano a Salerno. Este confirmará muchos de los "mitos misioneros" difundidos en Occidente: ve en Malpuria la iglesia de santo Tomás y encuentra al último descendiente del Preste Juan, proporcionándonos su verdadero nombre "Uank-Kakan", que corresponde al "Unecan" de Marco Polo. Juan nos dice también que lo ha hecho regresar a la fe romana y ha bautizado al hijo. Y, como dice Juan Pablo II (1920-2005, papa desde 1978) en la *Lettera dell'8 settembre 1994,* dirigida al cardenal Jozef Tomko (1924) con ocasión del séptimo centenario de la llegada de fray Juan a Pekín: "Gracias a sus cartas y a los escritos de sus contemporáneos sabemos que su apostolado en China produjo tan abundantes frutos, que en 1307 el papa Clemente V lo elevó al rango de arzobispo [de Janbalic (Pekín)]".

Éxitos misioneros

En los inicios del siglo XIV el Preste Juan ya ha traducido el Salterio al chino, ha encontrado en un mercader, Pietro di Lucalongo, al generoso mecenas para construir dos iglesias en Pekín, ha bautizado a 5 000 personas (A. t'Serstevens, *I precursori di Marco Polo. Testi integrali [...],* 1982). El Preste Juan, cosechando cada vez más éxitos, vivirá tanto tiempo como para recibir la visita de aquel Oderico da Pordenone que hemos recordado antes, quien en su relación subraya la veneración con que el kan y la corte mongola rodean al misionero. Aún hoy figurillas difundidas en Oriente dan testimonio de su fama.

La primera mitad del siglo XIV ve avanzar el cristianismo en Oriente: en 1311 Toqta, que desde hace cerca de 20 años se ha convertido en Gran Kan, se convierte con su mujer y sus tres hijos, junto con muchos jefes mongoles: a su muerte se habla de él incluso como del beato hermano Juan, aunque algunos de sus hijos abandonarán después el cristianismo. Muchos misioneros siguen a los mongoles en sus desplazamientos con una suerte de conventos nómadas originales. En los años veinte del siglo XIV, también Siberia pide el envío de misioneros. Sólo a partir de 1342 buena parte de la dinastía mongola elige, después de varios tanteos, el islam.

Pero quizás, más allá de toda mitificación, uno de los resultados más interesantes que consiguen las misiones es el de transmitir, por decirlo así, el testimonio a los convertidos, quienes a su vez se transforman en misioneros, llegando a obtener, justamente por el carácter cultural liminar de sus figuras, resultados duraderos; célebre, por ejemplo, es el caso —pero se podrían citar muchos otros— de Juan de Ziquie, un circasiano del Cáucaso, llevado a Génova como esclavo, quien, convertido al cristianismo, se convierte en misionero franciscano y en 1349 en arzobispo de Matrega (Tamán), contribuyendo a la conversión de esta zona que sigue siendo cristiana incluso durante la invasión de Tamerlán (1336-1405); aún en la segunda mitad del Cuatrocientos se señala la existencia de cristianos de rito latino en los montes del Cáucaso.

Véase también
Historia "Los pobres, los peregrinos y la asistencia", p. 249; "Las órdenes religiosas", p. 274.

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

FABRIZIO MASTROMARTINO

Las órdenes mendicantes, constituidas en la segunda década del siglo XIII, contribuyen a consolidar la supremacía de la Iglesia romana en la sociedad medieval. Al derrumbe de la autoridad pontificia ante el reino europeo más poderoso del momento, que se realiza en el pontificado aviñónés cuando inicia el nuevo siglo, sigue un proceso de reformas de las órdenes religiosas, antiguas y nuevas, que producirá resultados susceptibles de apreciarse sólo en el siglo XV.

UN RENACIMIENTO ESPIRITUAL PARA LA IGLESIA

Si la difusión de las antiguas órdenes religiosas ha contribuido sin duda, entre los siglos X y XII, a la consolidación de la cristiandad medieval y al fortalecimiento del poder del papado, aún más relevante es la aportación que brindan a la Iglesia romana las nuevas órdenes mendicantes en el curso del Doscientos para la consolidación definitiva de la autoridad pontificia y para su pasajera supremacía sobre todos los poderes seculares que rivalizan con ella.

Ante la proliferación e invasión de los movimientos heréticos, Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) insiste en la necesidad de una vigorosa acción de renovación. En las órdenes mendicantes, en su incansable actividad y en su absoluta fidelidad a la autoridad del pontífice, la Iglesia obtiene los recursos para emprender este nuevo renacimiento espiritual y también para hacer realidad sus ambiciones temporales.

LAS ÓRDENES MENDICANTES

Las órdenes mendicantes, de los hermanos menores y los predicadores, se construyen en torno a dos figuras religiosas de altísimo perfil: Francisco de Asís (1181/1182-1226) y Domingo de Guzmán (*ca.* 1170-1221). No son irrelevantes las diferencias entre las dos órdenes, tanto como diversos son los principios inspiradores y las personalidades de los fundadores. Pero mucho más importantes son los elementos que tienen en común las dos órdenes

en el momento de su nacimiento y que sobre todo las distinguen de las órdenes antiguas.

Ambas profesan un retorno radical a la austeridad de la vida religiosa, rechazando también la propiedad colectiva de los eventuales bienes compartidos por las comunidades; la simplicidad de los lugares en los que los hermanos eligen vivir y su proximidad a los centros urbanos acercan a los religiosos a las poblaciones, el contacto con las cuales es inevitablemente frecuentísimo; finalmente, a la estaticidad de las órdenes antiguas, dedicadas en gran parte a la contemplación espiritual y al estudio, los franciscanos y dominicos oponen una regla centrada sobre todo en la predicación y en los otros medios activos, como la mendicidad y el socorro a los enfermos.

Analogías más que diferencias

Tales elementos responden perfectamente a la apremiante necesidad de reforma de la Iglesia de esa época, que debe subvenir a un clero que es deficiente e inadecuado bajo muchos aspectos. El testimonio visible de la pobreza favorece el acercamiento de los religiosos al pueblo y promueve la rehabilitación de la imagen de la Iglesia, manchada por la opulencia y la suntuosidad cada vez más marcadas de las casas parroquiales y de los eclesiásticos.

El renacimiento urbano de los siglos XI y XII y el arraigamiento de los movimientos heréticos en las ciudades, particularmente en Italia, sacan a la luz la ineficacia de la organización eclesiástica medieval, cortada según el modelo de una sociedad rural que va desapareciendo gradualmente. Efectivamente, son sobre todo las poblaciones de las ciudades las que escapan al control de la Iglesia, la cual debe medirse así con la ardua tarea de reconducirlas a su esfera de influencia alejándolas de las sirenas de las herejías. Para conseguir este fin no existen mejores instrumentos que la presencia constante de religiosos devotos en las ciudades y sobre todo una maciza actividad predicadora orientada a desenmascarar las falacias de los movimientos heréticos y a divulgar el verdadero mensaje cristiano. Una obra de renovación tan grandiosa no puede ser organizada, coordinada y realizada más que bajo la sabia guía de la autoridad pontificia, la cual se sirve para tal fin del rigor espiritual de santo Domingo y de san Francisco y de su energía profundamente reformadora.

El control de la Iglesia

Constitución y organización de las órdenes mendicantes

Hasta la tercera década del siglo XIII las comunidades mendicantes están empeñadas en la articulación y la difusión de su orden. En este proceso el papado desempeña un papel central. Numerosas, en efecto, son las cartas de protección dirigidas a las comunidades y numerosos, asimismo, son los privilegios de que se benefician. La Regla franciscana es aprobada formalmente por Inocencio III ya en 1210; la dominica es admitida en 1216 cuando Honorio III (?-1226, papa desde 1216), no obstante el IV Concilio Ecuménico Lateranense

decretara sólo un año antes la prohibición de fundar nuevas órdenes, acuerda a la comunidad la exención de la autoridad de los obispos y la protección directa del pontificado. Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) ordena en 1244 a los eclesiásticos de todo rango que permitan a los hermanos mendicantes predicar y confesar donde quiera que ellos lo deseen sin ningún tipo de limitación.

Mucho más importante es el apoyo que ofrece la autoridad pontificia a las nuevas órdenes en el difícil itinerario que conduce a la articulación de su organización constitucional. La orden dominica se organiza tomando como base una estructura mixta, compleja, pero extraordinariamente eficaz.

Estructura mixta de los dominicos

En cada una de las casas la autoridad máxima es el prior. Pero entre cada uno de los conventos y el gobierno central, confiado al maestro general, se pone un nivel intermedio, a través de la institución de las provincias, el cual garantiza un control más estricto de cada una de las casas esparcidas por el territorio: el capítulo provincial se reúne cada año y elige a los priores de las provincias, a los cuales se encomienda la tarea de visitar los conventos de las zonas que son de su competencia.

Más complicada y confusa es, por el contrario, la organización de la orden franciscana. El desinterés del mismo fundador en someter su regla a la disciplina clerical favorece, en los primeros 30 años de la vida de la orden, una gestión de la comunidad excesivamente concentrada y vertical, fundada en la autoridad indiscutida del ministro general. Este nombra a los responsables de los otros cargos de la orden, todos los cuales participan indiferentemente en el capítulo general, dotado de poderes escasamente eficaces. A tal ineficiencia organizativa se pone remedio sólo en 1239, cuando el capítulo general es declarado finalmente cuerpo legislativo supremo, superior al mismo ministro general.

Desarrollo de las órdenes mendicantes

Estas sólidas bases constitucionales aseguran la difusión de las dos órdenes. Su completa afirmación, sin embargo, está determinada sobre todo por el papel que desempeñan en los conflictos sociales y políticos de la época, consecuencia de las tareas que les han sido encomendadas por la autoridad pontificia y los poderes seglares.

Una parte conspicua de estos servicios se dirige a la lucha contra las herejías y, específicamente, contra el movimiento cátaro, que precisamente al inicio del Doscientos alcanza el clímax de su difusión en los territorios de Europa occidental, particularmente en Francia meridional y en los municipios de Italia septentrional. En 1232 los hermanos mendicantes son nombrados por el pontífice comisarios de la Inquisición, dotados de plenos poderes confirmados por la incuestionabilidad de las sentencias dictadas.

A este cometido esencial se añaden otras numerosas actividades a las que las órdenes se dedican con alacridad. Los hermanos prestan importantes servicios en el ámbito de la diplomacia eclesiástica y civil: a menudo asumen el encargo de nuncios pontificios y embajadores de los mayores reinos seglares en las cortes de Luis IX (1214-1270, rey desde 1226), de Enrique III (1207-1272, rey desde 1216) y de Jaime I de Aragón (1208-1276, rey desde 1213), y frecuentemente son empleados en las misiones de mediación que tienen como finalidad la pacificación de las ciudades desgarradas por conflictos internos. Apreciados por su preparación teológica y la fuerza de atracción que tiene su predicación, los hermanos mendicantes se dedican también a actualizar los estudios y a renovar la enseñanza doctrinal, de tal manera que muy pronto destronan al clero regular en las universidades más prestigiadas, entre las cuales se encuentra la de París. Luego ponen en marcha una obra misionera capilar entre el norte de África, el Medio y Extremo Oriente, que, sin embargo, da escasos resultados y se revela como un fracaso en su conjunto.

Embajadores y pacificadores

Los servicios ofrecidos por ellos son tan apreciados, sea por el pontificado, que por los poderes laicos, como para favorecer una formidable expansión de las órdenes en el curso del Trescientos: en la segunda mitad del siglo los hermanos menores disponen ya de más de 1000 casas (1400 en 1316) y 30000 religiosos; los predicadores de 400 conventos (600 en 1303) y 10000 religiosos (12000 en 1337).

Crisis del monacato

A este considerable proceso expansivo sigue una crisis general de la vida monástica que, igual que su auge, está vinculada en gran medida a la decadencia de la autoridad de la Iglesia que culmina en el periodo de la así llamada cautividad de Aviñón.

Pero en el siglo XIV esta regresión se debe también a factores externos, como la proliferación de las guerras, las oleadas de carestía y las recurrentes epidemias de peste, que inciden negativamente en el reclutamiento de los religiosos. No obstante la crisis es sobre todo una crisis de autoridad que involucra de modo particular a las órdenes antiguas, no fortalecidas por una organización constitucional sólida. Al interno de los monasterios está extremadamente difundida la desobediencia a los superiores. Por otra parte, las guerras impiden el desplazamiento de los monjes y la reunión regular de los capítulos, de tal manera que la mayoría de las abadías benedictinas se proclama autónomas de las casas madre de Cluny y Cîteaux.

Autoridad y jerarquía desconocidas

El encarcelamiento del papa en Anagni y el traslado forzado de la sede pontificia a Aviñón son testigos de la cesión de la autoridad de la Iglesia romana al poder del rey francés. El sometimiento del papa a Felipe *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) es total, por lo que Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) es constreñido en 1307, bajo las presiones del soberano, a disolver

la Orden de los Templarios y a enajenar sus bienes. En 1314 los dignatarios de la orden son exterminados con el tácito consentimiento del pontífice.

Las reformas de las órdenes religiosas llevadas a cabo por Benedicto XII

En este momento de aprieto general en que se encuentra la Iglesia, Benedicto XII (1280/1285-1342, papa desde 1334) trata de atajar la crisis colateral del monaquismo poniendo en marcha un proceso de reformas cuyos resultados mostrarán toda su importancia sólo a partir de la segunda década del siglo XV. Entre 1335 y 1336, el pontífice reforma las órdenes antiguas —benedictina, cluniciense y cisterciense— y una orden mendicante, la de los hermanos menores, no obstante la fiera resistencia que opone una parte de los franciscanos. Al proceso de renovación se opone tenazmente también la Orden de los Predicadores, respecto de la cual no se llega a ninguna reforma.

Las bulas pontificias son recibidas de diversa manera por los capítulos generales de las órdenes, que pronto reducen su alcance. Ejemplar en tal sentido es la reacción de los benedictinos, que, considerando la bula como una intolerable intromisión externa, continúan ateniéndose escrupulosamente al principio de la autonomía de los monasterios bajo la guía de su abad.

Véase también
Historia "Los misioneros y las conversiones", p. 263.

LA INSTRUCCIÓN Y LOS NUEVOS CENTROS DE CULTURA

Anna Benvenuti

Las escuelas que se han desarrollado en un ambiente urbano antes del siglo XII como corolario de la presencia de los obispos y los párrocos se actualizan en la renovada realidad de las ciudades del Bajo Medievo para estar a la altura de la renovación de las exigencias sociales planteadas por una sociedad más dinámica y diferenciada. Particularmente ahí donde evolucionan las instituciones municipales esta nueva demanda educativa expresa la necesidad de formación de una clase dirigente capaz, sea de gobernar los nuevos procesos de gestión de la administración de las ciudades, sea de enfrentar la complejidad de las nuevas morfologías profesionales.

La escuela en la civilización municipal

Las nuevas instituciones escolares que han sido puestas a la cabeza de la formación básica y superior (las escuelas de los maestros libres o estipendiados por las finanzas municipales y los *studia* particulares) articulan esta demanda afinando una cultura de características pragmáticas que en los niveles más elevados propone contenidos jurídicos y económico-administrativos, sustrayendo la instrucción al destino eminentemente especulativo que predominaba en la escuela eclesiástica del Alto Medievo. El crecimiento de la demanda de alfabetización por parte de los nuevos actores de la vida de las ciudades provoca una ampliación de la población escolar en las áreas urbanas —que se diferencian en esto con respecto a los ámbitos rurales— que replantea la utilidad de una enseñanza privada de los fundamentos de la escritura y de la gramática impartida por los maestros libres a cambio de una remuneración. La importancia de este servicio induce un creciente interés respecto de la escuela por parte de los organismos municipales que, tentados también por la posible rentabilidad de la empresa educativa, asumen el control —y a veces el monopolio—, encomendando, a cambio de una remuneración, las tareas de la enseñanza a expertos capaces de transmitir saberes básicos o especializados (como en el campo del derecho o de la medicina). Se crea, pues, una categoría profesional de *magistri* cuyos servicios son a veces tan solicitados, que impulsan a los municipios a ofrecer, además de los estipendios, beneficios fiscales o exenciones, como lo atestiguan muchos estatutos. Esta aceptación de la responsabilidad por parte del sujeto público será cada vez más evidente y exclusiva, como confirmación de la importancia que las instituciones municipales reconocen a una escuela "competitiva", es decir, en grado, si cuenta con la presencia de docentes de calidad, de atraer estudiantes considerados como recursos para la economía de la ciudad. Gracias a esta reciprocidad de intereses —de los maestros en asegurarse encargos retribuidos y de las autoridades de las ciudades en promover una estructura educativa estable— la escuela vuelve a imponerse, aunque en una medida relativa y bastante diferenciada, como servicio de utilidad pública: salvo las incertidumbres, que a menudo vuelven aleatorias las relaciones entre los funcionarios que hacen los encargos institucionales y los *magistri,* en este periodo se replantean algunas características que habían sido propias de la Antigüedad, cuando los "gramáticos" ejercían la enseñanza en sus propias casas. Así, en la escuela de la edad municipal vuelve una organización de los grados de instrucción en la cual, en los primeros niveles, los repetidores encaminan a los *pueri* a la lectura y al aprendizaje mnemotécnico de los salmos penitenciales, mientras que en los niveles sucesivos un *rector* introduce a los alumnos a los rudimentos de la gramática latina; los conocimientos más profundos de la lengua, como también el aprendizaje de la aritmética y la geometría, se

Escuela pública

reservan a los mejores (los *latinantes*). Los temas de estudio no difieren mucho —si se excluyen las ciencias jurídicas y el cálculo—, con respecto a la tradición escolástica precedente, como son el método, fundado en la lectura, el comentario, en la memorización y en la repetición; los que cambian son los principios educativos, los cuales están orientados a asegurar no sólo el saber sino también un correcto perfil del comportamiento en el contexto de la vida civil. La escuela, en efecto, tiene también como objetivo disciplinar las costumbres de los jóvenes, caracterizadas a menudo por la violencia y el desorden —como se deduce de las morfologías lúdico-rituales en uso en casi todas las ciudades— orientando su exuberancia a la utilidad pública. Convive con la difusión de la escuela en la sociedad municipal el sistema tradicional del aprendizaje profesional, encomendado a los talleres de los *artifices,* que transmiten a las nuevas generaciones las técnicas y el conocimiento instrumental de los oficios.

Objetivo educativo y moral

Universitas studiorum

La evolución del sistema escolástico de las ciudades hace posible, desde el siglo XII, la formación superior; pero los *studia* que surgen en diversos centros europeos a partir del Doscientos otorgan un título que se puede extender sólo en ámbitos locales o regionales, límite que es superado muy pronto con la institución de los *studia generalia* a cuyos licenciados se reconoce el *jus ubique docendi* [derecho a enseñar en cualquier parte] que hace posible ejercer la docencia en todas partes. Esta concesión, que desciende jurídicamente de un reconocimiento especial otorgado por las autoridades mayores (el papado, el imperio y las monarquías nacionales), revela de manera cumplida la atención que tales autoridades comienzan a mostrar con respecto a la instrucción superior identificando en ella no sólo un instrumento de formación de funcionarios con un buen nivel técnico y cultural, sino principalmente, la sede de una elaboración ideológica indispensable a la propaganda y a la polémica política. Ya en la primera mitad del siglo XIII, sean los papas, sean los emperadores, muestran un creciente interés en las estructuras de la enseñanza superior: Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) funda en 1224 el estudio general de Nápoles como parte integrante del proyecto de reorganización político-administrativa del reino. De ahí a poco, a esta iniciativa responde Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, papa desde 1227), abriendo a su vez un estudio general en Tolosa, mientras que en 1224 y 1245 Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) instituye uno en la corte papal de Roma, concediendo al *studium urbis* privilegios especiales. Progresivamente, también otros estudios, que se han originado con independencia de los poderes "fuertes", piden y obtienen de éstos el reconocimiento oficial que los califica como "generales" pero que a la vez condiciona su libertad,

Interés de los potentados

por ejemplo, en el reclutamiento de los docentes. Las universidades, cuya fundación tiene mayor antigüedad, como las de París o Bolonia, habrían ignorado esta confirmación formal, fuertes por el prestigio adquirido, no sometiéndose a ninguna autoridad externa al estudio para el reclutamiento de los docentes; sin embargo, también aquellos estudios más acreditados terminan muy pronto produciendo verdaderas o presuntas autentificaciones, como París que reivindica como su fundador a Carlo Magno (742-814, rey desde 768, emperador desde 800), o Bolonia que, poco después de la fundación de su competidora, la universidad de Nápoles, antedata sus propios orígenes atribuyéndolos a Teodosio II (401-450, emperador desde 408). Este elemento jurídico, aunque es necesario, no subroga el principal carácter del estudio general que reside principalmente en la naturaleza social de sus componentes (maestros y estudiantes) y de sus respectivas *universitates* (un conjunto organizado capaz de regularse a sí mismo) que expresan una fuerza contractual propia que está en grado de generar procesos de legitimación. En el caso de París, la creciente capacidad organizativa del grupo de maestros es la que se impone al poder episcopal del canciller —a quien compete la concesión de la *licentia docendi*—, gracias también al apoyo del papa que ha reconocido su potencial utilidad política. Este ejemplo evidencia muy bien cómo la concesión de los privilegios y exenciones otorgadas a las universidades es consecuencia más que causa del cambio de los equilibrios de poder que se sirven de la capacidad organizativa de las clases urbanas. Esto es evidente en París ya en la primera mitad del Doscientos, cuando los órganos de gobierno de la universidad ya se han definido junto con las normas que regulan la vida de los estudiantes, repartidos por *nationes* de origen y sostenidos logísticamente por un sistema de colegios destinados a evolucionar de ser estructuras de alojamiento a ser sedes didácticas. Profundamente diversa de la *universitas magistrorum* parisina, Bolonia, por el contrario, se configura desde sus inicios como *universitas scholarium*. Justificada en sus orígenes por la solicitud de formación notarial que dimana de las exigencias del mundo municipal, esta universidad impone. Ya en el siglo XII, con Irnerio (siglos XI-XII), a la práctica jurídica los amplios horizontes de una ciencia del derecho fundada en el presupuesto y en las fuentes de la tradición romana de la cual se abreva también, con Graciano (siglo XII), el naciente derecho canónico, que se ha desincorporado definitivamente de la teología. La importancia alcanzada por los juristas boloñeses ya es evidente hacia la mitad del siglo XII, cuando Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) emana el privilegio conocido como *Authentica "Habita"* en noviembre de 1158, desde Roncaglia, en favor de los estudiantes de esa ciudad.

París y Bolonia

El proceso de definición de la autonomía de los derechos (y, por lo tanto, de los poderes) al interno de las universidades se perfecciona, en efecto, también gracias a la progresiva organización de las asociaciones estudiantiles que a menudo se relacionan de manera bastante conflictiva con la administración

municipal. Imaginativas y valientes formas de protesta —como el abandono de sedes inhóspitas a favor de otras más acogedoras, como la fuga de los alumnos que dio origen en 1222 a la universidad de Padua— poniendo en evidencia la importancia alcanzada por los estudios generales en la vida económica y cultural de la ciudad: la necesidad de atraer estudiantes se volverá así ocasión para diferenciar la oferta formativa que, como en Bolonia, se amplía más allá de las ciencias jurídicas, abriéndose a otras disciplinas especializadas en el campo de las artes liberales y de la medicina. Mientras tanto, también las *religiones novae* surgidas en los contextos urbanos del siglo XIII se apropian la estructura de los *studia* en la preparación de los propios cuadros dirigentes, instituyendo también ellas "estudios generales" en las principales sedes de las órdenes.

El currículo escolástico

La formación universitaria se articula en este periodo en dos niveles: el primero (completado entre los 13 y 16 años de edad) permite, después de un ciclo sobre todo cuatrienal, la obtención del bachillerato, con el cual, en promedio hacia los veinte años, se puede acceder a los estudios de maestría, que con una duración variable —de los cinco a los siete años según las facultades— permiten conseguir el título de doctor y la *licentia docendi*.

En el siglo XIV ya es indispensable llenar el requisito de una preparación universitaria, sea para acceder a las corporaciones profesionales de los jueces y de los notarios, sea para ejercer ciertas magistraturas ciudadanas (como los alcaldes). En respuesta a esta creciente demanda se abren nuevos estudios generales en muchas ciudades, especialmente en Italia y España; al mismo tiempo, las estructuras universitarias se difunden en las regiones centrales y orientales de Europa: en Praga, donde en 1348 se funda un estudio general, en Cracovia, capital de los Jagelón (1364), en Viena (1365), en Pécs en Hungría (1364), en Heidelberg, que desde 1386 hospeda a la primera universidad surgida en territorio alemán.

Véase también

Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343.

LA GUERRA: CABALLEROS, MERCENARIOS Y CIUDADANOS

FRANCESCO STORTI

Las profundas transformaciones sociopolíticas que se llevan a cabo en Europa entre los siglos XIII y XIV, a consecuencia de la maduración de la civilización municipal y del robustecimiento de las monarquías feudales,

condicionan los ritmos y los objetivos de la guerra. Resultan exitosas las infanterías, útiles para integrar las fuerzas de caballería en los conflictos que asumen dimensiones cada vez más consistentes y una más clara tendencia destructiva. Desde la perspectiva del contexto, el servicio de los mercenarios se impone como la solución más práctica a la rápida formación de los grandes aparatos militares que requieren las nuevas necesidades políticas.

Como desde los muros de las ciudades: estrategia y táctica de los ejércitos municipales

Los rápidos cambios y las dinámicas que maduran en el seno de la sociedad europea de los siglos centrales del Medievo tienden a negar los modelos jerárquicos establecidos justamente cuando éstos se van consolidando. Así, mientras el combate a caballo, ejercido por una restringida élite de profesionales ligada al sistema de vida aristocrático, se pone como modelo exclusivo en las ciudades, y sobre todo en aquellas italianas, nacen nuevos estilos guerreros como reflejo de las diversas e inéditas configuraciones sociales. Es la gran novedad militar del Doscientos.

Caballería e infantería

La táctica elaborada por los ejércitos municipales italianos se presenta, en efecto, como el resultado de la composición de las fuerzas en la que se enmarcan racionalmente los diversos componentes del mundo urbano: escuadras de caballería, expresión de la aristocracia y de las clases mercantiles que se inspiran en ella, y contingentes de infantería reclutados entre las clases artesanales, organizados tomando como base los organismos corporativos de oficios (artes). El entero mundo de la ciudad desciende al campo y lo hace en colaboración: armadas de escudo y lanza, las infanterías cubren a la caballería, formando un bloque contra el cual se estrella la embestida de los adversarios. Es cuanto sucede en la batalla de Legnano (1176), en el curso de la cual los infantes lombardos, agrupados en torno al Carroccio, contienen con una selva de lanzas a la caballería suaba, permitiendo reorganizarse a los caballeros propios que ya se habían dispersado. Tal esquema se repite en todas las batallas libradas por los municipios y se va afinando en el curso del Doscientos, cuando el armamento de los infantes se perfecciona con la introducción de lanzas largas (lanzaslargas, picas), válidas para frenar de una manera todavía más eficaz la carga de la caballería adversaria, y de los paveses, grandes escudos que, plantados en el suelo, forman una sólida pared protectora.

Se trata de una posición totalmente defensiva, en la cual las infanterías de las ciudades simulan las tácticas propias de los asedios, a las que, en cuanto milicias no profesionales, están avezadas, y la ciudad, con sus “muros” y sus defensores, se reconstruye en el campo: en la batalla de Campaldino (1289), los infantes florentinos, amparados en los paveses, frenan a la caballería aretina,

y desde la cortina formada por los escudos, como si fuera desde los muros de las fortificaciones urbanas, la baten con el tiro de las ballestas, preparando la acción de los caballeros.

La función táctica de la caballería aparece lógicamente redimensionada, después de al menos tres siglos de primado: resultado importante y denso de consecuencias, pero que no constituye la única contribución que las milicias urbanas ofrecen a los progresos de los usos y costumbres militares en los últimos siglos del Medievo, desde el momento en que la acción de los ejércitos de las ciudades concurre también, y fuertemente, a elevar la tasa de violencia de la guerra. Ningún sentimiento de compartir ideales ético-caballerescos comunes distingue, por lo demás, a esos grupos compactos: el profundo e intenso rencor municipal, nutrido por decenios de rivalidad, los opone a los ejércitos municipales adversarios y el fiero orgullo burgués los motiva en los enfrentamientos con los ejércitos feudales. Así, en el periodo dorado de las luchas entre los municipios italianos, en el curso del Doscientos, y en la guerra que entre 1300 y 1328 opone a Francia y las belicosas comunidades flamencas, los cadáveres se cuentan por millares: es el inicio, después de siglos de sincera aunque ruda hermandad de armas entre los miembros del mundo feudal y caballeresco, de una estación bélica "homicida", la de las grandes luchas entre las monarquías europeas.

Lo "viejo" por lo "nuevo": las infanterías de tiradores

Si las infanterías municipales sirven para limitar la preeminencia de la caballería, no determinan su fin: por motivos culturales, en cuanto estilo guerrero distintivo de las clases dominantes, y por razones operativas, desde el momento en que su carga constituye siempre una acción resolutiva en la batalla, la caballería conserva aún alcance y eficacia. El camino, sin embargo, está señalado y la presencia de la infantería en los campos de batalla aparece ahora como una necesidad. Pero es necesario salir del rígido esquema defensivo propuesto por las milicias municipales. En efecto, la política agresiva de las grandes monarquías, que se perfila en el curso del Doscientos y que da vida a grandes conflictos de asentamiento territorial, requiere ejércitos numerosos y eficientes, capaces de provocar una fuerte carga ofensiva. Pero la solución a tal necesidad no llega de la elaboración de nuevas figuras guerreras, sino más bien de la optimización de un elemento antiguo, presente desde siempre, aunque ocupando una posición marginal en los ejércitos medievales: el arquero.

Monarquías en luchas y ejércitos

Las cambiadas exigencias de la guerra vuelven a lanzar así una práctica ramificada en los pliegues mismos de la sociedad, práctica que se ha conservado en los restos del uso bárbaro, ligada a la actividad venatoria en su variante más común y popular. No es casualidad que arqueros y ballesteros

(reintroducida en Europa por los normandos, también la ballesta está ligada a usos atávicos) llenen las milicias de las ciudades y las chusmas de las galeras italianas: el arma de tiro es el arma popular por excelencia; no es una casualidad que precisamente en Inglaterra, donde el sustrato sajón ha conservado inalterados algunos elementos típicos de la cultura material germánica, la práctica del tiro al arco se afirme entre el Doscientos y el Trescientos de un modo bastante consistente como para condicionar durante siglos, quizás para siempre, la táctica de los ejércitos europeos.

Por lo demás, en tierra inglesa el uso del arma de tiro se especializa con la difusión del "arco largo" *(long bow),* dotado de formidables capacidades de penetración y de largo alcance, y se generaliza durante la guerra de los Cien Años, que es una cesura entre la praxis bélica feudal y la praxis bélica renacentista, imponiéndose de manera definitiva en todos los ejércitos europeos. Pero no es todo. En las batallas de Crécy (1346), de Poitiers (1356) y Azincourt (1415), la victoria inglesa sobre los ejércitos franceses, formados en su mayoría por caballeros, está determinada, es cierto, por el empleo en larga escala de tropas de tiradores, pero en cuanto que operaban en perfecta sincronía con la caballería. Es la superación de la táctica defensiva propia de las infanterías municipales: apoyados por caballeros "apeados", los arqueros ingleses son lanzados al campo contra el enemigo para diezmarlo, preparando la acción de los caballeros, que en tanto vuelven a montar sus propias cabalgaduras.

Nuevas tácticas defensivas

Se trata de una verdadera y propia revolución cultural, además de militar: en los desprejuiciados ejércitos ingleses, el caballero renuncia, bien que temporalmente, ¡a su mismo papel!

Por otra parte, como choque entre culturas, además de serlo entre naciones, en el Trescientos se delinea la lucha entre Francia e Inglaterra. De hecho, el orgullo caballeresco francés, si bien se ve su utilidad, niega la preminencia de los tiradores y de este modo pone el fundamento de su derrota: en Crécy, los 8 000 caballeros franceses se valen del servicio de 6 000 ballesteros genoveses, del todo insuficientes para enfrentarse a los 14 000 infantes divididos en grupos por los ingleses. La lección, sin embargo, aunque tardíamente, se aprende, y si en Poitiers los franceses enfrentan todavía al enemigo sólo con la caballería, en Azincourt oponen a los ingleses 4 000 soldados de infantería y 2 000 caballeros, "apeados" la mitad.

El "precio" de la guerra

Empresas bélicas de largo aliento, aumento de las fuerzas en el campo, necesidad de proveerse de tropas especializadas: los tiempos están maduros para la consolidación de la institución de los mercenarios. No que esto fuese ignorado en los siglos precedentes: mercenarios habían sido, sólo para dar un

ejemplo, los arqueros árabes de la guardia de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220); sin embargo, ahora se presenta la oportunidad de garantizar un servicio prolongado por parte de fuerzas armadas conspicuas y diferenciadas, exigencias a las que no pueden hacer frente adecuadamente ni las milicias feudales, ni, por eficientes que sean, las reclutadas en los ámbitos territoriales y cívicos. La práctica del enrolamiento mercenario ya está ínsita en el sistema tradicional de reclutamiento, desde el momento en que los vasallos, caducada la leva gratuita impuesta por el pacto feudal, calculada normalmente en cuarenta días, son remunerados con un jornal diario. Al mismo tiempo muchos Estados ya han tomado proveimientos para cambiar por dinero la obligación militar que deben cumplir los titulares de los feudos (*scutagium,* en Inglaterra), obteniendo conspicuos recursos financieros que invertir en el enrolamiento de tropas a sueldo. De este modo, a partir del Doscientos, se recurre frecuentemente a los mercenarios y en el siglo sucesivo, con la intensificación del conflicto franco-inglés, se vuelve sistemático. Por otro lado, si la demanda es fuerte por parte de los Estados, la oferta de la sociedad no lo es menos, y no falta el profesionalismo en los varios niveles cualitativos. Se va de los fugitivos y vagabundos, que pululan por las comarcas y los bosques europeos, a los cuerpos de tiradores de élite que las tradiciones locales adiestran desde hace siglos (arqueros ingleses, ballesteros genoveses y gascones); de los voluntarios que tratan de salir del mundo del campo a los restos de las infanterías de las ciudades. Un enjambre humano se encamina al servicio armado. Pero el nervio del mundo mercenario está constituido por un tipo de combatiente altamente especializado, si bien bastante compuesto desde el punto de vista social. Son aquellos guerreros que han crecido al margen de la caballería tradicional y que un origen demasiado oscuro o una escasa fortuna han excluido del sistema feudal y del honor caballeresco. Descendientes de los caballeros-siervos de los siglos X y XI, las fuentes los denotan de muchos modos, pero sobre todo con el término que después distinguirá durante siglos a los miembros de la gloriosa caballería mercenaria europea, *homines ad arma* [hombres de armas].

Un ejército de mercenarios

Si en el inicio los mercenarios forman grupos heterogéneos de soldadesca, dedicados más al saqueo que al enrolamiento —son tales los caballeros, en su mayoría alemanes, dichos "de la paloma", quienes en 1334 aterran a las poblaciones de Italia central, o aquellos reunidos en la Gran Compañía de Corrado de Landau (?-1363)—, con el tiempo se someten a la disciplina. Nacen así sociedades organizadas de mercenarios, administradas al modo de las compañías mercantiles estipuladas para fines comerciales: las compañías de mercenarios, con un jefe, el capitán, que pacta el contrato de enrolamiento con los Estados que enrolan, y los soldados que perciben el salario o participan en las utilidades de la "sociedad". Y la racionalidad comercial que se apodera del oficio de las armas es otra gran novedad del siglo XIV, fenómeno que tiene manera de expresarse en Italia en formas

La lógica comercial aplicada a las armas

elaboradísimas, en donde la experiencia de las grandes empresas bancarias perfecciona el sistema, inaugurando la gloriosa estación de los condotieros. En efecto, si John Hawkwood, italianizado como Juan Agudo (*ca.* 1320-1394), veterano de la guerra de los Cien Años y luego militante en Italia durante 30 años (1360-1390), puede ser reconocido sin más como el más insigne capitán del Trescientos, a partir del siglo sucesivo los grandes nombres de la institución de los mercenarios europeos serán todos italianos.

Véase también
Historia "Bandoleros, piratas y corsarios", p. 259.

EL PODER DE LAS MUJERES

ADRIANA VALERIO

Los siglos XIII y XIV manifiestan de lleno las contradicciones relativas al poder de las mujeres. En efecto, si por una parte asistimos a una sistematización del pensamiento teológico y a una codificación de las leyes que excluyen a la mujer de los ámbitos del poder, por otra nos encontramos en presencia de un considerable número de mujeres que de hecho ejercen una autoridad indiscutida.

LAS DISPUTAS SOBRE EL PODER DE LAS MUJERES

Ya en la mitad del siglo XII el *Códice de Graciano* (*ca.* 1140), si bien conoce a las mujeres el derecho a administrar la propia dote, a hacer testamento y a tener una personalidad jurídica autónoma, afirma la incompatibilidad entre lo divino y lo femenino, con la consiguiente impropiedad del ejercicio del poder por parte de la mujer: sólo en el varón *(vir)* se encuentra la imagen directa de Dios; por lo tanto, sólo él es partícipe de su poder y puede gobernar (c. XXXIII, q. 5).

Esta idea de lo femenino se ve reforzada por santo Tomás de Aquino (1221-1274), con motivo de la recepción del aristotelismo que se vuelve interpretación global de la realidad natural. El Aquinate, en efecto, elabora una concepción antropológica que se apropia los principios de la biología aristotélica, haciendo suya la teoría de la imperfección del cuerpo de la mujer en cuanto *mas occasionatus* (la mujer es un varón frustrado) y corroborando el estado de minoría de edad de la mujer, destinada por lo tanto a funciones auxiliares y subalternas (*Summa Theologiae,* I, q. 92).

Estado de minoría de edad de la mujer

Para santo Tomás *praesidentia non decet mulieres quae subditae sunt* ["presidir no les queda a las mujeres porque son súbditas por naturaleza"]; la consecuencia es que el mismo ministerio sacerdotal, incompatible con el *status subiectionis* ["estado de sujeción"], no puede ser ejercido por las mujeres, las cuales, *propter infirmitatem corporis et imperfectionem rationis* ["por la debilidad del cuerpo y la imperfección de la razón"], son inadecuadas para el ejercicio del poder en todas sus formas o para asumir funciones de mediación entre Dios y los seres humanos.

Pero tales concepciones, que se afirman en la filosofía escolástica y acaban por volverse patrimonio de la tradición de la Iglesia, deben confrontarse con casos reales y concretos del ejercicio del poder por parte de las mujeres. Así, el jurisconsulto Andrea de Isernia (?-1316) sostiene el principio y la legitimidad de la sucesión femenina en virtud del hecho que, como está establecido por el código de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), a falta de herederos masculinos se permita a las hijas asumir la regencia.

Legitimidad de la sucesión femenina

Del mismo modo, el jurista Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) reconoce a algunas excelentes mujeres la legitimidad de su ejercicio del poder, aunque siempre sea con base en la "costumbre". En esta misma línea, el canonista Baldo degli Ubaldi (*ca.* 1327-1400), aunque en línea de principio niega la posibilidad de la concesión de un feudo a las mujeres (aduciendo como motivo su debilidad fisiológica y moral), admite la concesión "por la vía consuetudinaria" siempre en el caso en el cual falten herederos directos masculinos. Finalmente, el filósofo Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1346) acepta que, en caso de peligro y en ausencia de hombres vigorosos y enérgicos, la mujeres capaces deben participar plenamente en la lucha.

Las mujeres en el poder

Los siglos XIII y XIV conocen una variada articulación del poder femenino, que va de las reinas a las abadesas, de las profetisas a las herejes. Se confirma en estos siglos la costumbre del gobierno de las mujeres en calidad de tutoras de los hijos. En la codificación de este papel tiene un lugar considerable la obra *Ley de las Siete Partidas,* une elaboración doctrinal compuesta por numerosos juristas entre 1275 y 1284, en la cual se definen las tareas y los deberes de la reina, que no desempeña puramente su función de madre llamada a tutelar los intereses de los hijos, sino más bien se ocupa de modo activo de la gestión de los asuntos de los negocios públicos. Recordemos que ya Margarita de Navarra (1128-1183), regente del reino se Sicilia por cuenta del hijo Guillermo II (1153-1189), en el día de la coronación había proclamado una amnistía general, liberando a los prisioneros políticos y ordenando la restitución de los bienes de rescate. Una notable influencia

Reinas tutoras

ejercida sobre la suerte de los propios hijos, además de la enérgica defensa de los derechos de los propios hijos, a menudo amenazados, demuestran Blanca de Castilla (1188-1252), regente en nombre del hijo Luis IX (1214-1270, rey desde 1226); Margarita Sambiria (1230?-1282), reina de Dinamarca que gobierna en nombre del hijo Erik (*ca.* 1249-1286, rey desde 1259); Plaisance de Antioquía (?-1261), reina de Jerusalén en nombre de su hijo Hugo II (1252/1253-1267); Isabel de Francia (*ca.* 1295-1358), reina de Inglaterra, que constriñe al marido Eduardo II (1284-1327, rey desde 1307) a abdicar en favor del hijo Eduardo (1312-1377), mandándolo asesinar después; Isabel de Polonia (1305-1380), reina de Hungría y de Polonia desde 1320 junto con el hijo Luis *el Grande* (1326-1382), después de haber intervenido también en los asuntos del reino de Nápoles para defender los intereses del hijo Andrés (1327-1345, rey desde 1344), marido de la reina Juana I (1326-1382); Isabel de Bosnia (1330-1387), reina de Hungría desde 1353 en nombre de la hija María (1371-1395); Margarita de Durazzo (1348-1412), reina de Nápoles y Hungría por cuenta del hijo Ladislao (*ca.* 1377-1414, rey de 1386 a 1389 y desde 1400); María de Blois (1345-1402), reina titular de Sicilia, en nombre del hijo Luis II de Anjou (1377-1417).

El poder de las reinas está a menudo al lado del poder del rey, como en el caso de la reina de Sicilia Eleonora de Anjou (1229-1242), que ejerce una función política notable junto con Federico III de Aragón (1272-1337), sobre todo en la obra de mediación entre la nobleza siciliana y el pontífice, o en el caso de Constanza de Aragón (1249-1300, reina desde 1282), que comparte el poder con Pedro de Aragón (1240-1285, rey desde 1296) en el gobierno de la isla. No faltan los casos de gobierno "directo", como el de Leonor de Provenza (1222-1291), regente del trono de Inglaterra durante el periodo transcurrido en Gascuña por Enrique III (1207-1272, rey desde 1216), o de Juana I de Anjou, quien, nombrada por el abuelo Roberto heredera al trono a la edad de cuatro años y coronada reina de Nápoles a los 16, muestra que es mujer de gran temperamento, logrando, también a través de la violencia, conservar su independencia y autoridad con respecto a cuatro maridos. De temple no inferior es Margarita (1353-1412), reina de Dinamarca, Noruega y Suecia quien, a la muerte del marido Haakon (1339-1380, rey de Noruega desde 1355, rey de Suecia desde 1362) y del hijo Olaf (1370-1387), toma en sus manos el gobierno de los tres reinos intentando un grandioso programa de unificación política de los países escandinavos.

Reinas efectivas

Poder y profecía

La profecía femenina, inaugurada por Hildegarda de Bingen (1098-1179), representa un canal posterior, si bien no institucional, a través del cual algunas mujeres, sintiéndose llamadas por Dios a intervenir en las graves

cuestiones de la *renovatio ecclesiae,* ejercen un papel de autoridad en la comunidad eclesial. Margarita de Cortona (1249-1297), Ángela de Foligno (*ca.* 1248-1309), Brígida de Suecia (*ca.* 1303-1373), Catalina de Siena (1347-1380), Francisca Romana (1384-1440) son algunas de las tantas mujeres involucradas con autoridad en el proyecto de reforma de la Iglesia, conscientes de su propio papel profético a participar activamente en la vida de la Iglesia y en la política de su tiempo a través de un vasto empeño en la renovación de la cristiandad. De relieve particular es el papel desempeñado por la santa sueca, no sólo por su empeño en liberar al papado de la prisión de Aviñón, sino también por haber fundado la orden del Santísimo Salvador en la cual la abadesa representa a María *caput et domina* [cabeza y señora]. La comunidad religiosa ideada por ella prevé la presencia de trece monjes (que simbolizan a los apóstoles, incluido san Pablo), cuatro diáconos, ocho hermanos laicos y sesenta religiosas (que simbolizan a los setenta y dos discípulos), todos dependientes de la abadesa. El modelo en que se inspira Brígida al proyectar un doble monasterio bajo liderazgo femenino es el de la Iglesia primitiva: la madre de Jesús es también madre de los discípulos y de la Iglesia naciente. Al poner en evidencia la centralidad de María en Pentecostés y su papel en la historia de la salvación reconoce su autoridad, aceptando por lo tanto la de la abadesa que la representa en la comunidad religiosa.

Reinas al servicio de la Iglesia

También Catalina de Siena está empeñada en el retorno del papa a Roma y, además, en el restablecimiento de la paz en Italia y en Occidente. La expresión "Yo, Catalina", recurrente en sus cartas, manifiesta la imperiosa voluntad de quien se siente llamada a una misión, la conciencia de sí misma y de su tarea como lideresa en una comunidad cristiana lacerada.

Paralelamente a la consolidación de la mística femenina, se ha de considerar también el filón herético por las imágenes que nos ofrece del poder femenino en cuanto objeto de condena. Guillermina de Milán (?-1280) es venerada en Milán como la encarnación del Espíritu Santo. Según las expectativas de sus discípulos, ella, muerta en 1280, habría subido al cielo en la fiesta de Pentecostés de 1300 para elevar a las mujeres y para instaurar una nueva Iglesia regida por una jerarquía femenina. Maifreda, designada vicaria suya, en espera de ser elegida papisa, predica, ejerce poderes sacerdotales y pide a sus seguidores gestos de obsequio normalmente reservados al papa. El proceso respecto de los guillerminos se concluye en 1302 con la condena a la hoguera de los exponentes más visibles de la comunidad.

Finalmente, quizás no sea insignificante que, a partir de la mitad del siglo XIII, haya circulado en toda Europa la leyenda de la papisa Juana: una mujer que, travestida de hombre, habría obtenido el papado a la muerte de León IV (?-855, papa desde 847) y que, después de dos años de gobierno, habría sido descubierta durante una procesión, presa de los dolores de parto. La papisa Juana es figura emblemática e irreverente de

La leyenda de la papisa Juana

un poder femenino que se ha de exorcizar. En su representación grotesca, el relato es una monición a los hombres a no admitir a las mujeres ni al poder ni al sacerdocio.

Paralelamente a la fuerte y activa presencia femenina en los movimientos religiosos de los siglos XIII y XIV, se registra una creciente obsesión respecto del poder que ejercen las así llamadas "brujas". En el *De planctu Ecclesiae* [Lamento por la Iglesia] (1330), el obispo Álvaro Pelayo identifica a la mujer, impura ministra de la idolatría, como el objeto privilegiado del demonio, preparando el paso fatal de la superstición a la herejía. La creencia acerca de las actividades de las brujas ya no se considera, igual que en los siglos precedentes, como superstición que se ha de tolerar y a lo sumo atajar; ahora se da valor a los gestos de estas mujeres, reputándolos como verdaderos y propios actos heréticos, de rebelión contra la Iglesia y que, por lo tanto, se han de castigar con la muerte.

Las prácticas autorizadas de la vida cotidiana

Es evidente que el ejercicio del poder, no obstante las posiciones teóricas y las normativas jurídicas, cubre una vasta gama de posibilidades, articulándose en las largas redes de la cotidianeidad: las mujeres, en efecto, ejercen papeles de autoridad como madres y esposas, tomando a menudo en sus manos las riendas de la vida familiar; como viudas, llevando adelante actividades económicas y laborales en el campo, en el artesanado, en el comercio; como aristócratas, favoreciendo patrocinios artísticos y literarios; como favoritas, influyendo, en el sistema de la corte, en las decisiones políticas del soberano; como maestras beguinas, guiando, en calidad de laicas, con la doctrina y la piedad a comunidades que viven del trabajo de sus propias manos, conformadas según el ejemplo de la corresponsabilidad de los apóstoles.

Véase también

Historia "El papado aviñonés", p. 51; "El reino angevino de Sicilia", p. 124; "Aspiraciones de renovación religiosa de la Iglesia y herejías", p. 234.

CEREMONIAS, FIESTAS Y JUEGOS

Alessandra Rizzi

Numerosos testimonios escritos refieren los aspectos lúdicos y festivos de la realidad cotidiana del Bajo Medievo. En conexión con el juego y la

fiesta se plantea el problema de la licitud o ilicitud de estas prácticas, y si, por una parte, la Iglesia se empeña en atajar cualquier fuente de pecado, el Estado y las autoridades públicas tratan, por otra, de disciplinar la actividad lúdico-recreativa, asumiendo el monopolio del juego e imponiéndole impuestos. A partir de los siglos XIII y XIV se desarrolla, además, un fuerte nexo entre fiesta y política: la carrera del Palio, por ejemplo, se vuelve el símbolo mismo de la administración municipal.

La cultura lúdica en los testimonios contemporáneos

En los últimos siglos de la Edad Media, al fortalecimiento de las estructuras gubernamentales corresponde, entre otras cosas, un aumento en la producción de testimonios escritos en todos los ámbitos, también en el ámbito lúdico-festivo, del cual toman plena conciencia los contemporáneos, volviéndose incluso motivo recurrente de análisis y reflexión (religiosa, normativa, doctrinal, médica…), además de motivo de noticia o relato para historiógrafos, novelistas y poetas. Esto no significa que se juegue más que en el pasado, sino seguramente que se deja memoria frecuente y razonada de ello. Juegos, fiestas y rituales emergen, entonces, ante todo como realidad de todos (hombres y mujeres, adultos y menores, nobles y plebeyos), articulada de varias maneras: en ella, en efecto, se incluyen los juegos de azar o de suerte (sobre todo los dados, pero no sólo, con tal que el juego sea objeto de apuesta en dinero o en cualquiera otra cosa que se pueda convertir en moneda); los juegos de ingenio (sobre todo el ajedrez) o "mixtos" (juegos de mesa, en los cuales se entretejen la habilidad de ejecución y la buena suerte); las prácticas de adiestramiento físico (las competencias de tiro al blanco, los juegos de pelota individuales o en equipo, las batallas ficticias ("batallas" entre grupos de ciudadanos armados de varias maneras); los juegos públicos (sobre todo palios y carreras al anillo, justas y torneos, juegos de armas), generalmente parte de ceremoniales de Estado más complejos (solemnidades para conmemorar las hazañas sobresalientes, como victorias sobre enemigos internos o externos, conquistas territoriales, cambios de régimen, nacimientos o matrimonios de los soberanos, alianzas matrimoniales); fechas del calendario (carnaval, fiesta de la primavera) o del año litúrgico (Navidad, Pascua, fiestas patronales), en las que las expresiones de piedad religiosa están casi siempre asociadas a la fiesta profana; en el grupo, finalmente, no faltan los pasatiempos: es decir, momentos que atañen más a la esfera privada y resultan inclasificables unívocamente (cabalgatas, paseos en el campo o en barco, partidas de caza).

Fiestas de Estado y fiestas religiosas

La edad del disciplinamiento

La pregunta (o preocupación) principal de estos tiempos, para cualquiera que se encuentre involucrado de una u otra manera en las cuestiones y consecuencias vinculadas con el juego y la fiesta, concierne a la licitud o ilicitud de ésta o aquella práctica, evento o manifestación. Son las autoridades públicas y los hombres de Iglesia quienes están atentos a estos temas: las primeras, porque están comprometidas en garantizar el orden público, pero también en gestionar el consenso de súbditos o gobernados; los hombres de Iglesia, en cuanto son responsables de la cura de almas y, por lo tanto, están preocupados por tenerlas alejadas de cualquier fuente de pecado (la riña, la blasfemia o, peor aún, el hurto y el homicidio). Por esta razón las autoridades civiles combaten, ante todo, los juegos demasiado cruentos o peligrosos (como las "batallas armadas") —cuando, por ejemplo, no tienen ya ninguna utilidad (sobre todo de adiestramiento) o las sobrepasan los riesgos que comportan (de degeneración)—, pero sobre todo los juegos de azar (por antonomasia, los dados), "moralmente" ilícitos (como lo predica también el hombre de Iglesia) y causas de desórdenes de todo género (sobre todo económicos, pero también sociales). Se adoptarán soluciones normativas para reprimir las malas usanzas (ejemplo de ello es la rica y compleja producción estatutaria en la Italia de tradición municipal), graduando las penas y exacerbándolas en algunos casos: si el que juega a los dados, por ejemplo, es sorprendido haciéndolo de noche (momento de máxima incertidumbre en aquellos tiempos, o en la cercanías de los lugares consagrados (por el respeto que se debe tener a las "cosas" de Dios), o, también, si es un adulto más que un menor de edad el que lo hace (la mayoría de edad jurídica debe corresponder también a una responsabilidad de las acciones). El objetivo último de las autoridades públicas, sin embargo, no es reprimir, sino disciplinar la actividad lúdico-recreativa de esa época: por eso, en determinadas condiciones, son aceptadas o incluso incentivadas algunas prácticas, como ocurre, por ejemplo, con las competencias de tiro al blanco, en lugares que están lejos y fuera para conjurar incidentes, con el propósito declarado de promover la práctica de las armas (arco y ballesta), útil todavía a la milicia local. Sin embargo, sobre todo con respecto a los juegos de azar, la autoridad pública, a través de un uso atento de la derogación, en vez de emprender una lucha desesperada, "negocia" con la realidad las circunstancias en las cuales se suspenden las prohibiciones, disponiéndose a orientar a un sector ambiguo de la práctica lúdica. Entonces se admite el azar a condición, por ejemplo, de que las apuestas sean mínimas o en naturaleza, quizás más frecuentemente en los centros pequeños; o que se juegue al aire libre, donde los controles de la autoridad resultan más eficaces; o durante las principales fiestas de precepto (Navidad, prosiguiendo la antigua usanza

Azar y castigos

romana de los juegos saturnales pero también la Pascua); con ocasión de los días de feria o mercado (quizás para dar nuevo aire a las finanzas) o de las bodas; en los meses de verano más que en periodos de movilización militar; a los extranjeros (de preferencia los acaudalados) o a la nobleza local. Son diversas las posibilidades de derogación previstas, que las comunidades del Medievo tardío determinan, de vez en cuando, calculando atentamente el riesgo social que se ha de soportar y la utilidad económica que se proyecta.

La Iglesia y el juego

También el hombre de Iglesia declara moralmente ilícitos los juegos cruentos y de fortuna, colaborando tal vez (ya en el Trescientos) con la autoridad pública en la elaboración de leyes que ponen en entredicho ésta a aquella práctica. Sin embargo, entre el final del Doscientos y el principio del siglo sucesivo, en plena "revolución comercial", canonistas y teólogos franciscanos, discutiendo sobre cuáles sean las formas de riqueza permitida a la *societas christiana,* elaboran una doble lectura del fenómeno lúdico, que tendrá consecuencias de no poca importancia. Por una parte, emerge una visión utilitarista que condena el juego de azar (porque es contrario a la naturaleza racional del ser humano y causa de ocio e improductividad) y las ganancias que se derivan de él, pero promueve el juego del ejercicio e ingenio del torneo, que, por el contrario, considera conforme a la naturaleza racional del ser humano, y sobre todo útil moralmente (aparta de la disolución) y a la sociedad (hace que se aprenda el arte militar "utilis pro defensione rei publicae" ["útil para la defensa de la república"]), considerando, finalmente, que son legítimas las victorias que se derivan de él. Y precisamente el torneo, anuladas las disposiciones precedentes en la materia, es finalmente admitido de nuevo por una decretal (de 1316) de Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316), con el propósito declarado de adiestrar caballeros para la cruzada. Por otra parte, emerge también una lectura contractual del fenómeno lúdico llegando, a contracorriente de la precedente, a declarar que, no obstante que el juego de azar sea un pecado, las ganancias que se derivan de él son legítimas, porque todo ser humano puede servirse de los propios bienes a su beneplácito. De manera concomitante a estas reflexiones sobre el *contractus ludi* y sobre la legitimidad de las ganancias que se derivan del juego, se desarrolla dándole la vuelta a Europa la organización pública del juego de azar, en la cual está vigente el principio de que las victorias eventuales se reconozcan y por lo tanto se tutelen.

La novedad del periodo: los juegos de Estado

En efecto, a partir del siglo XIII hace su aparición en diversos países de Europa la casa de juego, controlada por la autoridad (soberanos, pero también los ayuntamientos) y organizada, en algunos lugares más, en otros menos, como

un "oficio" público verdadero y propio: en el reino de Navarra y en el de Castilla (llamada *tafurería*), en Alemania, en las comarcas de Flandes y Hainaut, pero también en diversas ciudades de Italia al menos a partir de la mitad del Doscientos. La institución es una novedad del Medievo por la perspectiva desde la que ahora se mira el juego de azar. Los municipios italianos se disponen, pues, a disciplinar legalmente el azar en la baratería, como resulta en lo que se refiere a tantos centros y a algunos en particular (como Vicenza, Verona y Ferrara, de las que quedan no normas individuales sino estatutos emanados a este fin y que se remontan a los años setenta y ochenta del Trescientos). La autoridad pública asume el control y el monopolio del juego imponiéndole una tasa, que con el tiempo será objeto de contrato. La casa de juego representa un buen compromiso para orientar con provecho público la pasión de los individuos por el azar, recaudando una utilidad económica, pero también para neutralizar sus peligros imponiendo reglas de conducta a los clientes (barateros, bellacos, chapuceros, gariteros, como son llamados en las diversas ciudades de Italia), quienes se connotan cada vez más como una categoría marginal, abyecta, pero "profesional". La baratería, por lo que concierne el juego de suertes, representa para el Estado del Medievo tardío una nueva y posible alternativa a la acostumbrada alternancia prohibición/derogación: reglamentar el azar puede significar ahora (y por siempre) asumir también la gestión, sacando provecho de ello. La nueva institución no prescinde, por lo demás, de la realidad: se asoma al mismo tiempo que emerge una actitud menos hostil con respecto al azar por parte de la cultura dominante y en un periodo de crecientes dificultades financieras para los municipios de las ciudades o para los reinos que se están transformando en entidades estatales más complejas y, por esta razón, están en búsqueda de nuevos ingresos. Prueba posterior del hecho de que ahora también se considera el azar como una "inversión": en los registros de gastos de Francisco de Marco Datini (*ca.* 1335-1410), el conocido mercader de Prato, las ganancias del juego obtenidas en Florencia en 1399 no son una simple memoria de sus errores de jugador (como ocurre en el caso de otro famoso mercader del Trescientos, el florentino Buonaccorso Pitti), sino resultan asignadas al crédito de balance de la empresa doméstico-familiar. Finalmente, fuera de la casa de juego, el azar continúa siendo un reato y un vicio para cualquiera, pero al interior de ella está despenalizado, embrollado como está de reglas que lo transforman en una partida de entrada para la comunidad, pero que neutralizan también sus posibles degeneraciones. Mientras el juego organizado públicamente produzca un beneficio es posible "sostener" la contradicción de que el azar es reflejo de la sociedad respectiva; por el contrario, anulándose la utilidad, volverán a aflorar las rémoras.

Tasas e ingresos para el Estado

Además, a partir de los siglos XIII y XIV se desarrolla en Italia y en los países transalpinos un nexo fuerte entre fiesta y política. Fiestas de armas (justas, torneos, juegos de armas, estafermos —carreras de

Fiestas y propaganda política

caballo para golpear con la punta de la lanza una pandorga—, carreras al anillo), celebraciones religiosas acompañadas de espectáculos de música y juegos, paradas de animales exóticos para el placer de todos, tiros al blanco más cruentos (con diversas armas: palos, piedras, podones), en los cuales los animales son precisamente los que pagan los gastos (aves de varios géneros, puercos, carneros) y proporcionan diversión, cacerías (sobre todo de toros), carreras atléticas: espectáculos todos promovidos y sostenidos por grupos y asociaciones (brigadas de jóvenes representantes de las élites locales, sociedades caballerescas con finalidades sobre todo lúdicas, familias prominentes, grupos de ciudadanos propietarios de bienes raíces, corporaciones de oficios, minorías religiosas obligadas por las autoridades locales), pero sobre todo al servicio de gobiernos e instituciones públicas que se encargan de la organización y los gastos (*in toto* o en parte), para cuyo financiamiento se recurre a veces al aumento de las tasas o a imponer tributos extraordinarios.

En Italia, en particular, el juego del Palio —la carrera a caballo con premios atestiguada con certeza a partir de los años treinta del siglo XIII— representa bien el nexo que existe entre fiesta y política: el juego del Palio se conecta con las hazañas del régimen municipal, convirtiéndose en uno de sus símbolos.

El Palio y los municipios

Se corre, desde los orígenes, con un doble propósito: para rendir homenaje a un santo o para conmemorar un evento. Al interno de este "binario", los municipios italianos construyen también su propio honor cívico. Se corre el Palio, efectivamente, por lo general durante la fiesta patronal; los primeros testimonios, luego, lo ven también en contextos de guerra con la abierta intención de obtener el deshonor del enemigo y, por lo tanto, el propio honor de las armas. Entonces, el Palio se convierte, en tales circunstancias, en un juego para conquistar el honor cívico, añadiendo a la connotación religiosa un valor político igualmente fuerte, ambos esenciales para connotar con identidad cívica el gesto lúdico (no es casualidad que entre los siglos XIII y XIV haya testimonios de nuevas carreras para festejar una victoria obtenida sobre un enemigo exterior o interior y, al mismo tiempo, para honrar al santo que ha propiciado la victoria). Además, en los momentos de crisis del régimen también se puede afectar la competencia, dando pretexto a choques, provocando suspensiones, instrumentalizaciones, irregularidades intencionales. A partir del siglo XIII, finalmente, el juego del Palio se convierte sistemáticamente en materia estatutaria: las autoridades municipales "codifican" de este modo el juego de la carrera, permitiendo que se coloque en un estadio avanzado de la adquisición de una función simbólica y ritualista. La novedad está en el hecho de que el municipio puede disponer finalmente de "su" fiesta: los magistrados ciudadanos, en efecto, promueven una competencia, volviéndose sus responsables y garantes y haciéndola asumir una función y una dimensión públicas. Este carácter de "conmixtión" del Palio, que lo ve asociado a la celebración del santo pero también a la celebración de la victoria político-militar, permite colocarlo dentro del ritual festivo

cívico, junto con las ofrendas de los cirios a las iglesias locales, con las procesiones de los notables y de las artes, con las funciones religiosas.

Véase también
Literatura y teatro "Teatro religioso y teatro popular en Europa", p. 752.

LA VIDA COTIDIANA

SILVANA MUSELLA

La población se incrementa hasta las primeras décadas del Trescientos. Los palacios de los aristócratas o de los mercaderes ricos elevan su altura; las casas de los artesanos, por el contrario, son pequeñas y bajas, equipadas con un mobiliario pobre y esencial. Cirios, velas y antorchas producen la iluminación nocturna, pero en las casas más pobres uno se contenta con la luz de la lumbre. Los vestidos del pueblo conservan los tonos de los materiales naturales; los de los señores, por el contrario, están teñidos con colores fuertes. Por la carestía de principios del siglo la población está desnutrida cuando aparece la peste: más de una tercera parte muere por la epidemia.

LAS CASAS Y LOS MUEBLES

El aspecto que mejor caracteriza estos siglos es el desarrollo de la civilización urbana. La población continúa creciendo hasta las primeras décadas del Trescientos. El *trend* demográfico positivo se debe a la estabilización de un clima templado, a la instauración de una paz relativa después de los trastornos causados por las invasiones bárbaras, a la disminución de las carestías y a una consecuente alimentación más sana y variada.

En sus sermones Giordano de Pisa (*ca.* 1260-1310) recuerda en 1304 que "el ser humano es llamado animal social y comunitario [...] por la ayuda que uno recibe del otro [...] y ésta fue la razón por la que se hicieron los castillos y las ciudades".

En el Trescientos la ciudad es por excelencia el lugar de la vida social. Se presenta con amplios espacios públicos destinados a los comercios, a la celebración de las prácticas religiosas y asociativas, a las reuniones políticas y militares. Por la estrechez de los alojamientos y su escasa iluminación, todas las actividades del día, sean domésticas, sean comerciales, se llevan a cabo en las plazas y en las calles donde se abren los talleres. Por la tarde se cierran los

canceles de los barrios de mala fama, se ponen las cadenas a lo ancho del río para evitar que los malintencionados puedan remontarlo aprovechando las tinieblas y se cierran las puertas de acceso que hay en las murallas. La ciudad se vuelve una gran casa, bien custodiada. Todos aquellos que no logran poseer una casa dentro de los muros de la ciudad se apresuran a construir viviendas adosadas a ellos, por lo regular a lo largo de las vías de acceso a las puertas.

Las ciudades compiten en belleza con la reconstrucción de las catedrales y con nuevas fuentes, galerías y palacios públicos y señoriales. Estos últimos comienzan a elevar su altura. Las casas de las personas comunes y corrientes, por el contrario, son pequeñas y bajas. Se genera una fuerte coparticipación entre vida doméstica y trabajo, falta todo tipo de espacio diferenciado. En general, en la planta baja hay una habitación grande en donde el trabajo se hace cerca de la salida y en el fondo está el fuego para cocinar y calentar. En la planta alta, está el cuarto de dormir, también privado de intimidad. Los trabajadores y los patrones comen y duermen juntos. Por lo que se refiere a los servicios, muchas casas tienen pequeños balcones con un asiento que dan al canal o a un terraplén; faltan lavabos, que son sustituidos por pilas y lebrillos apoyados en la tierra o en tripiés.

Las casas de los pobres

Las casas de los campesinos y de los trabajadores manuales tienen un mobiliario pobre y esencial: una credencia y el cajón de la cama. La cama, el más importante de los muebles, se vuelve un distintivo social, en particular por su eventual equipo de tapicerías, cortinas móviles y baldaquino. De todas maneras la estructura no cambia. Está hecha de leño, dotada de pies y cabecera alta, un trenzado de correas de cuerda o cáñamo sirve de tambor, mientras un jergón, relleno de hojas de guisante, paja y grano, es el colchón. A veces se completa con una tarima, que también se puede utilizar para guardar objetos, y en lo alto con una estructura para sostener las cortinas, indispensables para retener el calor y crear intimidad. La cama se cubre con sábanas, una cobija de lana o un cobertor acolchonado. En los países germánicos se usan pieles de animales o abrigos. La cama llega a medir hasta dos metros y medio de ancho para que pueda caber la familia entera, pero, en general, es más corta que las nuestras, porque se acomodan en ella medio encogidos sobre almohadillas. El cajón se emplea para guardar los vestidos que no se usan y también como asiento. Los vestidos que se usan se cuelgan de las perchas clavadas en las paredes. A un lado de la cama se encuentra la cuna para el recién nacido y también la bacinica de noche, hecha de cerámica, a veces labrada finamente. En general, la cuna es mecedora: el tipo italiano prefiere el movimiento vertical cabeza-pies, mientras que en el resto de Europa está difundido en gran parte el tipo derecha-izquierda. A veces la cuna pende del techo sobre la cama de los papás. Otro elemento importante del mobiliario doméstico es el arquibanco. Se han conservado algunos ejemplares provenientes de mansiones ricas y, por lo tanto, por la forma y el material de que están hechos muy diferentes de los arquibancos de uso común. Dentro de

ellos se mete de todo: dinero, vestidos bordados, cinturones, armas, material de escritorio, a veces también cebollas y jamón serrano. Los armarios, menos difundidos, están destinados a contener objetos o libros.

En las casas señoriales se exponen, con ocasión de los banquetes, objetos preciosos de orfebrería y platería. En este periodo es cuando comienza a abrirse paso la idea de poner a cada comensal su propio servicio de mesa y a difundirse el uso del tenedor.

Las casas de los señores

El arte del tejido de tapetes experimenta un nuevo impulso a causa de los crecientes pedidos que hacen señores y soberanos. Sobre todo en Europa del Norte se incentiva la producción de estos paños de lana, de colores vivos, que representan historias sagradas y profanas. Además de decorar los ambientes, sin presentar los problemas de los frescos, los tapices tienen dos enormes ventajas: calientan el ambiente y pueden ser cambiados de lugar fácilmente y utilizados como elementos que separan o como cortinas.

A partir del siglo XIII comienza a difundirse la costumbre de modificar el clima interior de las casas. Las chimeneas y su chisporroteo, en efecto, hacen su ingreso en las casas más ricas. A partir del Trescientos se las encuentra en ellas con mayor frecuencia, pero jamás en las viviendas de los campesinos, constreñidos a vivir entre el humo. La invención de la campana de la chimenea no sólo encauza el humo, sino que protege de posibles incendios, fáciles de provocar y propagar por varios motivos: ante todo, todavía abundan las casas de leña como principal material de construcción; junto a ellas se construyen graneros, establos y heniles; un elemento posterior de peligro son los sistemas de iluminación y, finalmente, se debe tener presente que para realizar muchas actividades artesanales se usan materiales altamente inflamables. Al caer la noche, para leer o hacer otra cosa se puede usar una lámpara de aceite, fijada con astas por encima del atril, o velas de cera o de sebo o también antorchas. En las casas más pobres la gente se contenta con la luz de la lumbre.

Los vestidos

A partir del siglo XIII se marcan más las diferencias estéticas entre la clase trabajadora (campesinos y pequeños artesanos) y la clase acomodada. Esta última se plantea el problema del control de la movilidad social y de la necesidad de una presentación que ponga inmediatamente en evidencia que se pertenece a una clase social distinta, con el propósito de no crear equívocos.

El vestido se convierte casi en un uniforme y ponerse el de una condición social distinta a la propia significa cometer un pecado de ambición. El hecho de que las diferencias sociales se pudieran poner en evidencia con base en el estilo y no en el material de los hábitos es indicio de un profundo cambio de mentalidad: la lucha por el poder en las ciudades se manifiesta también bajo el aspecto de la lucha de las apariencias. La riqueza o la clase social deben

saltar a la vista, y por esta razón se acompaña el vestido con joyas, accesorios raros y relucientes, con piedras preciosas y bordados.

En las ciudades cambian las líneas y las formas del vestido, sea éste masculino, sea femenino. Las mujeres sustituyen la antigua túnica con sobrepellices ceñidas que aumentan el efecto de verticalidad obtenido gracias a tejidos sutiles. La gran adherencia de los vestidos y sobre todo de las mangas es consecuencia de la difusión del uso de botones, que comenzaron siendo adornos pero cuyo gran potencial se descubre pronto. La presencia de cordones y botones permite que las mangas intercambiables sean estrechísimas, que ciertamente se ponen por costumbre y no por necesidad. Lo importante es que el color y el material sean llamativos y estén bien acoplados al vestido. Se pone de moda que las damas den una manga al caballero preferido, el cual la ata a la coraza de modo que la vean bien en las justas y torneos. En casa se llevan mangas más simples porque la manutención y limpieza de estos vestidos son muy demandantes y se trata de diferirlas lo más que sea posible.

Moda de ciudad

Los jóvenes, a causa de las nuevas exigencias de una vida más frenética, comienzan a ponerse hábitos cortos con medias largas y estrechas hechas de paños de varios colores. Por vez primera el vestido resalta un cuerpo sexuado, que despierta grandes sospechas en los moralistas. Los hombres adultos llevan todavía la hopalanda, un vestido largo hasta los tobillos, muy amplio, forrado de piel en invierno, y que se puede apretar con un cinto a la altura de la cintura. La toga está reservada a los doctores y a los mercaderes. En casa se usa una especie de bata: la turquesa, sobre la cual se apoya un manto, largo y forrado de piel para los más ancianos, corto como mantilla para los jóvenes. Como zapatos, los hombres usan las babuchas en sociedad, pero se tienen también botines y botas.

Para embellecer los materiales se usan también hilos de oro y de plata, piedras preciosas y perlas. La lana es el material que más se usa en la confección de los vestidos, pero la moda de los tejidos muy sutiles hace que cada vez se aprecie más la seda. El lino y el cáñamo se utilizan para tejidos de uso común y para los vestidos del pueblo, que siempre presentan colores apagados. Los vestidos de los señores, por el contrario, están teñidos con colores fuertes que aumentan enormemente su precio. Las nuevas técnicas de hilado permiten la creación de brocados, brocateles, damascos y paños de lampazo. Luego, para los ornamentos sagrados, se usan tejidos apreciadísimos con bordados en oro y piedras preciosas.

El alimento

La difusión del uso de la pasta determina un cambio fundamental en la dieta alimenticia. Aumenta enormemente el consumo de los cereales, constriñendo a los campesinos a dedicar más tierra al cultivo; pero esta base alimenticia

común deja a las poblaciones muy desprotegidas en caso de carestía. En 1371 se fija en Palermo un precio público para "macarrones blancos de sémola y lasañas de sémola" y un precio distinto para los "macarrones blancos de harina y lasañas de harina", haciendo una diferencia entre pasta seca y pasta fresca. Si bien todavía se mantienen costumbres bastante toscas en la mesa, en los banquetes más importantes se cuida más la forma.

Triunfo de la pasta

La demanda de tanta harina hace que se multiplique el número de molinos de agua, de tal manera que éstos se hacen presentes constantemente en el paisaje medieval. La fuerza del agua se aplica también a los trujales, aserraderos, batanes y molinos de papel. Este producto, ya conocido en España hacia 1150, goza ahora de gran fortuna y será demandado todavía más en el siglo siguiente, cuando, con la invención de la imprenta de caracteres móviles, entre en circulación un gran número de copias de libros.

La situación sanitaria

Al inicio del Trescientos una serie de malas cosechas seguidas produce penuria de géneros alimenticios y provoca polineuritis, tracomas, glaucomas y raquitismo infantil (que está muy difundido). Nacen instalaciones hospitalarias por iniciativa de confraternidades y corporaciones de artes y oficios. Las ciudades comienzan a abastecerse a duras penas y los precios aumentan. En el campo muchos campesinos abandonan las tierras improductivas y se dirigen a los centros urbanos, donde las autoridades les cierran la entrada para no incrementar el número de hambrientos.

El resultado es una población desnutrida y debilitada cuando, en oleadas sucesivas (primero en 1348, luego en 1361, una vez más en 1369-1375 y finalmente en 1399), la peste hace su aparición en el escenario europeo con graves consecuencias en los ámbitos demográfico, económico, cultural y artístico. El mayor número de víctimas se descubre en las clases medias bajas que se hallan en condiciones de vida más precarias y no pueden siquiera refugiarse en el campo para escapar al contagio. Entre las causas de la enfermedad se suponen los elementos más extravagantes: conjunciones astrales desfavorables, veneno arrojado por los judíos a los pozos de agua o furor divino. La ciencia médica muestra toda su impotencia ante la enfermedad; sin embargo, desde la segunda mitad del Trescientos hay progresos reales en la medicina, sea desde el punto de vista del diagnóstico, sea desde el terapéutico. Ya después de 1240 Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) aconseja efectuar autopsias humanas y las manda practicar en Sicilia. Desde finales del siglo XIII se comienzan a practicar también en Bolonia las primeras disecciones, pero, en general, los médicos continúan estudiando sobre todo en los libros, y, ataviados con sus costosas batas rojas, se limitan a tomarle el pulso al enfermo y a mirar a contra la luz las orinas recogidas en una probeta

La peste del Trescientos

apropiada de cuello largo. Su hablar en latín y su actitud presuntuosa, unidos a la falta de ventajas reales para el desventurado, los vuelven a menudo objetos de risa, y los familiares terminan por encomendar la curación de los enfermos a las imágenes del *Agnus Dei,* que se usa frecuentemente como amuleto para los pequeños y las mujeres encinta.

Las enfermedades congénitas no se curan y no son pocos los lisiados, los enanos, los sordomudos que tratan de remediar sus males con bastones, cornetas acústicas o gestos y señas. El problema de los ciegos absolutos es insoluble, y la pintura da testimonio de su número tan difundido. Pero la misma pintura da testimonio de un gran descubrimiento: los anteojos. Ciertamente se trata de un invento magnífico y justamente recibido con júbilo por cuantos, al envejecer, son excluidos gradualmente del trabajo intelectual.

Algunos historiadores suponen que a causa de las epidemias la población de los centros urbanos de Occidente se reduce al menos en una tercera parte, es decir, cerca de 35 millones de personas fallecidas. La mortandad produce profundas transformaciones en los ordenamientos sociales y económicos, agrava el problema de la búsqueda de servidumbre para las clases acomodadas que vuelven a reclutar mano de obra esclava. En el campo, muchas tierras marginales y pequeñas aldeas son abandonadas, aumentando las tierras sin cultivar y las actividades de pastoreo.

La muerte

El miedo a la muerte repentina, en batalla, en manos de los malhechores o por un accidente, que no da al cristiano el tiempo necesario para arrepentirse y lo condena al infierno, es una angustia que condiciona el ánimo del ser humano medieval: sin confesión no hay salvación. En la dicotomía trágica entre paraíso e infierno ya se ha abierto camino la teoría de que el mal hecho se puede reparar con obras buenas, también en beneficio de los propios seres queridos difuntos. En el concilio ecuménico celebrado en Lyon en 1274 se define la doctrina del purgatorio. La importancia que tiene el modo en que se muere se deduce de los numerosos tratados sobre el *ars moriendi,* que constituye un género aparte de la literatura religiosa.

La angustia de la muerte aumenta con la multiplicación de las epidemias y genera, sobre todo en Europa del norte, la difusión del tema iconográfico del *Triunfo de la muerte* y de la *Danza macabra.*

El mismo funeral se vuelve una especie de espectáculo con dispendio de ornamentos y adornos, mantos y ropajes. El deceso lo publican primero los “pregoneros de los muertos” que van a caballo; luego está la comida en casa del extinto con alimentos traídos por los parientes porque, en señal de luto, se apaga el fuego. Luego se vela al muerto a la luz de cirios y velas. El

El rito fúnebre

muerto es llevado a la iglesia tendido sobre una camilla con la cara

descubierta, para que todos los de la ciudad lo puedan ver por última vez y certifiquen su deceso. Aquí se celebra la parte más relevante de la ceremonia y se mandan decir misas en su sufragio.

Quizás justamente para combatir el miedo al olvido comienza a difundirse la usanza de reproducir en los monumentos fúnebres los semblantes reales del difunto. Mientras que en el siglo XIII todavía se acostumbra representarlo simplemente yacente sobre el lecho de muerte, en el siglo XIV el muerto es retratado con los atributos propios de su rango: de rodillas, en el trono, a caballo o en el ejercicio de sus funciones.

Véase también
Historia "El campo", p. 177; "Las manufacturas", p. 181; "Las ciudades", p. 200.

FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

UMBERTO ECO

El siglo XIII representa el periodo de oro de la filosofía escolástica, si se piensa que en él trabaja santo Tomás de Aquino (1221-1274), quien en los siglos venideros se convertirá en el modelo del pensamiento escolástico, reconocido por la Iglesia como máxima autoridad en toda cuestión de filosofía y teología.

Definitivamente se afirman los métodos y las formas de argumentación de la escolástica, la primera de las cuales es la *quaestio,* que organiza en torno a un problema dado las varias tesis y antítesis, las examina, las debate, las confronta, y llega a una conclusión que se pretende decisiva. La *quaestio* se presenta, véase por ejemplo santo Tomás, como el esqueleto mismo de la *summa,* esta misma a su vez modelo de estilo filosófico que pretende sistematizar el campo entero del saber teológico y filosófico de la época. Pero la *quaestio* representa también la forma de la discusión pública (que contrapone al maestro a sus propios alumnos y adversarios) bajo forma de *quaestio disputata* que, en cuanto *quaestio quodlibetalis,* puede concernir también los más marginales de los problemas teóricos y morales.

ARISTOTELISMO Y TRADUCCIONES

Es en el siglo XIII cuando se afirma definitivamente la autoridad de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). El trabajo emprendido por los traductores en los siglos precedentes llega a su término: a mediados del siglo XIII, Roberto Grosseteste (1175-1253) traduce la *Etica Nicomachea,* revisada después por Guillermo de Moerbeke (1215-1286), y en los años sesenta del mismo siglo Guillermo proporciona una versión completa de la *Política.* Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235) traduce del árabe los libros sobre los animales y poco después también Guillermo de Moerbeke los traduce del griego. Moerbeke traduce también la *Poética* en 1278 —y, por lo tanto, para entendernos, después de la muerte de Tomás de Aquino— mientras el *Comentario medio a la Poética* de Averroes (1126-1198), de 1175, aparece también por obra de Hermán *el Alemán* (?-1272) en torno a 1256. Asimismo en 1256, Hermán hace una traducción de la *Retórica* a partir de la versión árabe. Esta traducción la acompaña la *Translatio Vetus* del griego, anónima. Y, finalmente, hacia 1269 o 1270, aparece una traducción del griego hecha por Guillermo de Moerbeke.

Las traducciones de la *Poética* y de la *Retórica* son filológicamente dudosas y a su dificultad se debe que hayan tenido una escasa influencia en el pensamiento escolástico, siendo luego descubiertas definitivamente y comentadas ampliamente en el Renacimiento. De todas maneras, en el siglo XIII es cuando Aristóteles entra definitivamente a formar parte de las autoridades filosóficas indiscutibles para teólogos y filósofos cristianos, aunque sea entre mil polémicas académicas, resistencias y disputas entre la facultad de las artes y la facultad de teología. Entre 1270 y 1277 aparecen todavía dos condenas de tesis juzgadas heréticas, y que efectivamente tienden a limitar la difusión del aristotelismo y a arrojar la sombra de la sospecha sobre pensadores como Tomás de Aquino. Pero esta operación de contención tiene escaso efecto y no es una casualidad que en 1323 Tomás sea canonizado, y con él su pensamiento se convierte en doctrina oficial de la Iglesia.

La escuela franciscana y la filosofía de la naturaleza

Sin embargo, es necesario reaccionar al cliché tradicional según el cual el siglo XIII (y la escolástica en general) estarían dominados por el aristotelismo y su versión tomista. El aristotelismo ha arraigado ciertamente en los pensadores dominicos, pero el agustinismo de los franciscanos —cuyo máximo representante es Buenaventura de Bañorreal (*ca.* 1221-1274)— hace de pensadores de la escuela franciscana, como Juan Duns Escoto (1265-1308) y, al alba del siglo XIV, Guillermo de Occam (*ca.* 1280-1349), los críticos más severos de las posiciones tomistas. Y, especialmente en los ambientes ingleses, es entre los franciscanos donde se abre camino una mayor atención a los problemas de filosofía natural, enfrentados con gran energía metafísica por Roberto Grossatesta o con espíritu empírico por Roger Bacon (1214/1220-1292).

Contra el tomismo

Finalmente, maestros que no parecen haber tenido una influencia decisiva en sus contemporáneos seguirán siendo discutidos, por el contrario, hasta nuestros días: típico es el caso de Raimundo Lulio (1235-1316), cuya *Ars combinatoria* inspirará a pensadores como Leibniz (1646-1716) y sigue siendo vista como una suerte de prefiguración de la lógica de las computadoras.

Las disputas filosóficas y el debate de las herejías

Lleno de vitalidad, en estos dos siglos en que se instaura la visión "oficial" de la filosofía católica, es el debate de las herejías, y baste pensar en la influencia que el averroísmo tiene en los debates acerca de la eternidad del mundo, y cómo ha inspirado desde el punto de vista filosófico a autores como Dante (1265-1321), o a gramáticos como los modistas.

El pensamiento político se anima con las discusiones de Occam y Marsilio de Padua (*ca.* 1275-*ca.* 1343) en una dirección que hoy nos parece fuertemente "laica", mientras que el pensamiento místico se presenta en una declinación absolutamente original en la mística renana.

Las relecturas contemporáneas de la filosofía de los siglos XIII y XIV han redimensionado ampliamente la visión tradicional que se tenía del periodo escolástico al poner de nuevo como objeto de atención de los estudiosos a autores que habían sido considerados menores, al releer como centrales aquellas disputas que habían sido marginadas porque eran sospechosas de herejía, al conducir a un redescubrimiento de las filosofías judía y árabe de ese periodo.

Una nueva visión de la escolástica

No debe olvidarse, por último, que en el siglo XIV comienzan a destacar autores que, ajenos al circuito de las universidades y de las disputas filosóficas oficiales pero instaurando un nuevo culto de las *humanae litterae* (como acontece con Petrarca y Boccaccio), favorecerán el paso de la cultura medieval a la humanista y renacentista.

La circulación del saber y las universidades

LAS ENCICLOPEDIAS MEDIEVALES COMO MODELOS DEL SABER

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Las enciclopedias medievales hacen suyas las líneas teóricas rectoras del **De Doctrina Christiana** *de Agustín de Hipona, mientras que el material proviene de la cultura antigua, sobre todo a través de Isidoro de Sevilla. En el siglo XII lo escible se amplía con las traducciones de numerosos textos griegos y árabes, mientras que algunos autores comienzan, sobre todo por lo que se refiere a las ciencias naturales y las tecnologías, a recurrir a la observación y a la experiencia. Proyectos enciclopédicos marcados por nuevas tecnologías y nuevas visiones del saber son propuestos en el siglo XIII por Roger Bacon y Raimundo Lulio.*

En el origen de las enciclopedias medievales

También en el Medievo la enciclopedia se presenta como una serie de conocimientos valorados positivamente y organizados siguiendo una estructura unitaria de acuerdo a varios criterios (alfabético, temático, etc.): aún más que la vastedad de los conocimientos expuestos (existen también enciclopedias por sector), en la enciclopedia es relevante el "punto de vista" sobre el saber del pasado y el juicio sobre el estado presente de los conocimientos. En las enciclopedias medievales, como en otras épocas, se puede notar la presencia de dos elementos que guardan entre sí un equilibrio que es diverso en los varios autores: *1)* el *status quaestionis* de los conocimientos expuestos y *2)* el intento de dar un sentido a lo escible que se ha recogido, presentando implícita o explícitamente un proyecto de promoción y finalidad del saber. Adoptando esta distinción se pueden confrontar útilmente las enciclopedias medievales sea con obras análogas de otras épocas (por ejemplo con el concepto clásico de la *encyclios paideia* o con la *Enciclopedia* de la Edad de las Luces), sea con otras formas de saber (tratados, *quaestiones, summae*) de la cultura medieval, también por lo que se refiere a las tradiciones judía e islámica.

En el tratado *De Doctrina Christiana* de Agustín de Hipona (354-430) está presente y es relevante una prospectiva proyectiva que influirá en diferente

medida en otras enciclopedias medievales. Entre algunos axiomas, importantes para la organización del saber, Agustín enuncia con claridad tres: *1)* la página de la Biblia es la única vía para la salvación y el texto *por* excelencia con el cual se ha de confrontar el valor de todo conocimiento; *2)* todo significado está contenido de modo escondido y "velado" en las palabras de la Biblia; *3)* en consecuencia, para comprender la página sagrada es necesario adoptar el método de las *figuras,* congenial por lo demás con la tendencia de la época. Según Agustín, en efecto, la lectura figurada o alegórica es, después de la Caída del Edén, una opción obligada para el hombre que se ha vuelto incapaz de comprender intuitivamente la verdad: el lenguaje, por lo tanto, es para el ser humano *viator* un medio de comunicación impreciso (aunque indispensable) y analogías y símiles son los instrumentos fundamentales.

El De Doctrina Cristiana *de Agustín*

En el *De Doctrina Christiana* es central la analogía del "despojo sagrado" que marca la relación con la cultura pagana: como los hebreos, al huir de la esclavitud de los egipcios, sustrajeron y se llevaron consigo las riquezas de sus amos, así los cristianos, para construir la nueva cultura, tienen todo el derecho de sustraer a los paganos el "tesoro de las artes liberales" junto con algunas normas morales y formas institucionales políticas y sociales necesarias a la convivencia civil.

Manlio Severino Boecio (*ca.* 480-525?), a través de sus traducciones y comentarios a Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), transmite a los autores de las enciclopedias un léxico riguroso junto con la formulación precisa de problemas que se volverán "clásicos". Dos siglos después, Isidoro, obispo de Sevilla (560-636), en los 20 libros de las *Etymologiae sive origines* tiene la intención de "salvar el saber antiguo", que ya está en peligro, y volverlo operante en la instrucción de los prelados y funcionarios del reino visigodo: las enciclopedias de los siglos sucesivos se remontan ampliamente a su tratado de las artes liberales, del derecho, de la medicina, de la historia de las lenguas, de la sociedad y de la familia, de la geografía, de las ciencias naturales y de las técnicas. El estudio de la etimología de las palabras (que contiene, con algunas inexactitudes, un buen porcentaje de análisis correctos) tiene en Isidoro un valor normativo y un estatus ontológico que trata de alcanzar, más allá de las palabras, la realidad de las cosas. Las *Etymologiae* experimentaron en el Medievo latino una difusión vastísima, contribuyendo a la reconstrucción de lo escible de la antigüedad en función política y cristiana.

Boecio e Isidoro

Las enciclopedias del renacimiento del siglo XII al siglo XIII

En el siglo XII, la edad de las escuelas catedralicias, el renacimiento de la sociedad y de la cultura marca un viraje también en la historia de las enciclopedias, que se valen de nuevos textos que provienen de los autores griegos y

árabes que vuelven a circular en el Occidente latino proponiendo nuevas prospectivas de valoración.

En el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), la filosofía, definida como la "disciplina que trata de establecer las razones de las cosas humanas y divinas", comprende cinco partes: la teología, la matemática, la práctica o moral, la lógica y la mecánica. Novedades principales son, por un lado, la colocación de la teología que, aunque estudia el objeto más alto (lo *intellectibile,* realidad pura separada de la materia y accesible sólo a la mente), es incluida dentro de la filosofía y coordinada con las otras ciencias y, por otro, la valoración positiva de las artes mecánicas. Las siete artes o ciencias "serviles", o "adulterinas" o "mecánicas" (trabajo de la lana, arquitectura de edificios y navíos, ciencia de la navegación, agricultura, técnicas de la caza, medicina y técnica del teatro), estaban, efectivamente, excluidas de la filosofía o saber verdadero, sea en la prospectiva platónica, donde se presentaban como copias artificiales de las cosas —a su vez copias naturales de las realidad ideales—, sea en el pensamiento cristiano, que las juzgaba simples "remedios" a las consecuencias del pecado original. Por otra parte, mientras las siete artes "iliberales" eran en la sociedad antigua y la de la Alta Edad Media actividades marginales practicadas sólo por seres humanos no-libres, el mundo nuevo que se abre en el siglo XII con la subdivisión del trabajo dentro de las ciudades pone en el candelero nuevos oficios y el progreso de las técnicas necesarias a las nuevas formas de vida social.

La Escuela de San Víctor

Comenzando por el final del siglo XII, las así llamadas "pequeñas enciclopedias", al contrario de las obras nacidas en las escuelas (por ejemplo en Chartres y en San Víctor), son libros "manuales", destinados a un público más vasto y no especializado (grandes mercaderes, médicos, juristas, diplomáticos) y a la nueva clase ciudadana que quiere estar informada sobre argumentos científicos y morales con textos de consulta ágil y rápida. Prueba de ello son la ausencia de amplias digresiones filosóficas y teológicas y, por el contrario, la presencia más extensa de temas que se refieren a la vida social y familiar, a la política y la economía, también la doméstica. Un ejemplo de este nuevo género de manual enciclopédico es el *De rerum proprietatibus* de Bartolomé Anglico (*ca.* 1190-*ca.* 1250), que recoge y toca una pluralidad de fuentes, sea tradicionales, sea nuevas, como la *Física* de Aristóteles, pero sin profundizar ni discutir realmente los temas. Las secciones relativas a la vida familiar y a la medicina tuvieron vida autónoma a lo largo de los siglos y aún en el Seiscientos se les imprimía y citaba.

Un nuevo género para un público más vasto

Al siglo XIII pertenecen dos grandes y complejas enciclopedias que tuvieron una gran fortuna, fueron reimpresas durante muchos siglos, a saber, la de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), preceptor de los hijos del rey de Francia Luis IX (1214-1270, rey desde 1226), y los tratados de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280), famoso maestro universitario y gran conocedor de Aristóteles.

El *Speculum naturale* [Espejo de la naturaleza] de Vicente de Beauvais, junto con el *Speculum doctrinale* [Espejo de la doctrina] y el *Speculum historiale* [Espejo de la historia] reflejan la cultura universitaria contemporánea (con citas de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Avicena y Averroes) y dan testimonio del interés prevalente que tenía el autor en la cultura árabe. En el *Speculum doctrinale* resalta la novedad de la epistemología de Vicente: la lógica pierde el primado de "ciencia de las ciencias" (así la definía Agustín) y regresa a las *litterae* junto a la gramática y la retórica; la ética se divide en política, economía y moral; las artes mecánicas son descritas por el autor de una manera tan viva, que las páginas dedicadas al tema siguen siendo un verdadero documento para la historia de la técnica medieval.

La exposición de las ciencias hecha por Alberto Magno en varios tratados *(De vegetalibus et plantis, De mineralibus, De meteoris),* supera sin más la definición de enciclopedia y atestigua la estatura de *auctor* que tiene el maestro que trataba de comentar y "explicar a los latinos todo el pensamiento de Aristóteles" y no a exponer una lista de nociones sacadas de diversos autores. En las ciencias naturales, Alberto corrige con la experiencia y el conocimiento en vivo algunas descripciones aristotélicas. El contexto general de los tratados es la prospectiva mágico-astronómica que justamente a través de los escritos de Alberto se difunde en la cultura de la época (véase Dante Alighieri, *Divina comedia,* canto III del *Paraíso*). Se trata de una prospectiva que se deriva de la teoría aristotélica en la que astrología y metafísica están soldadas por la afirmación de la dependencia del mundo sublunar del movimiento de los cielos. También para Alberto Magno, "Todas las cosas naturales o producidas por el arte son movidas en primera instancia por la virtud celeste".

Alberto Magno, astronomía y mística

Crisis de la enciclopedia y proyectos enciclopédicos del siglo XIII

La ampliación de los horizontes culturales, el aumento de las disciplinas estudiadas y de los textos de referencia, junto con los nuevos intereses de los lectores, son los aspectos que afloran en las obras de Vicente de Beauvais y Alberto Magno.

Son estos mismos elementos los que imprimen al género enciclopédico un viraje, evidente en la obra de Roger Bacon (1214/1220-1292) y de Raimundo Lulio (1235-1316): de la enciclopedia entendida como colección de los escible de la época se pasa a la enciclopedia como proyecto que plantea, a través de una nueva organización del saber, una reforma de la sociedad política y religiosa.

En fragmentos del "discurso preliminar" a una enciclopedia jamás realizada (el *Opus maius* [Obra mayor], el *Opus minus* [Obra menor] y el *Opus*

tertium [Obra tercera]), Bacon, sensible como muchos franciscanos a las ideas milenaristas, lanza el proyecto de una profunda renovación de la ciencia y del orden político-religioso. El inicio es una obra de demolición de la cultura del tiempo, que según Bacon se ha vuelto sierva de una *auctoritas* ya desde hace tiempo estéril y lejana de la investigación activa, mientras que en la "parte constructiva" se individualizan las disciplinas indispensables para la "recuperación de la verdad": el conocimiento de las lenguas —latín, griego, árabe y hebreo—, la matemática siguiendo el ejemplo del maestro Roberto de Lincoln el Grossatesta (1175-1253) y la *scientia experientalis* que se funda en la observación de los hechos. El modelo de saber que resulta de ello, nuevo por su método y sus resultados, es para Bacon la base indispensable de la reforma de la *Christianitas*.

La reforma de Bacon

El arte "combinatorio", símbolo de la unidad del saber y de la legibilidad del mundo, marca con fuerza la vastísima obra (más de 250 títulos en latín y catalán) de Raimundo Lulio. Es central la idea de una *clavis universalis* [clave universal] junto con lógica y metafísica: "La descomposición de los conceptos complejos en nociones simples, el uso de letras y símbolos para indicar las nociones simples [...] la idea de un lenguaje artificial y perfecto [...] han hecho que *ars combinatoria* de Lulio se haya acercado a la lógica formal" (Paolo Rossi, *Clavis Universalis,* 1960).

Lulio y el arte "combinatorio"

Lulio, igual que Bacon, no redacta un inventario de nociones y *auctoritates,* sino expone una idea del saber que cree está en condiciones de promover un cambio profundo en la sociedad. Es éste un aspecto que preanuncia el futuro itinerario de la enciclopedia, de sistema cerrado de saber a "proyecto para cambiar el modo común y corriente de pensar", como siglos después lo escribirán los enciclopedistas franceses.

Véase también
Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343; "Alberto Magno y la Escuela de Colonia", p. 367; "Raimundo Lulio", p. 427.
Ciencia y tecnología "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.

LA FILOSOFÍA EN EL ISLAM MEDIEVAL: TEMAS Y PROTAGONISTAS

CECILIA MARTINI BONADEO

Hablar de tradición filosófica en lengua árabe y en ambiente musulmán significa considerar el encuentro fructífero y quizás el choque de la filosofía de tradición griega con la civilización islámica y enfocar el proceso

de traducción, asimilación y transformación definitiva del pensamiento filosófico de tradición griega en lengua árabe.

La filosofía árabe del islam medieval, que de ahora en adelante llamaré por su nombre, *falsafa,* se produce del siglo VIII al XIII en un escenario que se expande geográficamente de España al África septentrional, hasta el curso del río Indo. En tal escenario la religión islámica ha cohesionado poblaciones diversas, portadoras de culturas diversas, el árabe del Corán se ha vuelto la *koiné* y los grandes centros urbanos, como Bagdad, Damasco, Bujará, ven florecer una intensa vida cultural dominada por las exigencias del monoteísmo islámico, pero abierta a las aportaciones científicas producidas por otras comunidades religiosas presentes (las cristianas jacobitas y nestorianas o la hebrea).

Un estudio avisado de la *falsafa* debe proceder necesariamente de modo ambidiestro: en primer lugar, el estudio de las traducciones árabes de las obras filosóficas griegas y de los comentarios árabes dedicados a ellas debe restituirnos la idea de continuidad de la tradición filosófica platónica y aristotélica desde la Grecia clásica hasta el Medievo latino a través del momento árabe-musulmán —véase el ensayo dedicado en este volumen a la doble vía de las traducciones—; en segundo lugar, el estudio de las obras originales de los *falāsifa,* producidas por la introducción de la filosofía griega en la cultura islámica, debe guiarnos a individuar los caracteres peculiares de la *falsafa:* en particular, el constante intento de conciliar el pensamiento griego pagano con la teología islámica rigurosamente monoteísta y la lectura concordante de pensadores como Platón y Aristóteles, resultado de este intento de conciliación.

LA FORMACIÓN DE LA *FALSAFA* Y AL-KINDI

En Bagdad, en los dos primeros siglos del califato abasí, entre el año 800 y el 1000, se llevan a cabo numerosas traducciones de textos filosóficos del griego y el siríaco al árabe. La traducción de textos filosóficos griegos no es sólo el resultado de la conquista musulmana de las provincias intelectualmente más avanzadas del Imperio romano de Oriente y del Imperio persa —Antioquia, Édessa, Nísibis, Harrán, Qinnasrin, Resaina, Jundishapur—, sino también de la situación político-religiosa del mundo musulmán entre los siglos VIII y IX. El califato abasí, en efecto, se adhiere a la teología de la escuela mutazilita, el califa Mamun (786-833) la proclama doctrina de Estado en 827. La teología mutazilita representa el primer intento audaz de discutir racionalmente las cuestiones religiosas inherentes al islam y por esta razón provoca el escándalo de los musulmanes ortodoxos

Un islam "heterodoxo"

y conservadores, ligados a la letra del Corán de la Sunna. Con el surgimiento de una verdadera y propia corriente de seguidores de la *falsafa,* los *falāsifa* consideran la filosofía griega como el dechado de la verdad universal, una suerte de sagrada escritura secularizada, y sobre todo es esto lo que los vuelve deseosos de apoderarse de los textos griegos, haciendo un esfuerzo sin precedentes (Dimitri Gutas, *Pensiero greco e cultura araba* [Pensamiento griego y cultura árabe], 2002).

Las traducciones

En primer lugar se distinguen algunas figuras de intelectuales que en su decisivo estudio *Proclus Arabus* (1973) Gerhard Endress ha agrupado por el estilo de traducción literal, el área geográfica, Bagdad, y su concordancia con la filosofía de Al-Kindi (?-*ca.* 873). A este primer círculo de traductores se debe la versión en lengua árabe de una vasta gama de tratados: la *Metafísica* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), el *De caelo* [Del cielo], *Meteorologica,* y algunos tratados zoológicos aristotélicos, algunas cuestiones de Alejandro de Afrodisias (siglos II al III), la segunda parte de su *De Providentia,* la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco (siglo I), un compendio neoplatónico del *De anima,* una selección de proposiciones extraídas de los *Elementos de teología* de Proclo (412-485), reelaborada en el *Libro de Aristóteles sobre la exposición del Bien puro,* el *Liber de causis [Libro de las causas]* latino. Además se traducen también las últimas tres *Enneadas* de Plotino (203/204-270), destinadas a convertirse en la así llamada *Teología de Aristóteles.* A partir de estas obras los lectores árabes se forman una primera imagen de la filosofía de los griegos, poderosa y penetrante, destinada a viajar y llegar muy lejos: de Bagdad a Toledo y de Toledo a París.

El motor inmóvil para Al-Kindi

En este primer grupo de trabajo no sólo se elabora una terminología coherente para la *falsafa,* sino se concibe el primer proyecto metafísico original como bien se puede ver por la obra principal de Al-Kindi, la *Filosofía prima (al-Falsafa al-Ūlā).* En ella Al-Kindi propone una ontología compatible con la fe de cuantos se adhieren al *tawhīd* de la religión coránica, o sea de cuantos, como él, creen en un Dios que es causa primera e intelecto primero y que ha querido crear de la nada el universo físico en el tiempo. La *Pseudoteología de Aristóteles* corona las doctrinas de *Metafísica lambda.* En efecto, con Al-Kindi la filosofía entendida a la manera aristotélica como búsqueda de las causas es corregida en sentido platónico por lo que se refiere al análisis de su causa primera, el motor inmóvil. Para estar en armonía con el dios del Corán, el motor inmóvil ciertamente no puede estarse inmóvil como conocimiento de sí mismo, extraño al mundo del devenir, principio de un universo que en realidad existe eternamente, sino debe ser creador al modo del demiurgo del *Timeo* de Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.), pensar en todo ente particular, desempeñar una acción benéfica y ejercer sobre su creación una acción providente. Al-Kindi sustituye a la concepción aristotélica de un primer motor que es intelecto puro el modelo cósmico de procesión y de participación de todos los seres en el

Uno que le proviene de la tradición neoplatónica. En esta lectura la paternidad de los elementos principales del neoplatonismo islámico se atribuye a Aristóteles: la trascendencia del primer principio, la emanación o procesión de él de todas las cosas, el papel de la razón, instrumento de Dios, en la creación, y la concepción del alma como horizonte entre el mundo sensible e inteligible.

También por cuanto se refiere a la investigación sobre el ser humano, Al-Kindi propone una lectura concordante de la tradición platónica y la peripatética. Él introduce en la *falsafa,* por vías que la historia de los textos todavía está esclareciendo, la doctrina alejandrina de las "especies" del intelecto. En su *Epístola sobre el intelecto (Risāla fī 'l-'aql),* traducida al latín, sostiene que según Aristóteles hay cuatro grados de intelecto: el intelecto potencial, el intelecto *in habitu,* el intelecto en acto y el intelecto separado. El conocimiento del ser humano, según Al-Kindi, procede de la percepción sensible a la imagen de las cosas que se producen en el alma; el intelecto humano, sin embargo, puede conocer también las formas inmateriales, inaccesibles a los sentidos, puesto que comparte la naturaleza inteligible. El intelecto humano, mientras conoce las formas inteligibles, se convierte en una sola cosa con ellas y haciéndolo así se pone en acto. Pero por lo que se refiere a toda realidad que pasa de la potencia al acto es necesario un principio que ya esté en acto: el intelecto siempre en acto, o agente, y separado funde en sí la doctrina del motor inmóvil como pensamiento del pensamiento *(noesis noeseos),* el postulado aristotélico del *De anima* según el cual, cuando la cosa conocida esté privada de materia, existe identidad entre principio cognoscente, cosa conocida y acto de conocer, y las características del *nous* plotiniano, causa de los inteligibles y de los intelectos segundos.

El intelecto humano

Al-Farabi y la relectura política de la doctrina del intelecto

En el siglo sucesivo a la elaboración de la filosofía de Al-Kindi, el filósofo Abú Nasr Al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950) regresa a la doctrina alejandrista del intelecto —disponible ahora gracias a la traducción árabe del tratado *Sobre el intelecto* de Alejandro de Afrodisias— con un nuevo interés y nos consigna una doctrina del intelecto cuyo legado está tanto en sus correligionarios Avicena y Averroes como en Maimónides, Domingo Gundisalvo, Roger Bacon, Buenaventura, Alberto Magno y Tomás.

En la Bagdad de su tiempo, en plena decadencia del califato abasí, se ha constituido un círculo de filósofos y traductores, cristianos y musulmanes, que se dedican al estudios de la filosofía de tradición griega. Al-Farabi es uno de los maestros del círculo. En su reflexión, la filosofía aristotélica es colocada en un nuevo sistema de las ciencias capaz de integrar entre

El círculo de Bagdad

ellas la herencia científico-filosófica griega y las ciencias autóctonas de la civilización islámica. Al-Farabi, además, quiere redefinir el papel mismo del filósofo en la sociedad arábigo-islámica a través de la recuperación de la filosofía política platónica, armonizada con las ciencias tradicionales destinadas a regular las acciones de la comunidad religiosa y política.

La ciencia de la política es para Al-Farabi la de los antiguos y en particular la de la *República* y de las *Leyes* de Platón. El objetivo de la ciencia política es el gobierno virtuoso, o sea el arte de quien gobierna, establece reglas y conserva virtuosa a la ciudad: su fin, en efecto, es la verdadera felicidad que se consigue gracias a acciones buenas, nobles y virtuosas. Se trata, pues, de comprender qué es necesario entender por plena felicidad del ser humano. En el *Acceso a la felicidad (Tahsil al-Sa ʻāda),* Al-Farabi afirma que Platón y Aristóteles estaban de acuerdo en considerar que lo que conduce a la perfección del ser humano, y por lo tanto a su felicidad, es la verdadera filosofía. Ésta consiste en un cierto tipo de conocimiento —el conocimiento de la esencia y de las causas de cada uno de los entes— y en un cierto estilo de vida, descrito como la vida virtuosa. En esta prospectiva el filósofo es el hombre perfecto y feliz por excelencia, dado que él es aquel que posee este tipo de conocimiento y lleva este tipo de vida. El gobierno virtuoso es, pues, aquel cuyo principio inspirador es la realización de la plena felicidad del ser humano en cuanto ser humano, la cual consiste en la perfección de aquella facultad del alma humana que es específica del ser humano, o sea su razón. El ser humano debe ser llevado a disciplinar sus propios deseos y a desarrollar su propia actividad específica, que es la de conocer las realidades naturales y divinas. Tal disciplina y tal saber, sin embargo, no los pueden conseguir plenamente sino poquísimos individuos, dotados por naturaleza, que vivan en condiciones políticas favorables.

El mejor gobierno

En el *Acceso a la felicidad* el ser humano tan perfecto, al que no manda ningún otro, es llamado "filósofo", "gobernador supremo", "príncipe", "legislador" e *imam.* Abstrayendo las formas de las cosas sensibles, su intelecto en potencia se ha puesto progresivamente en acto con respecto a toda forma inteligible. Convertido ahora en intelecto adquirido, o sea, en intelecto en acto con respecto a todos los inteligibles, él mismo es por esencia los inteligibles en acto y se ha asimilado al intelecto agente en el máximo grado posible.

En el proceso de abstracción el intelecto humano evoluciona hasta convertirse en "la cosa más cercana al intelecto agente" (Al-Farabi, *Epístola sobre el intelecto,* 1974). Las formas presentes en las cosas sensibles preexisten en el intelecto agente, privadas de materia, puesto que el intelecto agente es "aquello que las introduce como formas en las materias y luego trata de acercarlas poco a poco a la separación hasta que se realiza el intelecto adquirido" *(ibid.).* El fin mismo de la creación de las cosas sensibles es así el de poner en el ser los objetos de los que toma su inicio la actividad cognitiva

El intelecto agente

del ser humano. Sólo gracias a ella el ser humano, en su verdadera sustancia, que es precisamente el intelecto, alcanza su propio objetivo, su propia felicidad y perfección.

Su intelecto no sólo llega a estar lleno de formas, autocognoscente, sino contempla las sustancias superiores, del todo separado de la materia. Además de los inteligibles existentes en potencia en las cosas sensibles y aquellos existentes en acto en el intelecto también están efectivamente aquellos inteligibles separados por naturaleza de la materia y subsistentes por sí, o sea, las inteligencias. Para conocer estas inteligencias es necesario adquirirlas sin que intervenga ningún cambio en ellas gracias a una intuición intelectual directa de la que sólo es capaz el intelecto adquirido. Estas inteligencias están ordenadas jerárquicamente a partir del Primer Principio hasta llegar al intelecto agente, que es la última entre ellas, pero que goza de la visión eterna de todas las inteligencias que sean de un orden superior al suyo.

Una vez más nos encontramos frente a una lectura concordante de la tradición griega que funde la doctrina aristotélica ya mencionada, según la cual el intelecto divino se piensa a sí mismo, y la doctrina según la cual en las realidades inmateriales no hay distinción entre los objetos conocidos y la facultad que los conoce. Pero la visión farabiana del intelecto sería inexplicable sin el tema de la *Pseudoteología de Aristóteles,* en realidad tema plotiniano, de la identidad de naturaleza entre el intelecto y los inteligibles y el tema procliano transmitido por el *Liber de causis* de la *reditio completa* [vuelta completa a sí mismas] de las realidades incorpóreas.

AVICENA: LA MADUREZ DE LA *FALSAFA* Y LAS CRÍTICAS DE LOS TEÓLOGOS

Con Ibn Sina, cuyo nombre para los latinos será Avicena (980-1037), la *falsafa* alcanza su madurez en el Oriente musulmán tanto en la especulación metafísica como en el ámbito noético. En la sección dedicada a la *Ciencia de las cosas divinas* del *Libro de la curación,* Avicena distingue entre la esencia y la existencia, la cosa y el existente, en todas las cosas que existen.

La distinción entre esencia y existencia

En efecto, en un plano lógico cosa y existente son dos conceptos distintos: a una cierta cosa se atribuye una cierta esencia o una cierta quididad, a un existente, por el contrario, una existencia en acto y objetiva. Prueba de ello es que si construimos una proposición en la cual la esencia es el sujeto y la existencia el predicado, la proposición resultante no es tautológica.

Avicena aplica esta distinción a diversos ámbitos de investigación y en primer lugar a la distinción ontológica entre Dios y sus criaturas. Mientras que todo aquello que llega al ser es contingente o, mejor, es sólo posible y se

vuelve extrínsecamente necesario en virtud de la causa que lo pone en el ser, el primer principio, que es Dios, que en cuanto Causa primera pone en el ser a todas las cosas, es intrínsecamente necesario. O sea la necesidad no se predica de la Causa primera, sino es la Causa primera misma en su propia esencia. Dios es aquel *necesse esse,* el Existente necesario, en el cual existencia y esencia se identifican hasta coincidir. También la doctrina de los universales depende en Avicena de la distinción entre esencia y existencia: para Avicena, el universal no es sino un atributo de la esencia, dotado de una modalidad de existencia propia que es la existencia en el intelecto. Finalmente, la misma doctrina de las cuatro causas aristotélicas, y en particular la difícil relación entre causa eficiente y causa final en relación al primer principio, es reinterpretada por Avicena a la luz de la distinción entre esencia y existencia: no obstante que la causa final sea la última en producirse en la existencia, detenta un primado en la esencia.

A la elaboración de esta doctrina capital en la economía del pensamiento de Avicena confluyen una vez más diversas fuentes de tradición griega y desde hace tiempo también árabe: la doctrina metafísica aristotélica de la universalidad de la esencia con respecto a la particularidad de la existencia y la identificación de la causa primera con el grado puro del ser del neoplatonismo árabe, con sus temas corolarios, como los de la imposibilidad de predicar el primer principio, de la súper perfección y de la causalidad por emanación. Para Avicena, el *necesse esse* es en efecto el grado supremo del ser que por sobreabundancia de sí mismo efunde el bien, o sea, el ser a todas las cosas que son. Sin embargo, la multiplicidad no se deriva directamente de él, sino de su primer efecto contingente, el intelecto primero, separado e inmaterial, que tiene en sí la multiplicidad en cuanto tiene en sí un contenido inteligible. Sin embargo, puesto que en este intelecto inmaterial el principio cognoscente y el objeto conocido coinciden, la multiplicidad es la más unitaria posible. Este intelecto es el medio entre Dios y el mundo en cuanto causa que mueve los cielos como objeto de deseo.

El necesse esse

De este intelecto derivan todas las inteligencias hasta la décima inteligencia celeste, el intelecto agente, que como *dator formarum* [dador de formas] es causa de la intelección propia del ser humano. Avicena propone un análisis articulado del proceso por el cual el intelecto humano se pone en acto. Primero, el intelecto material, *tabula rasa,* se vuelve intelecto *in habitu* en posesión de los inteligibles primeros —o sea los axiomas lógico-matemáticos y los conceptos, tales como existente, cosa, necesario y uno—, de los cuales se mueve para adquirir los inteligibles segundos. Una vez adquiridos estos inteligibles segundos, el intelecto se vuelve intelecto en acto: posee los inteligibles, pero no los piensa en acto. Sólo si el intelecto humano, en conexión con el intelecto agente, piensa en acto los inteligibles, entonces alcanza su máximo grado de perfección como intelecto adquirido. La doctrina de Avicena sobre el intelecto se inserta a pleno título en la tradición de

La doctrina del intelecto

la exégesis al *De anima* aristotélico, que de Alejandro de Afrodisias sigue su curso hasta Al-Farabi, a través de Juan Filopono y Al-Kindi.

ALGAZAEL Y LA VOZ DE LOS TRADICIONALISTAS

Al lado de la actitud de apertura de los *falāsifa* en relación a un saber cuyo origen extranjero respecto de las ciencias coránicas se conocía bien, también hubo quien, como Algazael (1058-1111), rechazó la filosofía de tradición griega y la *falsafa* que de ella había tomado su inspiración puesto que las percibió a ambas como un saber contrario y alternativo a la "revelación".

Algazael, considerado por la tradición arábigo-islámica como el principal adversario de la *falsafa,* individua en el curso de su vida cuatro posibles categorías de personas que están en grado de tocar la verdad: los teólogos del *kalām* sunita, cuyas verdades no son ciertas por sí sino deben ser convalidadas por la autoridad de la Escritura o gracias al consenso de la comunidad de los fieles; los batinitas del islam ismaelita, quienes sin embargo no están en grado de definir los requisitos del *imam* perfecto y producen una interpretación alegórica imperfecta de la Escritura; los místicos cuya adhesión entusiasta a Dios admira y a quienes se acercará una vez desilusionado de la filosofía; los filósofos.

En un primer momento, en efecto, se dedica lleno de confianza al estudio de la *falsafa,* pero ésta aún no está en grado de proporcionar conocimientos verdaderos en torno a la divinidad y a la fe; es más, los *falāsifa* conceden demasiado al pensamiento antiguo, puesto que éste destruye en realidad los fundamentos del credo revelado. Los *falāsifa* se dividen en tres categorías: los "materialistas" que niegan la idea de Dios y de la creación; los "naturalistas" o deístas que admiten la existencia de un creador lleno de sabiduría, pero niegan la inmortalidad del alma; los "teístas", los únicos con quienes tiene sentido confrontarse.

En la *Incoherencia de los filósofos (Tahāfut al-falāsifa)* toma en consideración a Al-Farabi, Avicena y a la fuente privilegiada de ambos, el Aristóteles neoplatonizado producido por Al-Kindi en los orígenes de la *falsafa.* Algazael individúa algunas tesis de metafísica y de física contenidas en las obras de ambos, contra las cuales es necesario discutir y poner en guardia al creyente. Estos filósofos, en efecto, han sostenido la eternidad del mundo negando su creación como también el día del juicio; la limitación del conocimiento de Dios a los universales, negando el hecho de que Dios puede desplegar una acción providente con respecto a las realidades individuales; además, han negado la resurrección de los cuerpos, han producido doctrinas heréticas acerca de Dios y sus atributos, han hablado de la necesidad de las causas segundas como si la voluntad de Dios no bastase, han hecho del alma una realidad compuesta y no simple.

Críticas a los filósofos

AVERROES: EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Ibn Rushd (1126-1198), el Averroes de los latinos, responde a las críticas de Algazael en su obra *Incoherencia de la incoherencia (Tahāfut al-tahāfut),* única obra personal traducida al latín con el título *Destructio destructionis* [Destrucción de la destrucción]. El tratado de Algazael había desencadenado en el Oriente musulmán una fuerte reacción antifilosófica que Averroes teme que también pueda producirse en al-Andalus, la España musulmana. Para Averroes, desde el momento en que "lo Verdadero no puede contrastar con lo Verdadero" (Averroes, *El tratado decisivo,* 1994), el razonamiento demostrativo propio de la *falsafa* no puede conducir a conclusiones diversas de las reveladas por el Corán. El eventual contraste entre la letra de la palabra coránica y una conclusión filosófica es sólo aparente; es más, tal contraste aparente es indicio del hecho de que corresponde al *faylasuf* elaborar sobre ese pasaje una interpretación alegórica. Atribuir a Averroes una doctrina de la doble verdad, formulada por Tomás y en cierto modo canonizada por la condena parisina de 1277, yerra el blanco; para Averroes la verdad filosófica no es una alternativa a la verdad de la religión, sino se sirve de un lenguaje más refinado y de un razonamiento más elevado para vehicular la misma verdad a los sabios.

Corán y filosofía

Si en el Occidente latino los escritos originales de Averroes, con excepción de la *Incoherencia de la incoherencia,* no son traducidos, son numerosísimas las versiones latinas de los comentarios averroístas a las obras de Aristóteles. Averroes parece estar consciente, al menos en parte, del hecho de que, en el ámbito de las reflexiones filosóficas que poco a poco han ido surgiendo en el mundo islámico, Aristóteles no es más que una máscara detrás de la cual se ha escondido toda una serie de doctrinas griegas, no sólo aristotélicas sino también platónicas, entendiendo bajo este término no sólo el pensamiento de Platón sino la entera tradición medio-platónica y neoplatónica. Tal *prosopon* había garantizado en el islam la unidad de las ciencias racionales bajo la égida de la filosofía, pero el estudio minucioso del texto aristotélico mostraba cuan distante estaba éste del Aristóteles histórico.

También por esta razón Averroes vuelve a proponer el comentario por proposiciones. En todo comentario el texto aristotélico en su traducción árabe se divide en proposiciones de tamaño variable, dotadas cada una de ellas de una paráfrasis-comentario. Las proposiciones son introducidas con la fórmula "Aristóteles dijo", y en el comentario que las acompaña se exponen ordenadamente una después de otra las frases del texto y se enfrentan, en breves *excursus,* según un método claramente didáctico, los problemas textuales y doctrinales que se presenten. El comentario por proposiciones a textos aristotélicos como el *De anima* o la *Metafísica* se convierte inevitablemente en el lugar en el cual Averroes elabora sus propias doctrinas originales destinadas

Ipse dixit

a ser discutidas una y otra vez por la escolástica latina, como por ejemplo la doctrina del intelecto material único y separado por lo que atañe a todos los seres humanos.

Si para los pensadores de la *falsafa* que han precedido a Averroes el intelecto agente es la última de las sustancias intelectuales separadas, mientras que cada ser humano singular tiene su propio intelecto material que llega a la perfección gracias a la iluminación que proviene del intelecto agente, entonces según el Averroes del *Comentario magno* al *De anima* el intelecto material no pertenece al ser humano singular. El intelecto material es la perfección universal del ser humano, o sea de todos los seres humanos juntos. Es eterno, como lo es la humanidad en cuanto especie. Cada ser humano singular, cuando piensa, pone en acto el intelecto que es propio de la especie humana entera: en efecto, las formas que el individuo singular abstrae de la materia, o "formas imaginadas", son principios que ponen en acto la potencialidad de conocer propia del intelecto material; la puesta en acto de esta potencialidad depende también del intelecto agente, como la visión depende sea de los objetos visibles, que de la luz.

La teoría de la unidad del intelecto material tiene como consecuencia la imposibilidad de la supervivencia individual después de la muerte. En efecto, al individuo singular pertenecen en sentido propio sólo las formas imaginadas individuales, las cuales no escapan a la corrupción del cuerpo: la inmortalidad es sólo del intelecto universal, y es impersonal.

Las tesis de Averroes se difunden gracias a la traducción latina de su *Comentario magno* al *De anima:* en una carta de 1270, dirigida a Alberto Magno, el dominico Egidio de Lessines menciona en primer lugar, de las 15 tesis sostenidas por los maestros de la facultad de las artes de la Universidad de París —entre los cuales se encuentran Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia—, aquella según la cual "el intelecto de todos los seres humanos es numéricamente uno e idéntico"; luego se encuentra, como tesis séptima, aquella según la cual "el alma que es forma del ser humano singular muere junto con él". Contra la tesis de la unicidad del intelecto humano y de la inmortalidad impersonal se pronuncia en ese mismo año el arzobispo de París Esteban Tempier (?-1279), y lo volverá a hacer en 1277 de una manera aún más decidida; en 1271, Tomás de Aquino escribe el *De Unitate intellectus contra averroistas* [De la unidad del intelecto contra los averroístas] para denunciar aquello que considera una gravísima tergiversación de la doctrina de Aristóteles.

Véase también

Filosofía "Tomás de Aquino", p. 372; "Raimundo Lulio", p. 427.
Ciencia y tecnología "La influencia islámica en las matemáticas europeas", p. 515; "El apogeo de la ciencias matemáticas islámicas", p. 521.

LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS HEBREAS EN EL MEDIEVO

Claudia Menziani
y Riccardo Fedriga

Con el siglo x el mundo judío intensifica de un modo significativo su relación con la tradición filosófica clásica, sobre todo con el peripatetismo árabe. Entre los siglos x y xii se desarrolla un neoplatonismo hebreo. En el siglo xii emerge la figura de Maimónides, un pensador cardinal en la historia del pensamiento judío; mientras que es sobre todo en España, Renania y parte de la Italia septentrional donde se desarrolla la corriente mística de la cábala. También en Provenza e Italia el pensamiento hebreo vive un periodo de florecimiento, sobre todo entre los siglos xiii y xv, con fecundos contactos con la filosofía cristiana y la escolástica latina.

La tradición judía y el Talmud

Si el primer encuentro del mundo judío con la filosofía griega adviene ya con Filón de Alejandría (20 a.C.-*ca.* 50 d.C.), durante la época talmúdica, o sea del siglo ii al v, el judaísmo clásico toma su distancia del mundo griego y del pensamiento filosófico, y prosigue en la línea de una tradición inicialmente poco inclinada a abrirse a otros esquemas conceptuales.

La tradición judía se basa en un sistema de normas, un corpus jurídico que comprende las sentencias rabínicas, cuya función es servir de complemento al texto bíblico, que inicialmente es transmitido oralmente y luego es codificado en el talmud: esta parte normativa de la tradición es llamada *halajá*. La *hagadá* ("relato") es, por el contrario, una parte no normativa, que se basa en relatos incluso prodigiosos o dichos sapienciales. El talmud se compone de la mishná, o sea la repetición de la ley (torá), y de la guemará, el comentario escrito a la mishná. Existen dos comentarios de los que derivan dos talmudes, el Talmud de Babilonia y el palestino, llamado Talmud de Jerusalén. De hecho, el judaísmo nace como una religión basada toda en la vida práctica del ser humano, una religión privada de dogmas y no fundada en una teología o en motivos especulativos, sino más bien un código de acción y de comportamiento; es una religión centrada en la *halajá,* y no tiene prevista ninguna investigación de los fundamentos teóricos.

Este es el motivo principal por el cual el talmud toma distancia de la filosofía griega, la cual es considerada como una sabiduría extranjera, que ha de contraponerse al estudio de la ley y de la tradición. En el 634 los musulmanes

de Arabia invaden los imperios bizantino y sasánida estableciendo un califato con sede primero en Damasco y luego en Bagdad; bajo este dominio las comunidades hebreas gozan de un clima de tolerancia. Las tres religiones del libro entran en contacto. En el mundo islámico se desarrolla el *kalam,* un método de discusión teológica fundado en la argumentación racional y demostrativa con funciones apologéticas respecto de la religión, "nacido, al parecer, por un lado de los disensos entre las sectas al interno del islam [...], por otro, de las discusiones entre musulmanes y seguidores de las otras religiones del imperio islámico" (Colette Sirat, *La filosofía ebraica medievale,* 1985). Paralelamente, también en el mundo judío se desarrolla una experiencia semejante, que los críticos definen como una suerte de *kalam* hebreo: una necesidad apologética respecto de la religión, sea frente a las muchas conversiones al islam, sea frente a las críticas al judaísmo clásico hechas por la secta de los caraítas. Surgida probablemente en torno a los siglos VIII y IX, el caraísmo reprocha al judaísmo clásico estar privado de espesor doctrinal y rechaza la tradición talmúdica para retornar a la sola torá escrita. En reacción a esta corriente surge la defensa del talmud por obra de los rabbanitas. Entre los exponentes del *kalam* hebreo destaca la figura de Saadia Gaón (882-942), pero recordemos también a David al-Mukkamas (siglo IX) y, entre los caraítas, a Abu Yusuf Yaqub al-Qirqisani (siglo X) y a Yefet ben Eli (siglo X).

El método del kalam

Saadia Gaón

Saadia ben Yosef nace en Fayyum, Egipto, desde donde se desplaza sucesivamente a Palestina, Siria e Irak; en general se le conoce con el nombre de Saadia Gaón, por su cargo en la academia de Sura (Mesopotamia). Gran astrónomo y jurista, es el mayor representante del *kalam* hebreo y de la defensa del judaísmo contra los caraítas, defensa que lleva adelante utilizando métodos demostrativos y racionales.

Entre sus obras de gran relieve está el *Libro de las creencias y de las convicciones* (en árabe *Kitab al-amanat wa-l-i' tiqadat*). Para Saadia la argumentación filosófica y científica y la revelación tienen un origen común. En su argumentación procede proponiendo una demostración racional para la solución de cada uno de los problemas, acompañándola con pasajes bíblicos para sostenerla. Algunas cuestiones importantes expuestas en el *Libro* son la creación del mundo, el tema de la revelación y de la profecía, los prodigios, la unidad divina.

Los temas

Por cuanto se refiere al problema de la creación del mundo, Saadia proporciona cuatro pruebas racionales para apoyar cuanto dice la Biblia sobre la creación *ex nihilo,* considerada como verdad, sea revelada o sea fundada en una demostración. En mérito a la revelación, Saadia Gaón plantea el problema de por qué es necesaria la existencia de los profetas no obstante que la razón

tenga los medios suficientes para llegar al conocimiento. El tema de la unidad divina se vincula con el modo en que se concilia con la presencia de los atributos divinos. En relación con los preceptos divinos, luego, el problema es por qué Dios ha dado los preceptos si el ser humano tiene la libertad de desobedecer, cosa que también le exige un esfuerzo para obedecer; los preceptos son de dos tipos, aquellos cuya importancia puede comprender por la razón —y a la que se llegaría de todos modos— y aquellos dados sólo por la revelación.

La exégesis bíblica de Saadia tiene la intención de aportar la lectura correcta de algunos elementos que, considerados en su sentido literal, estarían en contradicción con la razón o causarían de todas maneras una contradicción; así, por ejemplo, respecto del uso de atributos antropomórficos de Dios: términos como "ojo", "oreja", "mano" y otros no deben entenderse como una efectiva atribución a Dios de una naturaleza física (ello no es posible), sino un modo de hablar de lo divino (la mano, por ejemplo, representa la potencia divina). A propósito de esto es significativo el relato bíblico de la burra de Balaam (núm. 22, 2-35), en el cual se narra cómo el adivino Balaam no logra, contrariamente a lo que hace la burra que a propósito se aparta del camino negándose a proseguirlo, percibir que delante de él está el ángel que Dios le ha enviado para cerrarle el camino e impedirle así que maldiga al pueblo de Israel como lo quería el rey de Moab, Balaq. La furia de Balaam, que apalea encarnizadamente al pobre animal, culpable de no querer avanzar, provoca la reacción de la burra que protesta por los golpes recibidos pidiendo razón de ello a su jinete. Sólo entonces se le abren los ojos a Balaam y logra darse cuenta de la presencia del ángel. Más allá del significado literal que es posible captar en la lectura de este episodio bíblico, la enseñanza que se esconde detrás del significado alegórico de este relato es clara: la burra, paradójicamente, es más sabia que Balaam y, al reconocer la presencia del Señor, demuestra ese discernimiento profético que, paradójicamente, le falta a su dueño. Con su clarividencia impide que el profeta ciego cometa un error imperdonable induciéndolo no a maldecir, sino a bendecir al pueblo de Israel.

La burra de Balaam

El neoplatonismo hebreo

A consecuencia de la experiencia apologética del *kalam*, el pensamiento judío entra en contacto, alrededor del siglo x, con la filosofía, en un inicio sobre todo con los aspectos más típicos del neoplatonismo. ¿Cómo puede definirse la experiencia filosófica en el mundo judío medieval, o sea, la filosofía hebrea? Como respuesta a esta interrogante es significativa la interpretación proporcionada por Colette Sirat, para quien el esfuerzo de la filosofía hebrea medieval es el de "conciliar la filosofía (o un sistema de pensamiento racionalista) y el texto revelado".

Tal corriente racionalista encuentra más de un punto de acuerdo, sobre todo en el siglo X, con el peripatetismo de los comentadores árabes y la particular lectura del pensamiento aristotélico impregnada de elementos fuertemente neoplatónicos. El encuentro-confrontación entre las temáticas neoplatónicas y algunos elementos fundamentales de la tradición judía suscita, sin embargo, algunos problemas, uno de los cuales consiste en el desacuerdo acerca de la imagen del Dios bíblico, cuya voluntad creadora, presencia activa en el mundo y relación inmediata con el ser humano lo vuelve diverso del Uno neoplatónico que, impasible, produce el mundo a través de una emanación involuntaria.

Elementos inconciliables

Los estudiosos han individuado algunos textos como fuentes no explícitas del primer neoplatonismo hebreo, no citadas directamente en los textos, pero en los cuales los investigadores descubren una cierta concordancia. Según Mauro Zonta, estas concordancias se pueden identificar sobre todo en Al-Kindi (?-*ca.* 873), la *Teología de Aristóteles,* el *Liber de causis,* el *Libro de las cinco sustancias,* la *Enciclopedia de los hermanos de la pureza,* pero también textos que no provienen de la tradición de la *falsafa,* como son algunos tratados de medicina y física. Después del siglo XII se hace referencia también a nuevas fuentes, sobre todo a Avicena (980-1037) y a Al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950).

En este periodo los autores de mayor espesor son Isaac Israeli (855-*ca.* 955), Salomón ibn Gabirol o Avicebrón [como era conocido por los latinos] (*ca.* 1020-*ca.* 1058), Bahya ibn Paquda (siglo XI), Abraham ibn Ezra (*ca.* 1092-1164). Isaac Israeli, activo sobre todo en Egipto, es conocido por sus obras de medicina; es el primer pensador que recupera, integrándolas al pensamiento hebreo, fuentes filosóficas de la Antigüedad tardía. Si no privado de algunos elementos aristotélicos, su pensamiento está orientado particularmente a la recuperación de la tradición neoplatónica, al diálogo con la filosofía de Al-Kindi pero también a la *Teología de Aristóteles* y con la de Plotino. Sin embargo, Israeli no se casa con el concepto neoplatónico de *emanación no voluntaria* del mundo, sino sostiene, por el contrario, la tesis tradicional de la creación a partir de la nada. Su cosmología prevé un creador, Dios, en lugar del Uno plotiniano, una materia prima y una forma primaria de cuya unión proviene el intelecto, y un alma en la cual hay tres funciones, no muy bien separadas entre sí: la vegetativa, la racional y la animal. El alma humana es emanación del intelecto, el cual es pura luz y deriva de la conjunción de la materia prima con la forma primaria. Gracias a este lazo, el alma puede remontar el proceso de la emanación que la ha producido y llegar así al éxtasis.

Israeli y el neoplatonismo

Ibn Gabirol, por el contrario, es un poeta religioso y místico; entre sus obras recordamos ante todo la *Fons Vitae* (en hebreo *Meqor Hayyim*) [Fuente de la vida], escrito en árabe y traducido sucesivamente al hebreo, luego al latín por mano de Juan Hispano (?-*ca.* 1166) y Domingo Gundisalvo (siglo XII);

en la versión latina, la obra se presenta en forma de diálogo, mientras que en la árabe se remonta probablemente a una versión más breve. Es notable también la *Corona real,* un largo poema escrito en hebreo *(Keter Malkut).* El pensamiento de Ibn Gabirol ejerció una cierta influencia entre los pensadores cristianos; en él hay elementos aristotélicos pero también temas neoplatónicos, y se caracteriza por el papel asignado a la noción de voluntad.

Gabirol y la idea de la voluntad

En el ser hay tres cosas: la materia y la forma, la sustancia primera (Dios) y la voluntad, que es intermediaria entre las dos. Todo grado del ser, además de la sustancia prima, está compuesto de materia y forma; existe una materia universal común a todas las cosas y una forma universal. Así pues, de materia y de forma están compuestas también las tres sustancias simples, en relación entre ellas a través de un proceso de emanación: estas tres sustancias simples son el *intelecto,* el *alma* (emanada del intelecto y subdividida por funciones en alma racional, alma animal y alma vegetativa) y la *naturaleza* (emanada del alma); de la naturaleza proviene la sustancia corpórea. En el tratado acerca de lo que establece la individualidad de los seres, Ibn Gabirol parece proponer soluciones diversas, reconociendo alternativamente la causa de la individualidad en la materia (más o menos densa) o en la forma. Entre los latinos, el nombre de Ibn Gabirol recurre con frecuencia en el contexto de la discusión sobre el hilemorfismo, en cuyo defensor ejemplar se convierte; Tomás de Aquino (1221-1274) lo llama a juicio para criticar las tesis del hilemorfismo de las sustancias angélicas y las de la pluralidad de las formas (o sea la existencia de una multiplicidad de formas que concurren para establecer la individualidad en cada ser).

El fin último de la vida humana es la ciencia, entendida como conocimiento del mundo (de la materia y de la forma) y de la voluntad, mientras que Dios no puede ser conocido por el ser humano; a través del conocimiento, el ser humano está en condiciones de abandonar la prisión en la cual, platónicamente, el alma está recluida en el mundo corpóreo, y remontar, por lo tanto, a su propia fuente: Dios. En virtud de una correspondencia y de una conexión existente entre el alma humana y la estructura del universo, el alma se conoce a sí misma y, al mismo tiempo, llega a conocer el cosmos y todas las cosas.

Abraham ibn Ezra nace en España, de la que emigra a causa de las persecuciones de 1140 para proseguir su vida entre Italia y Provenza. Su obra más importante es *Havy ben Meqits* [El hijo viviente del despertar]. De particular interés es su concepción original de la exégesis bíblica. Además de insertar en ella elementos fuertemente neoplatónicos, Ibn Ezra sostiene que la lectura de la página sagrada no ha de entenderse en su sentido literal. Con respecto a la creación del mundo, por ejemplo, sostiene que no debe entenderse que haya advenido de la nada, sino más bien de una materia preexistente. Atribuye, además, un carácter emanatista al cosmos, que estaría

Ezra y la interpretación de la Biblia

constituido por una esfera sublunar, una intermedia (esferas celestes) y una superior, constituida por los intelectos separados.

Otra figura de gran relieve, sobre todo por la contraposición al lazo que une tradición judía y voluntarista al racionalismo greco-árabe, es la de Jehudah Halevi (1075-1141). Su obra mayor es *Sefer ha Kuzari*. Siguiendo una línea dialógica que no será extraña a los autores más abiertos de la tradición latina (como Abelardo y el *Diálogo entre un hebreo, un cristiano y un filósofo* o el *Libro del gentil y los tres sabios* de Raimundo Lulio), el *Kuzarí* narra cómo el rey de los kuzares se convierte al judaísmo al término de una discusión con un filósofo, un cristiano, un musulmán y un rabino.

El Kuzarí *de Halevi: religión contra filosofía*

Argumento principal de la discusión es el acto religioso. Diversamente a la omnipotencia voluntarista del Dios bíblico, el dios del filósofo —que ha de identificarse con Avempace (?-1139), sobre todo por el tema de la conjunción de los intelectos humanos en el intelecto separado— es un Dios que sólo se conoce a sí mismo. Conocer algo diverso de sí mismo, en efecto, sería signo de su imperfección; de ello se deriva que Dios no conoce al ser humano ni puede imponerle actos. Este Dios, pues, no expresa una voluntad, y sólo un proceso de emanación expresa su relación con el mundo producido por él. Cuando llega el momento del discurso del rabino se procede a la crítica al filósofo. Un primer objeto de crítica se refiere a la doctrina de la eternidad del mundo, que es rechazada en favor de la tesis de la creación. Para el rabino, el modo en que el ser humano puede llegar a lo divino es a través de lo divino mismo, es decir, a través de los actos que Dios intima al ser humano a cumplir. Los filósofos, sin embargo, han de ser disculpados en cuanto no han podido conocer el objeto de la revelación.

Partiendo del postulado de que el Dios hebreo no es el Dios universal de los filósofos, porque se revela en la historia a través de un solo pueblo y una sola lengua, Jehudah Halevi concluye finalmente que sólo la religión hebrea, que ha aparecido de improviso y que ha sido revelada por Dios, tiene un origen propiamente divino.

Con el *Kuzari*, Jehudah Halevi se propone atacar y confutar la filosofía, entendida como ese peripatetismo de Al-Farabi y Avicena, para sostener el primado de la revelación sobre la razón; esta confutación adviene por medio de métodos demostrativos (como en el ámbito islámico lo hace también Algazael).

Aristotelismo: Maimónides

La afirmación de un verdadero y propio aristotelismo en el ámbito judío tiene lugar en el siglo XII. Las características específicas de esta lectura del filósofo griego son la mediación de la filosofía a través del pensamiento antiguo tardío e islámico; el desarrollo de tesis contrarias al neoplatonismo y la búsqueda de una conciliación con el texto bíblico a través de una lectura alegórica.

El filósofo más significativo de esta tradición es sin más Moshé ben Maimón o Maimónides (1138-1204). Maimónides nace en Córdoba, ciudad de la que huye a consecuencia de las persecuciones y se refugia en Egipto, donde ejerce la profesión de médico y escribe obras jurídicas y religiosas. Sus dos obras principales son *Mishné Torá* y *La guía de perplejos*.

Maimónides propone una exégesis racionalista de la Biblia (como ya lo habían hecho Saadia e Ibn Ezra), de la que se trata de hacer una lectura alegórica que rebase el sentido literal. Sin embargo, a su obra se han dado diversas interpretaciones, en particular por lo que se refiere a la medida en que razón y revelación emergen una en relación con la otra. Maimónides lleva a cabo una lectura de la página sagrada a la luz de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles tratando, al mismo tiempo, de desmitificar la tradición e instaurar un diálogo entre exégesis de la página sagrada y la filosofía. Maimónides conoce a Aristóteles a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisias, Al-Farabi e Ibn Sina (Avicena). Esto, no obstante cierto esoterismo, está siempre presente en la exposición de Maimónides, en la idea que las verdades religiosas deben ser disimuladas al máximo; en efecto, también la Biblia cela el verdadero sentido detrás del sentido literal.

La *Guía de perplejos* no se presenta como una obra sistemática, sino que es, más bien, una obra voluntariamente desordenada. Siguiendo el análisis de Colette Sirat, se pueden extraer algunas temáticas de particular importancia a partir de la cuestión de la creación del mundo. Maimónides expone las diversas tesis y la contraposición entre la verdad bíblica, la creación de la nada, y la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. No se da una solución al problema y, si bien muchos han visto a Maimónides propender por la tesis aristotélica, ésta en realidad no está del todo clara. En efecto, en la exposición del problema la tesis de los religiosos no se puede demostrar y la tesis de la eternidad no se puede falsificar y es una premisa válida para un discurso filosófico destinado a demostrar la existencia, la unidad y la incorporeidad de Dios. Sin embargo, frente a esta lectura "filosófica" la creación *ex nihilo* ha de ser objeto de fe. La existencia y la unidad de Dios, por lo tanto, son objeto de un tratado filosófico con el propósito de garantizar que es verdadera y demostrable. También el tratado en mérito a los atributos divinos es desarrollado para sostener este tema, planteando el problema de qué tipo de atributos se puede predicar de Dios sin comprometer su unidad interna y su inmutabilidad.

Una propensión al aristotelismo cuestionada

Particularmente interesante es el análisis de la relación entre pensamiento filosófico, orden del mundo y profecía. Maimónides expone tal relación sirviéndose de una parábola: El soberano está encerrado en un palacio y los súbditos están en parte fuera y en parte dentro de la ciudad; algunos le dan la espalda al palacio, otros se dirigen a él, otros más están dentro de él y deambulan por las estancias. Los filósofos llegan al interno del palacio, pero entre ellos hay una élite: los profetas, que entran en la estancia donde reside

el soberano en persona. ¿Cuál es, entonces, la relación entre filosofía y profecía? La profecía es una emanación de Dios en el intelecto del ser humano a través del Intelecto agente, e inviste la facultad racional, la imaginativa, o las dos. De esta manera, hay diversos grados de profecía (11 grados, distribuidos en tres niveles). Diversamente a cuanto retienen los filósofos, para llegar a poseer el don de la profecía son ciertamente necesarios, según Maimónides, el estudio y la preparación, pero el querer divino puede determinar no conceder el don de la profecía no obstante la disposición previa. En efecto, el único que alcanza el grado más elevado de profecía, y no mediado por la facultad imaginativa, es un profeta, Moisés.

Filosofía y profecía

Por lo que concierne al conocimiento humano, este tema también es objeto de diversas interpretaciones; Maimónides reconoce que el ser humano tiene un conocimiento pleno del mundo sublunar, mientras que es limitado el conocimiento del mundo celeste y, naturalmente, queda excluido de antemano el conocimiento de Dios, de quien se tiene sólo un conocimiento negativo.

En torno a la figura de Maimónides, y en particular sobre la relación entre enseñanza de la tradición hebrea y pensamiento filosófico, se lleva a cabo la discusión de los siglos sucesivos. Entre los temas más disputados está la discusión de los dogmas. La disputa versa, sea sobre el problema de si el judaísmo puede prever dogmas y el número de éstos. La religión judía no tiene dogmas o preceptos; y si los caraítas habían sentido la exigencia de formular 10 principios, siempre en conexión con la necesidad de delinear un perfil teórico para el judaísmo con respecto a las otras religiones, en el ámbito rabbanita, por el contrario, el primero (después de Saadia) en proponer la formulación de principios como fundamento del judaísmo es precisamente Maimónides (quien enumera 13).

Los hebreos en Europa entre los siglos XIII y XV

Si hasta el siglo XII es cuando la producción cultural de parte de los hebreos tiene su mayor desarrollo en el ambiente árabe, en los siglos sucesivos es principalmente entre Provenza e Italia donde las comunidades hebreas encuentran un clima cultural más favorable; en la España del siglo XII, en efecto, comienzan las persecuciones por obra de los almohades.

Entre los filósofos provenzales recordamos a Gersónides (1288-1344). En Italia no se habla árabe y al conocimiento de los textos filosóficos contribuye el trabajo de traducción sobre todo por obra de la familia de los Tibbon. Además de las obras filosóficas judías escritas en árabe, se traducen obras de filósofos islámicos, textos de la filosofía griega y se redactan comentarios. En Italia los filósofos hebreos entran en contacto con la tradición latina, integrándose al ambiente cultural: piénsese en la corte de Federico II (1194-1250,

emperador desde 1220), en donde realizaban su obra diversos traductores hebreos y, a pesar de más de un siglo de distancia, en la apertura de la Universidad de Padua a los hebreos en 1409.

En España, por el contrario, la situación es menos halagüeña a causa de las persecuciones, que llegan incluso a la expulsión de los hebreos de la España cristiana (1492). Entre los comentadores cuatrocentistas de Maimónides recordamos a José Albo (?-1444) y Hasdai Crescas (*ca.* 1340-*ca.* 1410).

La cábala

La cábala se desarrolla, por una parte, en Renania, con el jasidismo asquenazí; por otra, en España y Provenza, a partir del siglo XII. El término significa "tradición recibida", y efectivamente la corriente quiere referirse en sus doctrinas a la tradición hebrea y, en particular, a un texto escrito entre los siglos III y VI, el *Sefer Yetsira* (Libro de la creación). Suele distinguirse una cábala especulativa o teosófica y una estática.

Los temas desarrollados por la cábala especulativa son principalmente la doctrina del *en sof* (Lo "infinito", el aspecto escondido de lo divino) y de las *sefirot* ("número", "esfera"), a través de los cuales se manifiesta Dios. Las *sefirot* son 10 y no son propiamente emanaciones de Dios, sino que constituyen una suerte de topografía interna suya. Todos los temas centrales de la especulación cabalística se retoman y sistematizan en un texto del siglo XIII, el *Sefer Zohar* (Libro del esplendor), obra atribuida a Mosé ben Sem Tob de León (*ca.* 1250-1305).

Cábala especulativa y cábala estática

La cábala estática, por el contrario, se propone la búsqueda de un sentido escondido y más profundo detrás del texto escrito por medio de unas técnicas de permutación de las letras del alfabeto hebreo; a menudo está ligada a la lectura de la Torá, y se presenta como su lectura exegética. A título de ejemplo de las técnicas, el *notariqon* es un procedimiento semejante al acróstico, en el cual se utiliza cada una de las letras de una palabra como iniciales de otras palabras; en la *gematriah* se atribuyen valores numéricos a las letras del alfabeto y, por lo tanto, a la palabra o a partes de ella; en la *temurah* se trastoca el orden de las letras para transformar la palabra. A través de estos procedimientos se establece una correspondencia entre palabras destinadas a revelar una verdadera y propia correspondencia semántica entre ellas, un nexo intrínseco a su naturaleza misma. Tales técnicas pueden conducir a una experiencia estática. Notable, a tal propósito, es la figura de Abraham Abulafia (1240-*ca.* 1291) quien elabora, además de las ya citadas, también técnicas ligadas al uso de la respiración y de la música; describe experiencias visionarias y, al dar testimonio de la propia experiencia estática, recurre al uso de un lenguaje tomado del campo semántico de la sexualidad.

Hay algunos aspectos respecto de los cuales se puede establecer un acercamiento entre la mística sefirótica y las cosmologías neoplatónicas, sobre todo por lo que se refiere a la relación entre lo uno y lo múltiple. Pero hay una diferencia importante. Como también lo hace notar Colette Sirat, la temática de las *sefirot* representa un aspecto dinámico de Dios, algo que adviene en su interior, diversamente, por lo tanto, al proceso de emanación de lo Uno neoplatónico, a partir del cual se produce la multiplicidad. Además, "para un filósofo [...], la oración y los actos humanos tienen un cierto poder sobre el individuo mismo, sobre su psicología, su perfección, su destino, pero —contrariamente a cuanto afirman los cabalistas— no tienen ningún poder sobre el desarrollo del drama divino".

Analogías con las cosmologías neoplatónicas

El interés por las temáticas místicas de la cábala estática de Abulafia, como también del pensamiento de León Hebreo —o Judah Abravanel— (*ca.* 1463-después de 1523) y de sus *Diálogos de amor* (que Moshe Idel llama un verdadero y propio *best-seller* de la época), influye también a los filósofos que pertenecen a la tradición cristiana, activos sobre todo en Módena, Reggio Emilia, Mantua y Florencia, mientras que en Ferrara hay interés por desarrollar una base, común a más tradiciones, de estudios astrológicos. Ejemplo de ello son las figuras de Giovanni Pico de la Mirandola (1463-1494), alumno del averroísta hebreo Elia Delmedigo (1460-1493) y de Yohanan Alemanno (*ca.* 1435-*ca.* 1504) y la de Marsilio Ficino (1433-1499). Sea en Pico, que en Ficino, se encuentra un vivo interés por el misticismo y la cábala, en la búsqueda de una concordancia de estas temáticas con el pensamiento cristiano y neoplatónico.

Véase también
Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315; "El aristotelismo radical y las reacciones de los teólogos", p. 356; "Raimundo Lulio", p. 427; "La cuestión del conocimiento", p. 443.

LA DOBLE VÍA DE LAS TRADUCCIONES Y EL NACIMIENTO DEL SABER CRÍTICO

Francesca Forte

Entre los siglos XI *y* XII *se asiste a un grandioso proceso de transmisión del saber conocido como* **Translatio studii.** *Se traducen del griego y del árabe al latín textos filosóficos, en particular de Aristóteles, y científicos; centros propulsores de estas traducciones son España, que acaba de ser reconquistada, con su inmenso patrimonio de textos árabes acumulados*

por los califas almohades, y la Sicilia normanda, en donde los soberanos preservan el trilingüismo (árabe-griego-latín).

Una premisa: las fuentes del pensamiento medieval

Entre los siglos XI y XII se asiste a un grandioso proceso de transmisión del saber conocido como *translatio studdi,* que consiste principalmente en un movimiento de traducción que en el curso de un par de siglos permite a Occidente colmar algunas de sus lagunas teóricas, sea con respecto a la cultura antigua (de la que se conserva muy poco y sustancialmente a través de fuentes secundarias), sea con respecto a la hebrea, árabe o bizantina, que desde hacía tiempo habían recibido y asimilado la herencia griega. Hasta el siglo XI las *auctoritates* indiscutidas son los autores de la *sapientia christiana* (padres griegos y latinos de la Iglesia, Boecio, los enciclopedistas como Casiodoro e Isidoro de Sevilla), quienes representan también el principal vehículo de la cultura griega. El modelo epistemológico dominante, la división tradicional del saber en trivio y cuadrivio (Marciano Cappella), se somete a discusión con el ingreso de los nuevos textos aristotélicos *(logica nova)* y de los comentarios árabes.

En una primera fase se traducen principalmente obras científicas, mágicas y astrológicas; en la segunda fase, las traducciones se concentran en las obras de los comentadores y filósofos árabes como Al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950), Avicena (980-1037), Avicebrón (*ca.* 1020-*ca.* 1058), Algazael (1058-1111), mientras que continúa paralelamente la traducción de los tratados científicos; la tercera fase está caracterizada por el ingreso de los textos de Aristóteles con las traducciones de Gerardo de Cremona (1147-1187) (Richard Lemay, *Dans l'Espagne du XIIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin* [En la España del siglo XIII. Las traducciones del árabe al latín], en *Annales,* 18, 1963). Además, en el siglo XII, paralelamente al trabajo de Gerardo de Cremona, se desarrollan las traducciones aristotélicas a partir del original griego por obra de Enrique Aristipo (?-*ca.* 1162) y de Jacobo Véneto (siglo XII).

Las tres fases de la traducción de los antiguos

En el siglo XIII se ven los frutos de la asimilación de la herencia árabe en la cultura latina y en las universidades europeas comienza a sentirse la influencia de la lectura averroísta de Aristóteles. Al terminar el siglo, Guillermo de Moerbeke (1215-1286) realiza un importante trabajo de revisión de las traducciones existentes y directamente desde el griego aporta al Occidente latino gran parte del *corpus aristotelicum.* Cambian también los criterios de los comisionistas: nadie se contenta ya con traducciones sumarias o literales y Roger Bacon (1214/1220-1292) se lamenta continuamente de la mala calidad del trabajo de los traductores (Richard Lemay, "Roger Bacon's Attitudes toward the Latin Translations and Translators of the Twelfth and Thirteenth Centuries", en J. Hackett, *Roger Bacon and the Sciences,* Brill, Leiden, 1997).

La vía árabe y la vía griega

La idea de que el saber griego haya llegado al mundo occidental sólo de modo mediado, a través de la transmisión árabe, ha sido puesta en tela de juicio desde hace tiempo y ha surgido la exigencia de devolver su justo valor a las traducciones, hechas directamente del griego, de autores como Jacobo Véneto, Burgundio Pisano (*ca.* 1110-1193) o Enrique Aristipo, sin olvidar las traducciones anónimas de los libros de lógica y de los *libri naturales.* La verdadera contribución de la mediación árabe en la transmisión a Occidente del *corpus aristotelicum,* más que en la transmisión literal de los textos se encuentra en orientar la lectura de Aristóteles que se hace en el siglo XIII, en particular en el ambiente de la Universidad de París; las traducciones árabes difunden, en efecto, una concepción específica del sistema del saber y de la división de la filosofía que no dejará de influir a los maestros parisinos. Caso emblemático es el del pseudoaristotélico *Liber de causis,* que es considerado como la culminación de la metafísica de Aristóteles justamente en razón de la interpretación neoplatónica mediada por la lectura aviceniana.

La España reconquistada, corazón de las traducciones. El mito de la Escuela de Toledo

España representa desde luego uno de los centros más importantes de la *translatio studii:* la peculiaridad de las condiciones histórico-sociales que caracterizan a la península ibérica a partir de finales del siglo XI no tiene igual en el resto de Europa.

La primera área interesada en este fenómeno es el norte cristiano de la península; pero no obstante que los primeros traductores trabajaran todos en esa área, durante muchos años se ha pensado que el centro geográfico de las traducciones a partir del árabe fuese la ciudad de Toledo y que la actividad de los traductores estuviese coordinada por el arzobispo Raimundo de Sauvetat (1124-1152).

La naturaleza trilingüe de la ciudad, debida a la presencia simultánea de musulmanes mozárabes (cristianos arabizados), hebreos y cristianos, ha alimentado la idea de que precisamente en Toledo hubiera iniciado la gran actividad de traducción del saber árabe, actividad que podría aparecer plausible como fruto de un proyecto preciso, coordinado por una personalidad destacada. Tal concepción se ha redimensionado progresivamente gracias a las contribuciones de estudiosos como Lorenzo Minio-Paluello, Marie-Thérèse D'Alverny, Richard Lemay, que han mostrado la inconsistencia histórica de tal hipótesis, sin infravalorar la importancia de Toledo como centro cultural.

La España recién reconquistada representa un ambiente único de intercambio y contacto con las culturas hebrea e islámica, un *milieu* cultural particularmente propicio al contacto directo con la sabiduría árabe.

La Italia meridional

Un área culturalmente vivaz es también la Italia meridional; en particular Sicilia, que desde siempre ha estado tanto en contacto con el Imperio bizantino y, al mismo tiempo, con el mundo árabe, donde los conquistadores normandos favorecen el trilingüismo (latín-griego-árabe) en la isla, también en la administración. Justamente la corte de Palermo representa el corazón propulsor de las traducciones del griego y del árabe. Bajo el soberano Guillermo I (1120-1266, rey desde 1154) trabaja Enrique Aristipo, archidiácono de Catania, uno de los primeros traductores del griego de obras científicas y filosóficas. Traduce obras de Diógenes Laercio (siglo III); el manuscrito de la *Syntaxis mathematica* (o *Almagesto*) de Ptolomeo (siglo II); el *Menón* (1155) y el *Fedón* (1156) de Platón (427/428 a.C.-348/347 a.C.), el libro IV de los *Meteoros* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). Bajo Guillermo trabaja también Eugenio de Sicilia (1154-1203), que colabora con Aristipo en la traducción del *Almagesto* de Ptolomeo y traduce la versión arábiga de la *Óptica*, atribuida tradicionalmente a Ptolomeo.

En la corte de Guillermo I

Con Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) el interés principal se desplaza del mundo grecobizantino al mundo árabe, por el que el emperador nutre una gran curiosidad y admiración. A su servicio trabaja el astrólogo Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235), que sería reduccionista definir como un simple traductor del momento que escribe de astronomía, alquimia, meteorología y fisiognomía. Escoto contribuye de manera considerable a la ampliación del *Aristoteles latinus* traduciendo el conjunto de los escritos zoológicos del Estagirita *(De animalibus)*. Traduce, además, muchos comentarios de Averroes (1126-1198): el comentario medio al *De coelo* de Aristóteles (ya traducido por Gerardo de Cremona), el comentario medio al *De Generatione et Corruptione* y los comentarios magnos al *De anima* y a la *Física*. Por el contrario, sigue siendo objeto de discusión la atribución de la traducción del comentario magno de Averroes a la *Metafísica* y, en consecuencia, a la *Metaphysica nova*, la traducción árabe-latina del texto aristotélico. Se dedica también a la traducción de la obra astronómica de Alpetragio (*ca.* 1150-*ca.* 1200) *De motibus coelorum* [De los movimientos de los cielos] y del *Abbreviatio De animalibus* de Avicena. El ingreso en Occidente del nuevo Aristóteles y de su comentador árabe por "excelencia" resulta por lo tanto que está indisolublemente ligado a la contribución de Miguel Escoto.

De los griegos a los árabes de Federico II

Sucesivamente, durante el reinado de Manfredi (1231-1266), Bartolomé de Messina (siglo XIII) completa el *Aristoteles latinus* traduciendo del griego

los tratados pseudoaristotélicos: *Problemata, Physioniomia, De Miralibus Auscultationibus, De Principiis, De Signiis, Magna Moralia (De Bona Fortuna).*

Los protagonistas, las obras traducidas

Una fecha simbólica en la cual es posible indicar el inicio de la transmisión —en forma sistemática— del saber árabe a Occidente es el año 1106, en el que el docto hebreo Moisés Sefardí (1076-1140) se convirtió al cristianismo y recibió el bautismo en Huesca, tomando el nombre de Pedro Alfonso. Además de la traducción de obras astronómicas a partir del árabe es el autor de la famosa *Carta a los peripatéticos de Francia,* en la que invita a los estudiosos de la Europa cristiana a viajar a España para abrevarse de la ciencia de los árabes, y de la *Sentencia de Dracón,* tratado astronómico sobre los movimientos lunares basado en las famosas "Tablas de Al-Juarismi". Estas últimas son traducidas luego por Abelardo de Bath (*fl.* 1090-1146) en torno a 1126 y representan un importante elemento de novedad desde el punto de vista científico.

Abelardo es a no dudarlo una de las personalidades de punta de esta primera ola de traducciones: ha viajado al sur de Italia y a Grecia y ha trabajado principalmente en Inglaterra. El lleva a término la traducción de los *Elementos* de Euclides (siglo III a.C.) y la traducción de una obra astronómica de Albumasar; compone además las *Questiones Naturales* en la cual dirige la famosa *laudatio* al saber de los árabes.

El interés por las obras científicas y, en particular, por la astronomía y la astrología árabes prevalece también en autores como Platón de Tívoli (siglo XII) y Hugo de Santalla (siglo XII). El primero trabaja en Barcelona en colaboración con el matemático hebreo Abraham Bar Hiyya (Savasorda) y traduce obras de astronomía y medicina; el segundo, activo en torno a la mitad del siglo, traduce, con el apoyo del obispo de Tarazona, Miguel (1119-1141), obras de astronomía, geomancia, y dos tratados astrológicos de Al-Kindi (?-*ca.* 873).

En el contexto de la España reconquistada, donde los musulmanes gozaban de una legislación que salvaguardaba su igualdad jurídica con los cristianos y los hebreos, la obra apostólica no podía conducirse "a punta de espadas" —como acaecía en Tierra Santa—, sino que tenía necesidad de un trabajo lento de investigación y asimilación de los fundamentos de la cultura conquistada. Justamente esta necesidad de conocimiento impulsa al abad de Cluny, Pedro el Venerable (*ca.* 1094-1156), a hacerse promotor de la traducción de obras religiosas islámicas (el conjunto de obras que luego tomará el nombre de *Collectio*), en primer lugar la traducción del Corán, convencido de que sólo un conocimiento directo de los textos árabes podía permitir combatir eficazmente la herejía musulmana. Los dos traductores que Pedro convencerá a participar en esa empresa son Hernán de Carintia (siglo XII) y Roberto de Ketton (siglo XII).

Conocer la cultura árabe

Otros casos de colaboración entre estudiosos están ligados al nombre de Domingo Gundisalvo (siglo XII), archidiácono de Toledo, asociado frecuentemente a otros traductores (Ibn Daud, Juan de Sevilla, Juan Hispano); los estudiosos se han dividido por lo que se refiere a la identificación de sus colaboradores. Con el docto hebreo Ibn Daud (*ca.* 1110-*ca.* 1180) o Avendauth, Gundisalvo trabaja en la traducción de parte de la enciclopedia aviceniana, pero la identidad de este colaborador es objeto de discusión.

A Juan de Sevilla (siglo XII) se atribuyen las traducciones del *De differentia spiritus et animae* [De la diferencia entre el espíritu y el alma] de Qusta ibn Luqa (820-912), un texto astrológico de Albumasar, y la sección médica del pseudoaristotélico *Secretum Secretorum* [El secreto de los secretos] que circula bajo el nombre de *De regimine sanitatis* [Del régimen de la salud]. Juan Hispano (?-*ca.* 1166), por el contrario, es identificado como decano de la Catedral de Toledo, y probablemente es sucesor de Gundisalvo en el cargo de archidiácono. Y es con este traductor con quien Gundisalvo habría colaborado para traducir el *Fons Vitae* [La fuente de la vida] de Avicebrón haciendo circular en el mundo latino algunos temas típicos de la teología pseudoaristotélica.

De los árabes a Aristóteles

De la colaboración entre Gundisalvo y Avendauth, que parece ser posterior con respecto a la colaboración con Juan Hispano, nace la traducción de parte del *Shifa'* aviceniano, en particular el *Libro del alma (Kitab al-nafs),* que introduce en Occidente uno de los primeros comentarios árabes a Aristóteles.

Gerardo de Cremona

Gundisalvo representa el principal medio de transmisión de la *falsafa* al Occidente latino: además de una parte de los *Shifa'* de Avicena, en efecto, se atribuye al archidiácono de Toledo la paternidad de la traducción de los *Maqasid al-Falasifah (Los principios de los filósofos)* de Algazael y de alguna obras de Al-Farabi. Pero Gundisalvo no es un simple traductor; en efecto, él reelabora los conocimientos que han alcanzado los maestros árabes y es autor de obras originales (*De divisione philosophiae, De Scientiis, De anima, De immortalitate animae,* el *De unitate* y *De processione Mundi*). Entre los nombres de los traductores que trabajan en España en el siglo XII despunta el de Gerardo de Cremona, con quien se inaugura la traducción sistemática de los textos de Aristóteles. Llegado a España en búsqueda del *Almagesto* de Ptolomeo (como ya lo habían hecho Hernán de Carintia y Roberto de Ketton) se encuentra en ese mismo tiempo a Gundisalvo en Toledo. La obra de traducción de Gerardo abarca muchísimos campos del saber y representa un importante paso hacia adelante en la transmisión de la cultura árabe y de la ciencia griega: además de las obras de Aristóteles *(Analíticos posteriores, Física, Del cielo, De la generación y la corrupción),* los primeros tres libros de *Meteoros,* traduce tratados de matemática, geometría, óptica, astronomía y astrología, medicina (textos galenos, obras de Al-Razi, pero sobre todo el *Canon* de Avicena, obras de alquimia y algunos textos atribuidos a Al-Kindi,

escritos de Alejandro de Afrodisias y el pseudoaristotélico *Liber de causis* (que en la versión de Gerardo aparece con el antiguo nombre *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* [Libro de Aristóteles sobre la exposición de la bondad pura]. Precisamente a partir de la consideración de la vastedad de su obra se ha formulado la hipótesis de que se sirviese de diversos ayudantes, uno de los cuales es conocido con el nombre de Galippo.

Una importante contribución a la traducción del *corpus aristotelicum* ya había sido hecha por Jacobo Véneto que en 1125 había traducido del griego los *Analíticos posteriores* y a quien, además de este texto, se pueden atribuir también las versiones greco-latinas de los *Objeciones sofísticas,* la *Physica,* el *De anima,* la *Metafísica* y parte de los *Parva Naturalia.* El trabajo de Jacobo confirma que hacia la mitad del siglo XII una buena parte de la obra aristotélica estaba a disposición de los lectores latinos por la vía griega contribuyendo a superar la idea de una preeminencia de la *vía árabe.*

Jacobo Véneto y Burgundio Pisano

Otro personaje importante en el panorama de las traducciones del griego es el diplomático Burgundio Pisano que comparte con Jacobo Véneto la experiencia de los viajes diplomáticos a Oriente a través de los cuales contribuye, llevando consigo los textos, a la aculturación filosófica de Occidente directamente desde las fuentes griegas. Es recordado como un jurista y un apasionado de la medicina, traduce efectivamente algunos tratados de Galeno, y también la *Ética a Nicómaco* y el de *De Generatione et corruptione* de Aristóteles.

La generación sucesiva de traductores, activos principalmente en el siglo XIII, se compone de Alfredo Anglico (siglo XIII), quien traduce la obra pseudoaristotélica *De Plantiis* (Nicolás Damasceno) y el *De Mineralibus* de Avicena, Marco de Toledo (siglo XIII), quien compone la segunda versión latina del Corán, después de la encargada por Pedro el Venerable y Miguel Escoto; con ellos inicia también la transmisión del *corpus averroisticum* al mundo latino y se añaden importantes piezas al cuadro del *Aristóteles latinus.*

Los otros dos nombres ligados al *Averroes Latinus* son los de Guillermo de Luna (siglo XIII) y Hermán *el Alemán* (?-1272). El primero lleva a cabo su obra en Nápoles hacia mediados del siglo XIII y traduce los comentarios a las obras lógicas: el comentario medio a la *Isagoge* de Porfirio, a las *Categorías* y al *De la Interpretación.* Hermán *el Alemán* traduce, por el contrario, el compendio tardo-antiguo de la *Ética a Nicómaco (Summa Alexandrinorum),* la *Retórica* y el comentario medio de Averroes a la *Poética.*

MÉTODOS DE TRADUCCIÓN: LA MEDIACIÓN VERNÁCULA

El estudio de los métodos de traducción no resulta funcional sólo para el análisis de la personalidad del traductor, sino, en muchos casos, puede manifestarse como un instrumento precioso para la reconstrucción de un texto

original perdido. Ya está demostrado que Gerardo de Cremona, por ejemplo, es autor de traducciones más bien literales y que se ciñen al texto original; de ahí que los textos traducidos por él sean testimonios fieles de las versiones árabes perdidas; también se puede decir lo mismo por lo que se refiere a las traducciones de Miguel Escoto. Además, el análisis del método puede revelar el eventual contacto o la eventual colaboración entre los diversos traductores.

La traducción en dos tiempos

Una de las cuestiones historiográficas más debatidas concierne las técnicas de traducción utilizadas para traducir del árabe, en particular la mediación de la lengua vernácula (o traducción en dos tiempos), considerada por muchos estudiosos un "mito historiográfico" al igual que el relativo a la "escuela de Toledo": esta técnica de traducción prevé la utilización de la lengua vulgar como mediación entre el árabe y el latín, por lo que un docto hebreo o *mozárabe* lee en voz alta traduciendo del árabe a la lengua vulgar, al mismo tiempo un docto transcribe las palabras al latín a medida que las escucha. Tal método habría permitido superar las numerosas dificultades del árabe escrito. El documento que se invoca para demostrar la utilización de esta técnica es el prólogo a la traducción del *De anima* hecha por Domingo Gundisalvo: "He aquí, pues, este libro, traducido del árabe de la siguiente manera: yo leía cada una de las palabras y la traducía a la lengua vulgar y el archidiácono Domingo las vertía luego al latín" (Simone Van Riet, *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus. Edition critique de la traduction latine médiéval* [Avicena latino. Libro del alma o sexto de las cosas naturales, edición crítica de la traducción latina medieval], I, 1972).

Si bien el texto indica la utilización de la mediación de la lengua vernácula, esto no autoriza a considerarla como la única técnica de traducción que se usaba en la España cristiana. Sino que más bien se subraya la coexistencia de diversos métodos de traducción: de la traducción individual (atestiguada, por ejemplo, en el caso de Hugo de Santalla) a la hecha en colaboración con doctos hebreos o mozárabes (no necesariamente sobre el modelo de aquella descrita por Gundisalvo), hasta la verdadera y propia traducción en dos tiempos.

Nuevas exigencias: la obra de revisión de Grossatesta y Moerbeke

La hipótesis de la mediación de la lengua vernácula lleva a tratar de esclarecer las capacidades lingüísticas de los traductores. Si tomamos en cuenta el juicio de Bacon, entonces casi ningún traductor poseía una competencia lingüística digna de este nombre y a menudo las traducciones revelan que son testimonios no confiables del texto traducido; su insatisfacción llegaba al punto de afirmar que habría sido mejor no haberlas llevado a cabo jamás: "Si tuviese alguna forma de poder sobre los libros de Aristóteles, entonces vería el modo de que todos fueran quemados, puesto que estudiarlos es sólo una pérdida de

tiempo, causa de error y difusión de ignorancia más allá de los que se puede expresar" (Roger Bacon, *Compendium Studii Philosophiae, Fratris Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita* [Compendio de estudio de la filosofía, algunas obras de fray Roger Bacon inéditas hasta ahora], 1859).

La severidad de sus juicios da testimonio a no dudarlo de una gran dificultad de comprensión de los textos por parte de los traductores mismos. Bacon no escatima críticas a ningún traductor, con excepción de Roberto Grossatesta (1175-1253), cuyo trabajo de traducción del griego representa un paso importante en la *translatio studii:* en efecto, trata, por una parte, de completar la transmisión del *corpus aristotelicum* "via greca"; por otro, parece interesado también en textos teológicos y científicos y propone un modelo de trabajo particularmente atento al aspecto filológico y lingüístico; reúne, pues, en torno a sí un equipo de traductores, además de numerosos textos de gramática, y las traducciones llevadas a cabo bajo su supervisión denotan en efecto unidad de método y estilo. Además de algunas obras de Nicolás Damaceno (64 a.C.-*ca.* 10 d.C.) y del Pseudo Dionisio el Areopagita (siglo V), Grossatesta aporta la primera versión integral de la *Ética a Nicómaco,* provista de algunos comentarios griegos; a él se atribuyen también las traducciones de algunos opúsculos pseudoaristotélicos y parte del *De Coelo.*

Uno de los protagonistas fundamentales de la *translatio studii* es Guillermo de Moerbeke quien, a finales del siglo XIII, a través de una revisión atenta de las traducciones existentes y de un vastísimo trabajo de traducción, restituye a Occidente casi todo el *corpus aristotelicum* a partir del griego. Traduce también obras científicas de Arquímedes, Herón de Alejandría, Ptolomeo, Galeno, no menos que algunos comentarios tardo-antiguos a las obras aristotélicas. Siente probablemente la exigencia de restituir al Occidente latino al "verdadero Aristóteles", sin pasar a través de la mediación de la lengua árabe.

Asimilación y difusión de los nuevos conocimientos

A finales del siglo XII se asiste a la progresiva difusión de las nuevas traducciones. En Inglaterra encontramos a los primeros estudiosos dispuestos a acoger con verdadero interés los nuevos conocimientos y a interpretar los textos aristotélicos traducidos (John Blund, Alfredo Anglico y Roberto Grossatesta, quienes, además del trabajo de traducción, habían emprendido una importante obra de exégesis y comentario); en París se asiste a la progresiva transición de la prohibición (condenas de 1210 y 1215) —Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècle),* 1999— a la prescripción de los libros de Aristóteles sobre la naturaleza en los *curricula* de los estudiantes de Artes: a partir de ese momento se asiste a un triunfo verdadero y auténtico del paradigma aristotélico. Platón, por el contrario, sigue estando sustancialmente ausente. Según Luca Bianchi: "Si el esfuerzo

de los traductores se concentró rápidamente en Aristóteles, no fue por capricho, sino porque su filosofía parecía estar en grado de satisfacer, más o mejor que la de Platón, las necesidades de la cultura del tiempo" (L. Bianchi, "La aculturación filosófica de Occidente", en *Idem, La Filosofia nelle Università,* 1997). Sin embargo no fueron sólo los textos aristotélicos los que contribuyeron al despertar de Occidente y a su renacimiento cultural: han desempeñado un papel fundamental en este sentido también las traducciones de los tratados de ciencia árabe, los comentarios de los exegetas musulmanes a las obras aristotélicas, el redescubrimiento de las fuentes griegas a través del contacto con la cultura bizantina. La circulación de textos y hombres que se intensifica a partir del siglo XII da una nueva linfa vital a la cultura latina y permite la traducción y la transmisión de nuevos conocimientos y nuevos paradigmas interpretativos.

Véase también
Filosofía "Alberto Magno y la Escuela de Colonia", p. 367; "Tomás de Aquino", p. 372.

UNIVERSIDADES Y ORDEN DE LOS ESTUDIOS. EL MÉTODO ESCOLÁSTICO

ANDREA COLLI

Las universidades representan ciertamente una de las creaciones más significativas que nos ha transmitido el Medievo. Nacidas entre los siglos XII y XIII como corporaciones de maestros y estudiantes, muy pronto se vuelven centros culturales e instituciones en las cuales se renueva el estudio de las artes liberales y se desarrollan programas escolásticos y curricula *definidos. También la forma de la enseñanza y la consiguiente redacción de los textos responden cada vez más a criterios estables: se va afirmando así el "método escolástico".*

LOS ORÍGENES

A inicios del siglo XII la actividad de la enseñanza es confiada casi por completo a las escuelas monásticas o a las escuelas catedralicias en las que se provee a la formación de los clérigos y de los religiosos. Dirigidas por un *magister scholarum,* elegido por el obispo o el abad, estas escuelas aún están estructuradas según los programas establecidos por Alcuino de York (735-804) en la época carolingia.

El creciente desarrollo de las ciudades —en las cuales ya están presentes algunas escuelas privadas de derecho práctico y actividad notarial— y la clausura progresiva de muchas escuelas en los grandes monasterios rurales llevan a una verdadera y propia "revolución escolástica" que ve el crecimiento de la enseñanza precisamente dentro de los centros urbanos. Nacidas como simples acuerdos entre maestros y alumnos, y financiadas al menos inicialmente por las prebendas de estos últimos, las escuelas se desarrollan rápidamente en muchas ciudades europeas, adoptando cada vez más las características jurídicas de una verdadera y propia corporación (a menudo llamada precisamente *universitas*). Al flanco de las universidades surgidas espontáneamente se ponen otras fundadas por el papa y el emperador y otras generadas por la secesión de universidades ya existentes promovida por algunos estudiantes o maestros. En París y en Bolonia hay rastros de estas corporaciones a finales del siglo XII, pero la presencia de escuelas de las ciudades ya está atestiguada en el siglo precedente; en Nápoles, por el contrario, la universidad surge por la voluntad del emperador Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), mientras que Padua u Orleans son dos ejemplos de universidades nacidas de la migración de los maestros respectivamente de Bolonia y París.

Las ciudades universitarias

Para desempeñar su actividad, los maestros deben disponer de la así llamada *licentia docendi,* cuya validez, en un primer tiempo circunscrita a la diócesis de procedencia, en seguida se extiende a todas partes *(licentia ubique docendi).* Se trata a lo más de clérigos o eclesiásticos, activos ya en las escuelas catedralicias, a las que en el siglo XIII se añade la aportación fundamental de los docentes que provienen de la orden franciscana o dominica.

LAS ARTES LIBERALES: *TRIVIUM* Y *QUADRIVIUM*

Los fundamentos de la enseñanza universitaria medieval son las siete artes liberales, subdivididas en *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, música, astronomía). Heredadas de la cultura clásica y estudiadas en las escuelas catedralicias y monásticas, las *artes* se enseñan con el objetivo de proporcionar al estudiante un saber propedéutico que le consienta emprender sucesivamente los estudios en las facultades "superiores". Para conseguir este objetivo todas las universidades están obligadas a instituir la así llamada "Facultad de las Artes", en la cual los estudiantes cursan sus primeros estudios.

Las artes del *quadrivium,* alimentadas por los estudios neoplatónicos del Alto Medievo y por la contribución de la Escuela de Chartres, son sometidas a profundas modificaciones entre los siglos XII y XIII a causa de la difusión cada vez mayor de las obras aristotélicas y de los filósofos árabes. Centro universitario privilegiado para cumplir cabalmente esta operación, gracias a

la presencia de muchos traductores provenientes de España, es la ciudad de Oxford en la que se estudian muchos tratados griegos y árabes y se desarrolla una verdadera y propia escuela científica de la que forman parte, entre otros, gracias a sus estudios sobre la luz Roberto Grossatesta (1175-1253) y Roger Bacon (1214/1220-1292). Geometría, aritmética, música y astronomía obviamente no están privadas de implicaciones metafísicas o teológicas; sin embargo, mantienen una autonomía científica a veces considerada demasiado técnica y práctica como para formar completamente parte del estudio universitario. Decididamente más compleja, por el contrario, es la evolución de las artes del *trivium,* porque están estrechamente ligadas al estudio de las disciplinas superiores, de manera particular al estudio de la teología.

Entre los siglos XI y XII el estudio de gramática, dialéctica y retórica no consiste únicamente en proponer de nuevo el interés clásico por estas disciplinas, sino en renovar las estructuras, como lo documentan de un modo particular las reflexiones filosóficas de autores todavía extraños al mundo universitario como Pedro Abelardo (1079-1142) o Gilberto Porretano (*ca.* 1080-1154). Con el advenimiento de la Facultad de las Artes, el *trivium* se ve sometido a ulteriores mutaciones: la gramática comienza progresivamente a perder importancia y las obras antiguas de Donato (siglo IV) y Prisciano (fin del siglo V) se sustituyen por gramáticas más recientes, como las de Alejandro de Villadei y Everardo de Bethune, pero donde la sintaxis correcta prevalece sobre toda preocupación por la elegancia literaria o la composición retórica. Las modificaciones más sustanciales, sin embargo, involucran la dialéctica. Considerada disciplina fundamental entre las tres *artes* y estudiada en los textos del *Organon* aristotélico y de los grandes lógicos del siglo XII (Abelardo y Gilberto Porretano), la dialéctica tiende a transformarse de disciplina preparatoria a la facultad de filosofía en estudio autónomo. En el siglo XII la difusión de la *logica nova,* o sea de las obras lógicas aristotélicas desconocidas todavía, no hace sino acelerar este proceso. La dialéctica se emancipa del sistema de las siete artes liberales, adquiriendo cada vez más la definición de lógica o método de pensamiento. El conocimiento y la aplicación de gramática, retórica y dialéctica siguen siendo fundamentales para acercarse al estudio de las otras disciplinas, de modo particular a la teología; sin embargo, esto no impide que se constituyan progresivamente en disciplinas autónomas en su método y en su contenido. De ahí que la enseñanza del *trivium* no se limite a preparar a los estudiantes al estudio siguiente, sino comience a adquirir una importancia y una validez autónomas, que vuelve a los maestros de las Artes cada vez más conscientes de su fuerza. En el siglo XIII surgen numerosos conflictos con los teólogos, interesados por el contrario en desmentir la presunta libertad de la Facultad de las Artes y a recalcar su función estrictamente preparatoria.

Nuevo impulso a la dialéctica

Autonomía de las disciplinas del trivium

En el siglo XIV el proceso de emancipación de las artes del *trivium* de las facultades superiores es casi definitivo: especialmente en las universidades

inglesas se tiene una amplia difusión de tratados de estudios lógicos que presentan cada vez más un acentuado carácter técnico. A ello se dedican muchos maestros, pero no siempre están en grado de proporcionar una interpretación por completo personal, sino que se limitan a aplicar rígidamente las reglas de la argumentación. Entre los más importantes se pueden recordar a Thomas Bradwardine (*ca.* 1220-1349), Guillermo de Heytesbury (1313-1373), Ricardo Kilvington (*ca.* 1305-1361).

LAS FACULTADES Y LOS *CURRICULA*

Las escuelas catedralicias y monásticas no tenían estructuras ni *curricula* ni programas bien definidos y otorgaban títulos de estudio sin ningún valor fuera del ámbito local. Las corporaciones universitarias, por el contrario, se organizan inmediatamente a través de estatutos que regulan su ordenamiento y su estructura: son *studium generale,* es decir, institutos de estudios superiores dotados de un preciso estatus jurídico confirmado por la autoridad papal o imperial y reconocido en toda la cristiandad. Por esta razón, el término mismo *universitas* no representa los contenidos de estudio sino la organización de la que forman parte los estudiantes, los maestros de las diversas facultades, pero también cierto número de trabajadores manuales que operan por cuenta de las universidades: bedeles, bibliotecarios, copistas y, bajo la responsabilidad de la facultad de medicina, barberos y farmaceutas. Al interior de la organización básica de la universidad se lleva a cabo una subdivisión por "naciones" y "facultades": en el primer caso se trata de la agregación autónoma de grupos y estudiantes de la misma nacionalidad, orientada a asegurarles buena acogida, ayuda y fraternidad a los compatriotas; la organización por facultades, por el contrario, atañe directamente a la estructura didáctica y administrativa del *studium.* El funcionario más importante de la universidad lleva el título de rector; en Oxford se llama canciller porque es también el representante del obispo. Asistido por un consejo de delegados de las naciones y facultades, vigila la actividad didáctica y gobierna las finanzas de la universidad, de modo particular pagando los alquileres de las iglesias o de los conventos utilizados como aulas para los cursos o para las disputas.

Organización de las facultades

El término mismo *universitas* expresa el deseo de cubrir los principales ámbitos disciplinarios para alcanzar la universalidad del saber; por esto, además del estudio de las artes liberales, se instituyen cuatro facultades superiores: medicina, derecho (civil y canónico) y teología. Sin embargo, no logrando poner en actividad todas estas cátedras y no teniendo la autorización para ello, la mayor parte de las universidades se contenta con especializarse en un ámbito particular: París, por ejemplo, detenta durante muchos años el monopolio de la enseñanza de la teología, mientras que Bolonia

Las especializaciones

debe su notoriedad a los estudios jurídicos. Las jerarquías entre las facultades se establecen según el sistema de los saberes característico de la época medieval; por esto, si a la Facultad de las Artes corresponde el papel de estudio preparatorio, la teología es considerada como la "reina de las ciencias" entre las facultades superiores y es la única facultad que acepta exclusivamente estudiantes que ya están en posesión de una maestría en las Artes, mientras que la medicina y el derecho muy a menudo no son tan exigentes.

Los estudiantes se matriculan en la Facultad de las Artes alrededor de los 14 años e inician así un cuatrienio de estudios que prevé, en el primer bienio, cursos de gramática, lógica, filosofía de la naturaleza y artes liberales; en el segundo bienio, por el contrario, a estas disciplinas se añade también la obligación de participar en las disputas académicas. Al término de los cuatro años, obtenida una preparación adecuada, el estudiante recibe el título de bachiller. Durante el bachillerato el estudiante continúa frecuentando las lecciones de su maestro y participando en las disputas, pero también recibe el encargo de impartir algunos cursos introductorios o desempeñar actividades didácticas integradoras al servicio de los estudiantes más jóvenes *(repetitiones)*.

Terminando el bachillerato, el estudiante presenta su candidatura a la *licentia docendi* para convertirse en maestro a todos los efectos: después de la ceremonia de la *inceptio,* el novel maestro permanece en la Facultad de las Artes para desempeñar un bienio de docencia obligatoria. En este punto, el *curriculum studiorum* puede desplegarse en diferentes modalidades: algunos abandonan el mundo universitario para ir a enseñar en las escuelas de grados inferiores o para trabajar en la administración pública, otros acceden a las facultades superiores, en particular a la de teología. Este nuevo ciclo de estudios tiene una duración de siete años y prevé cursos sobre la Biblia y sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), al término de los cuales se obtiene el título de bachiller en Sagrada Escritura. Luego siguen otros cuatro años en los cuales el nuevo bachiller debe, en el primer bienio, participar en las disputas teológicas y explicar el texto sagrado, mientras que en el segundo bienio, obtenido el título de bachiller en sentencias, debe ocuparse de las *Sentencias,* muy a menudo redactando comentarios escritos. Después de otros cuatro años de estudios obtiene el título de maestro en teología y el joven estudiante que se había matriculado a los 14 años ya es un hombre de 35 a 40 años. Al concluir estos 15 años de estudio, al interior de la facultad de teología el periodo de docencia no es muy largo, sea por razones estrictamente anagráficas, sea por el limitado número de las cátedras disponibles, y esto determina un continuo recambio de los docentes.

El curso de los estudios

El *curriculum studiorum* no es únicamente un itinerario individual sino que a menudo consiste en el trabajo común de estudiantes y maestros que forman de esta manera una comunidad intelectual abierta. En efecto, es importante subrayar que su distinción no siempre es muy nítida, puesto que los estudiantes a menudo son a su vez docentes en las facultades de los grados inferiores;

además la técnica de las disputas académicas prevé una participación común en la actividad didáctica. Existen fuertes lazos entre los diversos centros universitarios que no sólo enriquecen la actividad académica, sino que en muchos casos permiten la equivalencia de los títulos de estudios y la movilidad de estudiantes y docentes, pero sin privar a ninguna de las universidades individuales de sus características específicas en mérito a las formas de enseñanza, a los programas y a los textos adoptados.

Los programas y los textos escolásticos

Los programas de estudio comprenden esencialmente la lectura de los textos redactados por los autores puestos como fundamento de cada una de las disciplinas individuales *(auctoritates),* a lo que se añade la de los comentarios más acreditados que facilitan su comprensión. En el siglo XIII la lista de los libros de texto universitarios se completa por las glosas y las sumas de muchos profesores.

Los textos fundamentales de derecho están comprendidos en el *Corpus iuris canonici* [Corpus de derecho canónico] y en el *Corpus iuris civilis* [Corpus de derecho civil], cuyas partes fundamentales, como el *Decretum* y las *Decretalia* por lo que se refiere al derecho canónico y el *Digesto* y el *Código* por lo que se refiere al derecho civil, se estudian en los cursos ordinarios impartidos por los maestros; mientras que el *Digesto nuevo,* el *Digesto infortiatum,* las *Instituciones,* el *Liber feudorum* [Libro de los feudos], las *Clementinas* y otros textos de menor importancia son acometidos por los bachilleres en los cursos extraordinarios. En Bolonia, centro de estudios jurídicos por excelencia, estos textos son comentados con ayuda de las glosas de los doctores boloñeses, sintetizadas por Francisco Accursio (*ca.* 1182-1260) a mediados del Doscientos en la *Glossa ordinaria.* Otras universidades componen a su vez sus propios comentarios originales: es el caso de las glosas escritas en Orleans hacia finales del siglo XIII por Jacques de Revigny (*ca.* 1230-1296).

Accursio en Bolonia

Por lo que atañe a los estudios de medicina se hace referencia a Hipócrates (459/460 a.C.-375/351 a.C.), Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201), Constantino Africano (1015-1087) y a algunos tratados árabes, sobre todo al *Canon* de Avicena (980-1037) y al *Colliget* de Averroes (1126-1198). A partir del siglo XIV en la Universidad de Montpellier y en algunas otras universidades se inicia también la disección de los cadáveres.

Por el contrario, el estudio de la teología se basa en dos textos fundamentales: la Biblia y el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, que era considerado un tratado completo de dogmática cristiana; a estos estudios se añaden las lecturas de las obras de los Padres de la Iglesia y de los comentarios de algunos teólogos modernos. Los teólogos utilizan también textos estrictamente filosóficos, destinados normalmente a las facultades de las artes, como los escritos de Aristóteles y de algunos pensadores árabes.

También en las Artes los escritos aristotélicos tienen un papel fundamental, pero no hegemónico; en efecto, a partir del siglo XII, al lado del *Organon* se estudia el *Liber sex principiorum* [Libro de los seis principios] y luego el de las *Summulae logicae* de Pedro Hispano (*ca.* 1220-1277) y de los *Modi significandi* [Modos de significar] de Martín de Dacia (*ca.* 1250-1304). Es particular el caso de las universidades inglesas en las cuales, por el contrario, se leen sobre todo los anónimos *Logica cum sit nostra* [Como es nuestra la lógica] y las *Introductiones* de Guillermo de Shyreswood (siglo XIII). Se puede constatar, además, que en el curso del siglo XIV, en los *Comentarios a las Sentencias* escritos en Oxford, se da cada vez mayor realce a la tradición inglesa con menoscabo de la contribución de los autores parisinos.

La lógica de Oxford

En cada facultad se ejerce la enseñanza según dos formas fundamentales: la lección y la disputa. La primera tiene como objetivo hacer que el estudiante conozca a los autores fundamentales de la disciplina estudiada; la segunda permite que el maestro profundice algunas temáticas de una manera más libre de lo que está permitido durante el comentario de un texto.

Las lecciones se distinguen en lecciones ordinarias y extraordinarias: las lecciones ordinarias son impartidas personalmente por los maestros acerca de los libros más importantes del programa y por lo general tienen lugar en las primeras horas de la mañana; el bachiller, por el contrario, se ocupa de las lecciones extraordinarias, que se celebran hacia el mediodía y en las primeras horas de la tarde. El método de ambas clases de lecciones es el mismo: después de un discurso introductorio, el maestro o el bachiller, en el caso de las lecciones extraordinarias, lee el texto que se ha de explicar, interrumpiéndose para comentarlo de un modo más o menos profundo; mientras que los estudiantes siguen la lectura en su propia copia y toman apuntes *(reportationes)*. Los comentarios del docente pueden ser literales *(expositio* o *sententia)* o también por temas o cuestiones *(commentum per modum quaestionis)*.

Las lecciones

Las disputas, por el contrario, son mucho más originales y representan el ejercicio más característico del método escolástico, tanto que los mejores profesores se dedican con mayor interés precisamente a esta actividad, descuidando las lecciones.

Inicialmente en forma privada al interior de la escuela, en el curso del siglo XIII las disputas ordinarias adoptan cada vez más un carácter definido. La duración es de dos días no necesariamente consecutivos, en el primero de los cuales el maestro escoge el tema *(quaestio)* y preside la discusión entre dos de sus bachilleres, quienes desempeñan respectivamente el papel de *opponens* y *respondens*. En la segunda jornada el maestro sopesa los argumentos aducidos por sus asistentes y propone su solución *(determinatio)*.

Las disputas

A partir de la segunda mitad del siglo XIII se difunde otro tipo de disputa que, nacida en la Facultad de Teología de París, se difunde rápidamente en muchos otros ateneos: se trata de la disputa quodlibetal *(quodlibet)*. A di-

ferencia de la *disputatio ordinaria,* el tema no es elegido por el maestro, sino por el público, también por personas ajenas a la universidad que pueden pedir al maestro que trate cualquier argumento. Las numerosas solicitudes son a menudo una estrategia para poner en una situación difícil al maestro o para desacreditar su carrera, no por nada las disputas quodlibetales son las predilectas de los pensadores más maduros y preparados: Tomás de Aquino (1221-1274), Enrique de Gante (*ca.* 1217-1293), Godofredo de Fontaines (?-*ca.* 1306) convierten estas disputas en una ocasión para difundir su pensamiento. Sin embargo, con los años los *quodlibet* pierden su utilidad, convirtiéndose a lo sumo en un mero virtuosismo formal.

La formación, pues, es en su mayoría oral en los medios y en los fines que son la habilidad para discutir, para predicar, para perorar una causa o para emitir un juicio; sin embargo, también el libro se convierte cada vez más en un instrumento indispensable al trabajo universitario. Algunos editores se procuran un *exemplar* de los textos más importantes usados en las facultades, que se pone en circulación después de haber sido examinado por una comisión de maestros. Cuando un maestro o un estudiante tienen necesidad del texto, lo alquilan y lo mandan copiar por un amanuense. Puesto que el *exemplar* está compuesto de fascículos separados *(peciae),* muchos copistas podían trabajar al mismo tiempo.

Véase también

Filosofía "Las *summae* y la tradición del comentario en el pensamiento medieval", p. 350; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "El debate sobre el infinito en los siglos XIII y XIV", p. 489.

Ciencia y tecnología "La medicina en las universidades y la escolástica médica", p. 564.

Literatura y teatro "La retórica de las universidades a las ciudades", p. 628; "La Italia de las colecciones de loas en lengua vulgar y la recuperación de la tragedia latina", p. 756.

Artes visuales "El reino de Federico II", p. 798.

Música "La enseñanza de la música en la era de las universidades", p. 917.

LAS *SUMMAE* Y LA TRADICIÓN DEL COMENTARIO EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

ANDREA COLLI

Estrechamente ligados a la forma oral de la enseñanza escolástica, los comentarios y las* summae *representan, entre los siglos XII y XIV, dos géneros literarios filosóficos de notable importancia. Nacidos como transcripciones

de las lecciones o colecciones de material ya existente, muy pronto se vuelven textos autónomos con características y estructuras recurrentes. A partir del siglo XIV, con la evolución de los estudios universitarios, también estos géneros literarios experimentan cambios significativos.

La enseñanza y los textos escritos

La mayor parte de la literatura filosófica medieval escrita entre los siglos XII y XIV refleja la práctica de la enseñanza y sus formas; por esto nace como transcripción, a menudo bajo forma de apuntes, de cuanto sucede en las lecciones en las escuelas catedralicias y en las universidades. La práctica ya está difundida en el siglo XII, como lo documentan por ejemplo las *Glossae super Platonem X* [Glosas sobre Platón] de Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154), que ciertamente son glosas obtenidas de una exposición oral precedente, o algunos textos de Abelardo (1079-1142) y Gilberto de Poitiers (*ca.* 1080-1154) que son un reflejo del estilo de las *disputationes* públicas. Sin embargo, el lazo entre la actividad didáctica y los textos escritos se fortalece posteriormente entre los siglos XIII y XIV en el ámbito universitario, donde los cursos académicos se vuelven ocasión para la creación de muchos nuevos géneros literarios.

Las lecciones universitarias se subdividen generalmente en ordinarias, extraordinarias o de repaso: en las ordinarias, repetidas semestral o anualmente, el docente propone la lectura de algunos textos establecidos por los estatutos universitarios; los cursos extraordinarios, por el contrario, están concebidos más como posibilidades de profundización o integración del curso ordinario y por ello toman en consideración también libros que no son requeridos formalmente por los reglamentos; finalmente, las lecciones de repetición representan breves repasos de los principales problemas examinados por los maestros en la enseñanza ordinaria. En su forma principal, pues, la lección prevé ante todo la lectura en voz alta de un texto *(littera),* cuyo autor se considera fundamental en un campo específico del saber *(auctoritas),* después de lo cual el docente expone una descripción de la estructura de la obra a través de una subdivisión en partes cada vez más pequeñas, llegando a veces a aislar cada una de las proposiciones singulares. Luego inicia la exposición que puede ser más o menos extensa con base en el número de las dificultades individuadas y a menudo consiste simplemente en una paráfrasis, provista de algunas informaciones básicas sobre el texto o de la explicación de eventuales términos ambiguos. La parte conclusiva de la lección, dedicada a la discusión de los puntos más importantes *(disputatio),* adviene bajo forma de disputa y con el correr de los años tiende a adquirir una autonomía propia con respecto a las fases precedentes. El procedimiento entero se repite a menudo muchas veces dentro de la misma lección, si no hay suficiente material para trabajar sólo en una parte individual del texto.

De la lectura a la disputa

Volviendo a proponer de esta manera el método de la *exposition librorum* [exposición de los libros], ya difundida ampliamente en la Antigüedad, en particular con respecto de los textos de Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), los maestros universitarios, los asistentes y a veces los mismos estudiantes comienzan a referir por escrito cuanto originan las lecciones, dando vida así a las primeras obras de comentario.

El comentario literal y las *quaestiones*

Los comentarios literales, directamente conectados a la primera fase de la lección universitaria, son la forma más sencilla de este nuevo género filosófico y comprenden las glosas marginales más o menos completas *(scholia)*, pero también los comentarios integrales. Con ellos el autor no necesariamente tiene la intención de afirmar su opinión, sino sólo dar la interpretación, que considere la más correcta de la *littera;* a menudo, sin embargo, sucede que doctrinas nuevas se camuflan de interpretaciones de las *auctoritates,* para evitar eventuales ataques o críticas por parte de los adversarios. Algunos maestros averroístas del siglo XIII, por ejemplo, a menudo usaban en su defensa el argumento de no estar exponiendo sus propias opiniones, sino sólo interpretando a Aristóteles. Aunque se diferencian teniendo como base la disciplina y el docente, los diversos comentarios presentan algunas características estructurales comunes. La *divisio textus,* típica de las obras del siglo XIII, corresponde a la primera parte de una lección universitaria y tiene como objetivo proporcionar al lector una visión de conjunto del texto y una explicación detallada de cada uno de los pasajes de los que está compuesto y sobre los cuales se tiene la intención de concentrar el análisis. La *sententia* retoma la tesis sostenida por el autor, mientras que la *expositio litterae* constituye un análisis lingüístico del texto que se está examinando y tiene como objetivo remover las dificultades eventuales ligadas a la traducción y crear un lenguaje científico comprensible en su conjunto. A esta primera fase del comentario verdadero y propiamente dicho siguen las *notanda,* que constituyen una suerte de reseña de las interpretaciones precedentes, situadas en su contexto histórico específico. Las *dubia* [dudas] y las *quaestiones* representan por el contrario la parte más importante del comentario, puesto que a través de ellas es como el autor esclarece su tesis inicial: los *dubia,* en efecto, tienen como objetivo iluminar los pasajes problemáticos de la exposición y le sigue inmediatamente una *solutio,* mientras que las *quaestiones* se concentran sólo en un número restringido de temas, a los que dan una solución muy compleja y articulada, que a menudo vuelve autónoma esta parte del comentario. Al interno de las *notanda* y las *dubia* se inserta a menudo la *distinctio,* un procedimiento que desempeña una importante función de esclarecimiento a través de la subdivisión de los diversos significados que se pueden atribuir a un

¿Lectura o interpretación?

concepto o a un término. La *conclusio,* que se pone al final del comentario, tiene, por el contrario, el objetivo de retomar la tesis de la *sententia* a la luz de todo cuanto ha originado la *disputatio.*

Las Sentencias *de Pedro Lombardo*

Una suerte particular durante todo el Medievo tiene la práctica de glosar el *Liber Sententiarum* [Libro de las sentencias] de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), que para todos los efectos resulta ser el texto más comentado después de la Biblia en el Occidente cristiano. A partir del IV Concilio Ecuménico Lateranense (1215) se le reconoce una *auctoritas,* que es sancionada definitivamente por la inserción obligatoria de las *sentencias* en el *curriculum studiorum* de todo teólogo que para obtener el doctorado debe escribir su propio comentario al texto de Pedro Lombardo. Esta costumbre se prolonga mucho más allá de los límites cronológicos del Medievo, tanto que el último comentario de una cierta importancia es el del teólogo belga Wilhelm Estius (1542-1613); pero el *Liber Sententiarum* ha sido usado en ciertos países desde entonces hasta el inicio de este siglo.

Las quaestiones

De la estructura del comentario literal se vuelven autónomas muy pronto las *quaestiones* que representan una transcripción *(reportationes)* de cuanto adviene en las disputaciones que distinguen a la segunda parte de la lección. El maestro mismo revisa y corrige las transcripciones que le entregan los estudiantes, preparando de esta manera verdaderas y auténticas colecciones autorizadas y difundidas por la autoridad universitaria. Aunque presentan todavía breves paráfrasis de pasajes de la *littera,* de la vieja estructura del comentario quedan a menudo sólo las palabras iniciales: en efecto, la atención del autor se dirige a un número limitado de problemas, extraídos en la interpretación de un texto del que aún no se ha proporcionado un comentario integral. Al inicio de la cuestión se pone un título *(titulus quaestionis)* que siempre tiene la forma de una pregunta que se introduce por la conjunción *utrum* [acaso, es posible, si], a la que sigue una breve reseña de los argumentos que caracterizan la solución que se tiene la intención de confutar. Más sintéticas y basadas la mayoría de las veces en alguna referencia a una *auctoritas* son, por el contrario, las demostraciones de la tesis alterna, que van a constituir la tercera parte de la *quaestio.* Finalmente, la solución *(corpus quaestionis)* [cuerpo de la cuestión], colocada al término del análisis, comprende las conclusiones del autor, acompañadas de algún argumento o de las distinciones necesarias para su comprensión.

Privadas de su enlace originario con el comentario, las cuestiones sancionan su completa autonomía de la actividad académica ordinaria con la institución, entre 1240 y 1260, de las *quaestiones disputatae de quolibet* [cuestiones disputadas cuodlibetales]. Se trata de disputas que no tienen lugar únicamente sólo para la escuela del maestro, sino están abiertas al público *(communis),* suscitando de esta manera una gran participación de los estudiantes en las que se hace evidente la libertad de las intervenciones en el debate y la libertad de elección del tema por parte de cualquiera. La resonancia

que puede derivar del buen éxito de una *disputatio* pública sugiere a muchos maestros de teología como Enrique de Gante (*ca.* 1217-1293), Godofredo de Fontaines (?-*ca.* 1306), Pedro de Alvernia (?-1303) dedicarse casi por completo a la actividad "cuodlibetal".

Las *summae*

Otro género literario particularmente ligado a la actividad de la enseñanza son las *summae.* Nacidas con el objetivo de reunir en una obra única los escritos de un maestro, tal vez por expreso deseo suyo, se caracterizan como organización redaccional de comentarios, *quaestiones, sententiae* o simplemente de apuntes. Las primeras formas de *summae,* florecidas al interior de las escuelas catedralicias y monásticas del siglo XII, se limitan a ser colecciones de *sententiae,* la mayoría de las veces teológicas, destinadas no sólo al estudio en las escuelas, sino también a la predicación. Sin embargo, ya en el ámbito de las escuelas de Laon y de San Víctor, tales antologías comienzan a ser perfeccionadas en la mayoría de los casos precisamente para facilitar la actividad de la enseñanza y la formación de los novicios. La consagración del género adviene una vez más en el ambiente universitario, donde las *summae* adoptan cada vez más la estructura de verdaderos y auténticos manuales de enseñanza, destinados a facilitar el acercamiento de los principiantes a una materia. Su contenido es más bien convencional; sin embargo, cada docente, una vez adoptado el texto, se siente autorizado a aportar modificaciones, corregir términos, añadir o eliminar partes enteras. Así nos encontramos con muchísimas *summae* en que la semejanza de la estructura general oculta una gran diversidad en los particulares. La estructura de estos "manuales" presenta características de composición muy diferente según sea la disciplina tratada; por esto es posible toparse con verdaderos y auténticos resúmenes de los libros que se requieren formalmente para el diploma o también simplemente con introducciones generales a un argumento específico.

Los primeros manuales para la enseñanza

Particularmente floreciente es el género de las *summae* teológicas que representan verdaderas y propias obras sistemáticas redactadas con el objetivo de aportar un cuadro sintético de la doctrina cristiana a través de una presentación precisa y completa de los contenidos, sin recurrir explícitamente a resúmenes o compilaciones de material ya existente. Las características de este nuevo género de *summa* están contenidas por vez primera en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre (1150-1231) y se perfeccionan posteriormente en la *Summa de bono* de Felipe *el Canciller* (*ca.* 1170-1236). Hacia la mitad del siglo XIII se redacta la *Summa universae theologiae,* atribuida erróneamente a Alejandro de Hales (*ca.* 1185-1245), pero muy probablemente es fruto del trabajo llevado a cabo por varios autores del

Las summae *teológicas*

studium franciscano de París. A partir de este momento son muchos los docentes de teología de los siglos XIII y XIV que tienen sus cimientos en este nuevo género literario: Tomás de Aquino (1221-1274) escribe una *Summa contra Gentiles* y luego una *Summa theologiae,* cuyo carácter completo y sistemático permanece probablemente inigualado durante todo el Medievo.

Entre los siglos XIII y XIV

A finales del siglo XIII e inicios del XIV los cambios que caracterizan los estudios universitarios se reflejan significativamente también en los géneros literarios del comentario y la *summa,* de manera particular en el ámbito teológico. El paso, en efecto, de un ideal de teología concebida según los criterios y los métodos de la filosofía aristotélica a una teología independiente y autónoma, que presenta una forma propia de argumentación, constriñe a los teólogos a cambiar su método de trabajo, como se puede advertir inmediatamente examinando la evolución interna de un género literario fundamental para la producción teológica: los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Con respecto a cuanto adviene en el siglo XIII, la filosofía adquiere mayor peso y se reduce notablemente el número de las cuestiones que son objeto de discusión. La confrontación entre un comentario del siglo XIII y un comentario de un nuevo teólogo del siglo XIV puede ser impresionante: las cuestiones que suscita Pedro de Tarantasia (?-1276), poco antes de 1260, a propósito de las 48 distinciones del libro I de las *Sentencias,* son cerca de 130, mientras que en el comentario de Ricardo Fitzralph (*ca.* 1295-1360), cerca de 70 años después, sólo se encuentran 17, nueve en el de Roberto Halifax (siglo XVI) y cinco, precisamente, en el de Robert Holcot (1290-1349). Por esto, los comentarios ya no se redactan siguiendo los criterios sistemáticos de la obra de Pedro Lombardo, sino enfocan la atención en los intereses actuales y en los problemas filosóficos más candentes; en consecuencia, aumenta la longitud de cada una de las cuestiones y además la elección preventiva de comentar cuestiones de argumento semejante hace que al interno de los comentarios se puedan individuar verdaderos y propios tratados autónomos. Muy a menudo el comentario entero llega a resolverse en una única *quaestio* general, como adviene, por ejemplo, en Duns Escoto (1265-1308) y Guillermo de Occam (1280-1349). Estas tendencias se agudizan notablemente en el momento en que algunos programas universitarios imponen a los estudiantes comentar los cuatro libros de Pedro Lombardo en un solo año escolástico. Por cuanto se refiere a la nueva importancia que ha adquirido la filosofía en el ámbito teológico es fundamental subrayar que de hecho esto ya adviene en el siglo XIII, pero siempre según el planteamiento aristotélico; de ahí que la novedad del siglo XIV no consista tanto en la introducción de cuestiones filosóficas, pues las *Sentencias* ya son un receptáculo

Una sola quaestio

notable en los siglos precedentes, sino en el nuevo modelo de racionalidad al que se refieren.

Los mismos cambios que determinan la evolución de los comentarios a las *Sentencias* interesan de manera refleja también al género de las *summae,* cuya producción se reduce de modo notable hasta desaparecer, precisamente en favor de estos nuevos comentarios que tal vez adopten la estructura de verdaderos y propios tratados independientes de variado argumento teológico. Al lado de estas obras siguen estando en auge la lectura y el comentario literal a la página sagrada, en particular a los libros sapienciales, al libro de los Salmos o al Cantar de los Cantares, de los que son un ejemplo el *Comentario a la Sabiduría* de Robert Holcot y el *Comentario a Ezequiel* de Enrique Carreto.

Véase también
Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343; "Tomás de Aquino", p. 372; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406.

EL ARISTOTELISMO RADICAL Y LAS REACCIONES DE LOS TEÓLOGOS

Federica Caldera

Partiendo de la controversia acerca del uso del aristotelismo como base de la enseñanza universitaria, se reconstruyen aquí las etapas sobresalientes del contraste doctrinal entre "artistas" y teólogos, que culmina en las censuras de 1270 y 1277. Luego se subrayará la importancia de la reivindicación de la autonomía del filosofar por parte de los maestros de las Artes, concentrándose en particular en su interpretación de la **libertas philosophandi** ***y de la felicidad filosófica. Finalmente, aludiendo a los intereses lingüísticos y gramaticales de Boecio de Dacia, algunas de estas reflexiones se conectarán con motivos esenciales de la corriente "modista" en el contexto de la así llamada gramática especulativa.***

La afirmación del aristotelismo en la Facultad de las Artes

En la primera mitad del siglo XIII (1210-1255) se libra en París una compleja "batalla" doctrinal sobre el uso de la filosofía de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) como base de la enseñanza universitaria.

La primera censura antiaristotélica del Medievo se remonta al Sínodo de París de 1210 que decreta la exhumación del cadáver y la excomunión de Amalrico de Bena (?-inicio del siglo XIII) —asertor de una forma de panteísmo inspirado en Juan Escoto Erígena (810-880)—, la condena a la hoguera de los *Cuadernos* de David de Dinant (siglo XII) —traductor de Aristóteles, defensor del materialismo y de una interpretación materialista de los milagros bíblicos—, y la condena de la lectura pública o secreta de las obras de Aristóteles sobre la naturaleza y sus comentarios. En 1215 el legado pontificio Roberto de Courçon dicta los primeros estatutos de la Universidad de París y reglamenta la enseñanza en la Facultad de las Artes, manteniendo y precisando la prohibición de dar lecciones sobre los libros acerca de la naturaleza (todas las obras no lógicas, incluida la *Metafísica*) de Aristóteles. En los días de fiesta se permite la lectura de la *Ética nicomaquea* y de la *Lógica vetus* y *nova.* No obstante la prohibición de hacer uso didáctico de los escritos aristotélicos (la lectura personal, por el contrario, no está prohibida), algunos continúan dando lecciones clandestinamente. En 1231, con la bula *Parens Scientiarum* [Universidad de París, *alma mater* de las ciencias, como otra *Cariath Sepher,* "Ciudad de las letras", resplandece valiosa, magna sin duda, pero por lo que la concierne es causa de los mayores bienes que pueda desear el espíritu humano, llena de gracia para discentes y docentes], el papa Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, pontífice desde 1227) sostiene que el simple conocimiento de los libros proscritos es absolutamente tolerable porque no implica necesariamente la violación de los decretos de 1210 y 1215. Estas prohibiciones, sin embargo, provocan un aislamiento de París del resto del mundo intelectual. En 1229, la situación se agrava posteriormente a causa de una huelga, aprovechándose de la cual la Universidad de Tolosa trata de atraer a los estudiantes parisinos a su propia sede, donde están previstas lecciones sobre las obras aristotélicas. Con el objetivo de poner fin a la huelga, el papa Gregorio IX intima en 1231 la reanudación regular de las actividades parisinas y confirma las disposiciones de Courçon, intimando a no dar lecciones sobre los libros prohibidos hasta que no hayan sido examinados por una comisión encargada de purgarlos de toda sospecha de error. La muerte de su presidente, Guillermo de Auxerre (1150-1231), determina el fracaso de la obra de la comisión investigadora. El intento efectivo de Gregorio IX no es el de atajar las *querellas* sobre el aristotelismo (cuya existencia ni siquiera sospecha) sino la de garantizar la paz en la Universidad de París y de promover la reforma de los estudios teológicos, exhortando a los teólogos a no "jugar a los filósofos". En realidad, al reglamentar la actividad didáctica de la Facultad de las Artes, Gregorio IX trata de desalentar a los teólogos a adentrarse en la enseñanza de la física y de la metafísica (Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècle)* [Censura y libertad intelectual en la Universidad de París (siglos XIII al XIV)], París, 1999, pp. 110-116).

La prohibición temporal de dar lecciones sobre Aristóteles se extiende también a Tolosa en 1245 por obra del papa Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, pontífice desde 1243) y luego renovada en París en 1263 bajo Urbano IV (*ca.* 1200-1264, pontífice desde 1261), pero ya con la bula *Parens Scientiarum* se crean las condiciones favorables a la introducción del *corpus aristotelicum* en el currículum de la Facultad de las Artes. No obstante, que jamás se haya abrogado la prohibición de dar cursos sobre las obras de Aristóteles, la nación inglesa de la Universidad de París decide en 1252 que para llegar a ser bachilleres en las Artes es obligatorio seguir cursos sobre el *De anima.* En 1255 un estatuto de la entera Facultad de las Artes impone la enseñanza regular de todas las obras de Aristóteles, a excepción de la *Política,* aún no traducida. La adopción de Aristóteles como base de la enseñanza en la Universidad de París marca no sólo un viraje en el pensamiento medieval, sino también un cambio neto en la historia de la cultura europea: desde 1255 hasta el siglo XVII; en efecto, el aristotelismo deja de ser una de las tantas filosofías para convertirse en la filosofía por excelencia.

Aristóteles, el filósofo por excelencia

Pero el aristotelismo no se afirma de manera indolora: ya desde 1260 muchos teólogos (franciscanos en su mayoría) atacan expresamente esta filosofía que, en su opinión, propaga errores peligrosísimos para la fe cristiana. Un primer evento crucial de la "campaña antiaristotélica" es la condena del 10 de diciembre de 1270, con la cual el obispo de París Esteban Tempier (?-1279) censura 13 tesis (eternidad del mundo, jamás existió un primer ser humano, unidad del intelecto, necesitarismo, determinismo, etc.) con olor de herejía. En 1272 los conflictos filosóficos en la Facultad de las Artes se entrelazan con los conflictos académicos: la mayoría de la facultad (adversa al "partido" de Sigerio de Brabante) promulga un estatuto que restringe el tratado de los argumentos que se encuentran en los confines entre fe y razón. Esta nueva limitación de la libertad de enseñanza de los "artistas" exaspera la polémica, que culmina con otra censura de capital importancia para la historia del pensamiento medieval. El 7 de marzo de 1277 el obispo Tempier decreta otra vez la condena de 219 tesis, inspiradas en el peripatetismo greco-árabe, y prohíbe —bajo pena de excomunión— su difusión y su enseñanza. La condena de 1277 escapa a todo intento de definición: en efecto, limita y extravía hablar de proveimiento "antiaverroista", impropio de una reacción eclesiástica ante la nueva amenaza del paganismo, nombre genérico de la revancha del agustinismo contra el aristotelismo. Más que la aceptación o el rechazo de la filosofía aristotélica, están en cuestión las (posibles y legítimas) interpretaciones de los varios aristotelismos, la recepción de las ideas peripatéticas y los límites y las formas de empleo de esta tradición de pensamiento. La acción no coordinada e incoherente de los censores guiados por Tempier se inspira en el rechazo drástico al "imperialismo filosófico" (artículo 145) y de toda forma de emancipación de la teología: no se trata de una burda condena de la filosofía en

El antiaristotelismo

La condena de Tempier

cuanto tal, sino de una manifestación orientada a poner en evidencia que la verdad parcial de la filosofía debe encontrar su solución en la verdad absoluta del discurso teológico.

El *Sílabo* de Tempier ha tenido una vastísima circulación manuscrita en todos los centros universitarios de Europa: en muchos autores escolásticos se puede relevar una altísima frecuencia de citas y referencias a los artículos censurados; diversos pensadores (Egidio Romano, Godofredo de Fontaines, Thomas de Sutton, Nicolás Trivet, Guillermo de Occam) desarrollan cuidadosas reflexiones sobre la legitimidad de la intervención de Tempier. Los franciscanos, en particular, juegan un papel de fundamental importancia en garantizar la resonancia a los artículos parisinos. En efecto, en ellos entrevén un criterio negativo de ortodoxia —también contra las desviaciones doctrinales de Tomás de Aquino (1221-1274)— y los consideran vinculantes constrictivamente, sin distinciones geográficas, universalmente válidos para todos los miembros de la orden. La censura de 1277 permanece en vigor durante todo el Trescientos y más allá de él: la anulación por obra de Esteban de Bourret de los artículos que implican también a Tomás de Aquino, ignorado a menudo y a veces discutido, no invalida su autoridad.

Verdades de razón y verdades de fe: superando el papel ancilar de la filosofía

Entre tantos temas sometidos a discusión por la condena de 1277, el del estatuto epistemológico del saber racional merece ciertamente un lugar aparte.

Cuando, en la segunda mitad del Doscientos, la Facultad de las Artes Liberales se convierte, de hecho si no de nombre, en una verdadera Facultad de Filosofía, los maestros hacen el intento de precisar su papel profesional e intelectual con respecto a los colegas de las otras facultades. Para que se llegue a tomar conciencia de las diferencias epistemológicas entre filosofía y teología es decisivo el papel de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280). En sus paráfrasis a Aristóteles se advierte, fuerte, la exigencia de distinguir la indagación racional de la adhesión suprarracional a los dogmas de la fe y se considera fuera de lugar apelar al milagro en la forma que sea. Según Alberto, dentro de su ámbito de discurso, la posición de Aristóteles es correcta: en efecto, en relación con los problemas que se ha planteado y a los principios que ha postulado, casi todas sus conclusiones son válidas y se derivan lógicamente de las premisas. No obstante, su pensamiento no coincide con la verdad absoluta, sea porque existen problemas (como la creación y la felicidad ultraterrena) que, en cuanto extraños a su contexto de referencia cultural, Aristóteles no ha enfrentado; sea porque algunas de sus doctrinas, si bien son coherentes con los principios de partida, son falsas a la luz de la fe. En suma, Alberto considera que filosofía y teología no aportan respuestas

Alberto Magno

incompatibles a las mismas cuestiones sino respuestas diferentes a preguntas diferentes: las conclusiones son necesariamente diversas pero no por eso están en conflicto.

La actitud de Alberto es llevada hasta sus últimas consecuencias por los maestros de la Facultad de las Artes activos entre 1265 y 1277, como Boecio de Dacia (siglo XIII) y Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-1282), filósofos de oficio que caminan por la vía de la profesionalización de su disciplina. Boecio de Dacia es el pensador que en aquella época, mejor que cualquier otro, ha tomado conciencia de las implicaciones epistemológicas de la creciente especialización del trabajo intelectual.

"Artistas" contra teólogos

En este contexto institucional afloran tensiones latentes desde hacía tiempo, sea en el plano sociológico, sea en el epistemológico. Sobre esta segunda vertiente, la reflexión sobre lo que debe hacerse en caso de contradicción entre conclusiones filosóficas y verdad cristiana desencadena conflictos ásperos entre "artistas" y teólogos. Estos últimos, en la convicción de que la condena de 1277 debe afectar todo ejercicio autónomo de la razón natural, obligándola no sólo a reconocer sino también a corroborar las verdades de la fe (demostrables o no), están alarmados por el hecho de que los "artistas" no conciban más su trabajo filosófico como un trabajo ancilar con respecto al de los teólogos, sino más bien muestran que no toleran sus pretensiones de injerencia. Por lo tanto, los amonestan a resolver la verdad parcial de la filosofía en la verdad absoluta del saber teológico. Según muchos teólogos del siglo XIII, en efecto, una conclusión filosófica contraria a la fe es un error, porque la verdad es una sola y cada cosa verdadera está en consonancia con lo verdadero. La verdad de la fe siempre es criterio que mide la verdad o la falsedad de las conclusiones filosóficas y es necesario que los mismos filósofos se empeñen en confutar lo que está en contradicción con las verdades de la fe. Alineándose a los requerimientos de los teólogos "conservadores", el 1° de abril de 1272 la mayoría de la Facultad de las Artes emana un estatuto que dispone que los bachilleres y los maestros no puedan pasar el confín del terreno teológico; que, en caso de que se enfrenten a temas que están en los confines entre filosofía y teología, todo el que sostenga tesis contrarias a la fe será considerado hereje y será expulsado de la universidad a menos que se retracte humildemente; que el "artista" que se encuentre en el deber de confrontarse con pasajes difíciles y aparentemente destructivos de la fe deberá confutar los argumentos contrarios a la fe, o bien admitir que estos pasajes son "absolutamente falsos y totalmente erróneos", o también omitir *in toto* tales pasajes. Algunos "artistas" reaccionan polémicamente contra las disposiciones de 1272. Sigerio de Brabante reivindica el derecho-deber de presentar el pensamiento de los filósofos en su consistencia efectiva, sin edulcorarlo o alterarlo con lecturas concordistas ahistóricas y sin mutilarlo indebidamente. Boecio de Dacia, en su escrito *Sobre la eternidad del mundo,* hace una teoría del alcance universal

El estatuto del 1° de abril de 1272

de la filosofía; considera que rechazar las conclusiones filosóficas que están en contradicción con las verdades de la fe no significa falsificarlas sino hacerlas relativas; rechaza finalmente la estrategia del silencio, convencido de que el creyente debe estudiar las pruebas a favor de la eternidad del mundo para saberlas confutar.

En un periodo en el que está ampliamente difundida la tesis de la subordinación de la filosofía a la teología, en la que domina el modelo agustiniano según el cual existe una única forma de sabiduría (la cristiana) que abarca a todas las demás, en la que la *Reductio artium ad theologiam* [Reducción de las artes a la teología] de Buenaventura (*ca.* 1221-1274) enseña que la filosofía es la etapa inicial de un itinerario de sabiduría que culmina en la teología y en la contemplación mística, muchos teólogos franciscanos (Buenaventura, Guillermo de Baglione, Roger Bacon) ataca a los "artistas", acusándolos más o menos abiertamente de heterodoxia. En las *Collationes* [Conferencias] de 1267, 1268 y 1273, Buenaventura despotrica contra el uso distorsionado de la praxis filosófica en boga en las Artes, aseverando que la filosofía es sólo el primer escalón de la ascensión hacia la ciencia gratuita y gloriosa que es la teología: es vía que conduce a otras ciencias, pero el que se detenga en ella cae en las tinieblas. En las *Collationes* [Conferencias] al *Hexäemeron* [Hexamerón], Buenaventura presenta el pensamiento de Aristóteles como una secuencia de errores que se deducen unos de otros: de la negación de la idea de causa ejemplar siguen la negación de la ciencia y presciencia divinas, el determinismo, la negación de la responsabilidad moral y de la distinción entre premios y penas ultraterrenas. De aquí se derivan luego otros tres graves errores (la triple calígine): la eternidad del mundo, la unicidad del intelecto, y la ausencia de penas ultraterrenas. Según Buenaventura, para remediar estos males es posible sólo una sola estrategia: la filosofía puede ser aceptada sólo si se integra en un saber superior y se somete al control de los teólogos.

El itinerario de Buenaventura de la filosofía a la fe

La *libertas philosophandi* [libertad de filosofar]

Con el tratado *Sobre la eternidad del mundo* (1270-1277), Boecio de Dacia se posiciona como máximo teórico de la distinción entre discurso filosófico y discurso teológico: parte de una concepción particular de la jerarquía de las disciplinas, razona sobre los métodos, los objetos y la función de la investigación y justifica la autosuficiencia del oficio del filósofo. En efecto, se opone a las pretensiones del control teológico, que juzga insensatas puesto que fe y ciencia se colocan en dos planos que son diferentes y no interfieren entre ellos. Varias cláusulas limitantes ("hablando como físico", "hablando como filósofo de la naturaleza", "según los filósofos"), además de fungir como medio de disociación de responsabilidades, lo hacen con técnica exegética precisa

para valorar favorablemente las doctrinas de Aristóteles y afirmar la autonomía del saber filosófico con respecto a las verdades de la fe. El objetivo de Boecio es delimitar el territorio protegido dentro del cual la nueva figura del intelectual especializado pueda moverse con plena independencia, reivindicando de manera perentoria su propia libertad de filosofar.

A causa de un extraño mecanismo de avasallamiento históricamente significativo, la censura de algunas tesis de los maestros de las Artes por parte de Tempier arroja un halo de sospecha sobre el conjunto de sus obras. Aún antes de conocer directamente los escritos de Boecio y luego argumentando simplemente a partir de las reacciones suscitadas por su enseñanza, algunos historiadores ya habían identificado a Boecio con el principal líder del así llamado "averroísmo latino" o "aristotelismo radical". El calificativo de "radical", atribuido a esta orientación doctrinal, no depende de la "pureza" del aristotelismo defendido por los maestros de las Artes, ni tanto menos del hecho que Averroes (1126-1198) haya sido la fuente principal de los "artistas", cuanto más bien del hecho que ellos se valieron del pensamiento del Estagirita sin tener demasiado cuidado de su compatibilidad con la revelación cristiana. Propiamente a partir de estos presupuestos es que han concebido la filosofía como disciplina autónoma, digna de ser practicada por sí misma y no sólo en cuanto componente de la sapiencia teológica. Según una cierta historiografía, la corriente del aristotelismo radical retomaría dogmáticamente todas las tesis de Aristóteles y de su impío comentador, Averroes, negando en particular la divina providencia y la libertad humana y sosteniendo la unicidad del intelecto y la eternidad del mundo. Para llegar a sacar conclusiones de este tipo, Boecio de Dacia se habría atrincherado detrás de la fácil escapatoria de la "doble verdad": es decir, habría prospectado la posibilidad de negar en el plano filosófico aquellas verdades reveladas que, por conveniencia más que por convicción, declaraba aceptar como creyente. Un vivaz y prologado debate entre los medievalistas ha demostrado ya que en el opúsculo de Boecio no es absolutamente posible encontrar esta teoría tristemente célebre.

El "averroísmo latino" de Boecio

En su escrito Boecio defiende la creación del mundo al inicio del tiempo; cree que es verdad cristiana y verdad en absoluto que el mundo es "nuevo" (es decir, que ha comenzado a existir) y refuta, por lo tanto, todos los argumentos, heréticos a su parecer, que afirman la coeternidad del mundo y de Dios; insiste repetidas veces en el primado de la verdad revelada, denunciando la actitud de quien se niega a creer lo que no sea racionalmente comprensible; afirma que el mundo, tenga o no tenga una duración eterna, existe y es conservado en el ser gracias a la intervención de un ente primero que tiene los atributos principales del Dios cristiano (voluntad, libertad, infinidad, omnipotencia); concluye que el filósofo de la naturaleza no puede tomar en consideración la creación, pero no excluye que el metafísico pueda, por el contrario, obtener este concepto. Convencido de que el problema de la

La censura de Boecio

duración temporal del universo no se puede decidir racionalmente, pero si puede encontrar una respuesta definitiva sólo gracias a las enseñanzas bíblicas, Boecio trabaja dentro de una perspectiva concordista para conjurar el surgimiento de conflictos entre saber racional y creencias religiosas. Su solución agnóstica, sin embargo, es clamorosamente malinterpretada y considerada fuente del artículo 90 censurado por Tempier en 1277. Al contrario de lo que Tempier pone en su boca, Boecio no dice en absoluto que el filósofo de la naturaleza debe negar absolutamente la novedad del mundo porque se apoya en causas naturales y que el fiel, por el contrario, puede negar la eternidad del mundo porque se fía de causas sobrenaturales. Más bien, según su parecer, es lícito al mismo tiempo afirmar la novedad del mundo y del primer movimiento y su no novedad por causas naturales; y al mismo tiempo es posible que el mundo y el primer movimiento sean nuevos y que el filósofo de la naturaleza diga la verdad cuando niega que lo sean *naturaliter loquendo* [hablando desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza]. Boecio afirma, en suma, que la tesis de la eternidad del mundo es absolutamente falsa, pero lógicamente correcta y, por lo tanto, relativamente verdadera, ateniéndose al menos a los principios físicos. Entonces, el cristiano está en lo verdadero cuando afirma las verdades absolutas y está en la verdad también el filósofo natural cuando las rechaza partiendo de las causas naturales.

La solución concordista y el fideísmo

La categoría que mejor expresa el sentido de la solución de Boecio es la de "pluralismo epistemológico", etiqueta con la que se designa la constatación de que las ciencias están construidas sobre un conjunto de principios que determinan tanto su potencialidad como sus límites. De esta manera es posible afirmar con seguridad la plena independencia de la investigación científica y evitar al mismo tiempo el riesgo de que pueda entrar en conflicto con la religión cristiana.

Partiendo de este "pluralismo epistemológico", Boecio saca sus conclusiones agnósticas, que pone a la cabeza, en último análisis, de una actitud fideísta (adonde la razón no llegue, que la supla la fe) y que confirma la ausencia de conflicto entre fe y filosofía en nombre de un concordismo separatista. En la conclusión del opúsculo, ratificando que la verdad filosófica y la teológica son dos niveles de verdad que no se comunican entre sí y precisamente por esto jamás están en contradicción, Boecio se hace portavoz de una apasionada defensa de la filosofía, reclamando repetidamente su autonomía. En efecto, lanza una apasionada invectiva contra algunos que no se pueden definir más que como *non intelligentes* que ven que no se pueden superar los conflictos entre razón y fe, ahí donde el cristiano que usa sutilmente su intelecto no está obligado por su religión a destruir los principios de la filosofía, sino preserva la fe y la filosofía, sin causar daño ni a una ni a otra. Si entre los *non intelligentes* Boecio coloca casi ciertamente a Tempier y a sus colaboradores, a quienes considera que están privados de las competencias intelectuales

necesarias para intervenir en las controversias filosóficas y teológicas, el maestro danés quizás tiene en mente otros objetivos polémicos: aquellos "artistas" colegas suyos que el 1° de abril de 1272 habían promulgado un estatuto fuertemente restrictivo para la libertad de enseñanza.

Vida filosófica y búsqueda de la "felicidad mental"

La caracterización del saber racional propuesta por los maestros de las Artes está orientada a reivindicar para la filosofía un espacio específico propio contra la teoría de la subordinación ancilar a la teología. Esta defensa de la autonomía de la filosofía se conecta con la exaltación del ideal de la vida filosófica que es entendida como suprema forma de vida, ocasión de la única verdadera felicidad: la "felicidad mental" intensa, firme, prolongable sin fatiga, que, agotándose en el horizonte de la contemplación racional, es presagio de apagamiento absoluto y de un sentido liberador de autosuficiencia. El concepto de filosofía adquiere así un significado más restringido y más técnico. El filósofo cuyo retrato Aristóteles ha propuesto en el libro X de la *Ética nicomaquea* reencarna en el *magister artium* [maestro de las artes]: cultivador profesional de lo verdadero, provisto de un lenguaje especializado propio, de sus técnicas argumentativas y demostrativas, de un bagaje conceptual preciso, miembro de una comunidad científica que a duras penas elabora su identidad cultural y corporativa y cobra conciencia de su propio papel social.

El filósofo, magister artium

El texto, en el cual el ideal de la vida teórica encuentra su más completa e incisiva expresión es el tratado *Sobre el sumo bien* (1273-1274), en el cual Boecio de Dacia lleva a cabo una indagación racional sobre el bien sumo y sostiene que el filósofo sobresale en esta búsqueda de perfección moral e intelectual, elevándose de la consideración de las causas segundas a la contemplación de la Causa primera y poniéndose como candidato a modelo de todas las virtudes. Según Boecio, puesto que el placer de la contemplación es conmensurado a la cualidad ontológica de lo que se contempla, el filósofo que se dedica a la contemplación de Dios alcanza el máximo gozo que es posible en la tierra. Esta conquista racional del bien sumo no excluye la bienaventuranza que se espera en la vida futura, de la cual prescinde presuponiendo la nítida distinción entre discurso filosófico y discurso teológico, cuyo máximo teórico es Boecio. En un solo pasaje de la obra —inspirado en el comentario al libro X de la *Ética nicomaquea* de Miguel de Éfeso (siglos XI al XII)—, Boecio alude a la relación entre la felicidad *in via* y la felicidad *in patria,* aseverando que quien es más perfecto en la felicidad especulativa en la tierra está también más cerca de la bienaventuranza eterna. Los historiadores han propuesto dos posibles interpretaciones de esta tesis. Según una primera interpretación (fuerte), si sólo el que posee las virtudes intelectuales

El sumo bien

y morales está suficientemente dispuesto a la felicidad ultraterrena, entonces la posesión de las virtudes intelectuales es condición necesaria y suficiente para acceder a la bienaventuranza del cielo. Según la interpretación más débil, la posesión de las virtudes intelectuales es sólo una premisa útil y una anticipación de la felicidad ultraterrena. En el primer caso, la aserción de Boecio sería claramente herética; en el segundo caso, por el contrario, perfectamente ortodoxa, porque el filósofo pregusta en la tierra una felicidad contemplativa a la que también otros, en el más allá, tendrán acceso.

Los teólogos "conservadores" y los censores de 1277 miran alarmados este "designio averroísta" de reducción naturalista de la existencia dentro de una prospectiva toda terrena, extraña al destino trascendente del ser humano porque erige a la filosofía como prospectiva única y totalizante, haciendo de ella el fin último del existir o, peor aún, según el dictado del artículo 171, la precondición necesaria y suficiente de la salvación ultraterrena. En realidad, entre ética filosófica y ética teológica no se dan contrastes sino sólo diferencia de prospectiva: el intento de los "artistas" es, efectivamente, sólo el de profundizar y desarrollar la moral aristotélica que están obligados a enseñar, por deber profesional, teniendo plena conciencia de su relatividad y no exhaustividad.

Reflexiones sobre el lenguaje: la escuela "modista"

Al día siguiente de la condena de 1277 se pierden las huellas de Boecio de Dacia. El *De aeternitate mundi* y el *De summo bono* tienen una circulación muy limitada si es que no anónima. No obstante, la influencia de Boecio continúa extendiéndose en el pensamiento de la época con sus *Quaestiones super Priscianum Minorem* [Cuestiones sobre Prisciano Menor] (o *Modi significandi*) [Modos de significación], que ofrecen uno de los ejemplos más representativos de la tradición heurística conocida como gramática especulativa. Incluida de manera estable en los programas universitarios de la Facultad de las Artes, junto con la lógica y la filosofía, se propone indagar las propiedades semánticas y sintácticas más generales del lenguaje. En la reflexión sobre las categorías lingüísticas, y sobre todo la sintaxis, se distinguen en particular algunos maestros de la Universidad de París, llamados "modistas", porque tienden a mostrar la perfecta correspondencia que hay en las partes del discurso *(modi significandi),* las categorías lógicas *(modi intelligendi)* [modos de entender] y las estructuras de la realidad *(modi essendi)* [modos de ser]. Estos tres *modi* están entrelazados por una relación de correspondencia o de derivación: las propiedades de las cosas, comprendidas las del intelecto, son significadas por las palabras. Los *modi significandi* representan, sin embargo, un nivel de significación diverso del nivel del léxico: son modos de presentar el significado de las palabras. Sirven, pues, para definir,

Los tres modi

al interno del lenguaje, aquellas clases de palabras (partes del discurso), que, más allá de su significado léxico específico, cosignifican las mismas propiedades; y para proporcionar los principios de la cuestión sintáctica del lenguaje.

Alrededor de 1270 la corriente modista se afirma en la Universidad de París (y más tarde también en Bolonia y en Erfurt), en el ámbito de la enseñanza de la gramática donde, en polémica con la tradición precedente de los comentarios a las *Institutiones Grammaticae* de Prisciano (fin del siglo V), los modistas asumen el ideal de la ciencia aristotélica (universal y *a priori*) como fulcro de una redefinición del estatuto cognoscitivo de la gramática. No extraños a la doctrina de Juan Duns Escoto (1265-1308), entre los maestros modistas (gramáticos y lógicos) se incluyen Martín y Boecio de Dacia, Mateo de Bolonia, Pedro de Alvernia, Juan de Dacia, Miguel de Marbais, Gentil de Cingoli, Simón de Faversham, Rodolfo el Bretón, Siger de Courtrai y Tomás de Erfurt. Su contribución se revela de importancia fundamental al menos en dos direcciones. Ante todo, proponen programáticamente una teoría de la gramática universal, válida para todas las lenguas (no sólo para la lengua latina). En segundo lugar, colocan a la gramática al interior del sistema medieval de las ciencias como ciencia especulativa y auxiliar: *especulativa,* porque su objetivo no es el de enseñar la lengua sino el de describirla y explicar su naturaleza y su organización como el instrumento de comunicación más ventajoso; *auxiliar,* porque la gramática, igual que la lógica, no considera directamente al mundo, sino la reflexión acerca de él en nuestras descripciones.

Los maestros de la gramática especulativa

Véase también

Filosofía “Alberto Magno y la Escuela de Colonia”, p. 367; “Tomás de Aquino”, p. 372; “Buenaventura de Bañorreal”, p. 381; “Dante filósofo”, p. 415.

Literatura y teatro “La recepción de los clásicos”, p. 623; “La retórica de las universidades a las ciudades”, p. 628.

Filosofías y teologías

ALBERTO MAGNO Y LA ESCUELA DE COLONIA

ALESSANDRA BECCARISI

Hacia la mitad del siglo XIII Alberto Magno funda en Colonia el Studium Generale de los dominicos. De esta manera se abre en Alemania un debate filosófico aparentemente periférico (o provincial), en el que participan las mejores personalidades de la orden. Este grupo de intelectuales comparte el interés por temas y textos que no están en boga en París, Oxford o Bolonia: felicidad mental, visión beatífica, deificación del ser humano, estatuto de la imagen de Dios en el ser humano son cuestiones que de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg dominan el panorama cultural alemán, gracias también al redescubrimiento del pensamiento islámico y griego, en particular el de Proclo.

ALBERTO MAGNO: VIDA Y OBRAS

Alberto Magno nace alrededor de 1200 en Lauingen, en Suabia. En 1223 es estudiante de la Facultad de las Artes de Padua. A su regreso a Alemania comienza una rápida carrera en la Orden de los Dominicos. En los inicios de los años cuarenta es enviado a perfeccionar sus estudios en París, donde, después de haber leído las *Sentencias* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), consigue en 1245 el grado de maestro en teología y enseña durante tres años en la cátedra destinada a los dominicos no franceses. En este periodo compone su comentario a las *Sentencias* y la así llamada *Summa de creaturis* [Suma de las criaturas]. En 1248 se transfiere a Alemania, con el encargo de fundar en la metrópolis renana el *Studium Generale,* un instituto superior de estudios, que en Alemania desempeña el papel de una universidad hasta que se funda la primera universidad alemana (Praga, 1348). Lo acompaña el joven Tomás de Aquino (1221-1274) que en 1249 escuchará sus lecciones sobre el corpus de los escritos del Pseudo Dionisio el Areopagita (siglos V al VI). 1250 marca un giro en la actividad intelectual de Alberto: en efecto, en Colonia imparte una serie de lecciones sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), que el franciscano Roberto Grossatesta (1175-1253) traduce íntegramente en aquellos años. Alberto inicia al mismo tiempo la exposición sistemática de todos los escritos de Aristóteles, actividad que dura hasta 1263, año en que comenta la *Metafísica.* Las exposiciones albertinas,

conducidas en forma de paráfrasis, se caracterizan por amplias digresiones que sirven, en la intención del autor, a colmar o esclarecer algunos pasajes oscuros del texto aristotélico. En estas digresiones Alberto utiliza ampliamente posiciones de la tradición filosófica islámica y griega, no sólo aristotélica sino también platónica, convencido como está de que la formación del filósofo no se completa sino con el conocimiento de las filosofías de Aristóteles y Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.). De 1254 a 1257 Alberto es superior provincial de los dominicos de Alemania; en 1256-1257 habita en la curia papal; en 1260 es elegido obispo de Ratisbona. Habiendo dimitido de este cargo dos años después y terminada una larga serie de viajes de predicación en Alemania, en 1264 se estable en Wurzburgo. Al periodo inmediatamente siguiente se remonta la mayor parte de sus comentarios a la Biblia. En 1268 concluye en Estrasburgo el ciclo de sus exposiciones de las obras de Aristóteles con el importante comentario al *Libro de las causas (Liber de causis),* considerado aún como el texto teológico de Aristóteles. De 1270 hasta su muerte, acaecida en 1280, reside en Colonia, en donde se dedica a la redacción de su última obra, la *Summa de mirabili scientia dei* [Suma de la admirable ciencia de Dios].

La formación del filósofo

Pensamiento

Alberto debe su fama sobre todo a su amplia producción filosófico-científica, llevada a cabo casi por entero en forma de exposiciones de textos aristotélicos o pseudoaristotélicos. Este proyecto amplio y sistemático, que empeña a Alberto durante 15 buenos años, libera por vez primera a las facultades de las Artes de la sujeción a las paráfrasis de Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), y constituye la premisa para la incorporación de los textos aristotélicos en el programa de estudios de la orden dominica (capítulo de Valenciennes, 1259). La apertura cultural que caracteriza los comentarios de Alberto —fundamental— tiene como objetivo comprender y explicar las razones de las diversas posiciones expresadas por las varias tradiciones filosóficas, más que emitir juicios basados en la teología cristiana. La posición de Alberto es clara: el método utilizado en los escritos de Aristóteles es, a su parecer, el único instrumento válido para una investigación científica de la naturaleza y del ser humano. Al proceder según sus deducciones científicas, la filosofía puede y debe prescindir totalmente de la revelación, es decir, de las certezas del discurso teológico. Alberto está convencido de que los conflictos entre razón filosófica y razón teológica son causados porque la intervención libre de Dios en el curso de la naturaleza deroga la necesidad de ésta. Más allá de su valor epistemológico, la posición de Alberto tiene un explosivo relieve político-cultural, porque, no obstante reconoce como última instancia de verdad a la "revelación" del teólogo, deslegitima de hecho su

presunción de competencia filosófica legalizando en bloque la teología pagana. A la base de la especulación de Alberto se encuentra una sólida y articulada filosofía de la naturaleza, bastante alejada de la interpretación simbólica tradicional difundida entonces entre sus colegas de la Facultad de Teología. El universo, según Alberto, es gobernado por leyes naturales que dependen de las influencias ejercidas por los astros sobre el mundo terreno a través de sus movimientos. En este cosmos gobernado por un tipo de necesidad astrológico-hermetizante, compete al ser humano una posición particular en virtud del intelecto que lo hace libre y lo convierte en nexo entre Dios y el mundo. Alberto da razón de la libertad y la dignidad del ser humano, sea a través de un análisis teológico, sea mediante un análisis filosófico de la universalidad de la razón conducido bajo el influjo de Averroes. El ser humano, en efecto, en cuanto imagen de Dios, es un ser dotado de intelecto y en esto reside su peculiaridad. En el ejercicio de la razón el ser humano comprende que su intelecto en cuanto tal, o sea prescindiendo del hecho de ser el intelecto de un ser humano determinado, tiene un origen divino, en cuyo descubrimiento consiste, según Alberto, la verdadera felicidad del ser humano. Se trata, entonces, de un tipo de perfección intelectual a la que todos los seres humanos pueden aspirar en cuanto seres dotados de razón, pero que no todos pueden alcanzar a causa de impedimentos físicos o morales. El destinatario del mensaje albertino no es, pues, el ser humano en cuanto tal, sino más bien el hombre de ciencia y el filósofo.

Una filosofía de la naturaleza desenganchada de la teología

La Escuela de Colonia

La doctrina albertina del intelecto y de la felicidad mental, en la cual confluyen motivos averroístas, aristotélicos, neoplatónicos y herméticos, es retomada y desarrollada por la así llamada Escuela de Colonia, o sea por algunos dominicos alemanes que por varios títulos frecuentan el *Studium Generale.* De este grupo de intelectuales forman parte Nicolás de Estrasburgo, Juan Picardo de Lichtenberg, Enrique de Lubeck, Ulrico de Estrasburgo, Teodorico de Freiberg, Meister Eckhart y Bertoldo de Moosburg, cuyas obras aún están inéditas en su mayor parte o son poco conocidas.

El primero de los discípulos de Alberto Magno es Ulrico de Estrasburgo (*ca.* 1220-1277), que asiste a sus lecciones en Colonia. Ulrico es autor de una obra imponente en seis libros sobre el bien sumo *(De summo bono),* que recibe un influjo notable del texto de Pseudo Dionisio Areopagita *Sobre los nombres divinos (De divinis nominibus)* y sobre todo de las obras de Alberto. Considerado durante largo tiempo como un simple epígono del maestro dominico, Ulrico es un importante eslabón de conjunción entre el pensamiento albertino original y su desarrollo sucesivo. La diferencia entre la providencia natural y la providencia voluntaria, que funda la diferencia

Ulrico de Estrasburgo

entre el método teológico y el método filosófico, el intelecto como primer nombre de Dios, la tecnicización del concepto de causalidad esencial, son temas presentes *in nuce* en la producción albertina, pero que se convierten con Ulrico en temas de una filosofía que suele denotarse como "alemana".

A Ulrico y no a Alberto se refiere, por ejemplo, Teodorico de Freiberg (1250-1310) para fundar sobre bases nuevas la diferencia entre método teológico y método filosófico. Nacido en Freiberg de Sajonia en 1275-1276 es estudiante de teología en París, donde sucesivamente enseña como lector. De 1293 a 1296 es superior provincial de Alemania, y de 1294 a 1296 también es vicario general de los dominicos. En 1296 está nuevamente en París como maestro de teología y enseña durante dos años en la cátedra reservada a los dominicos no franceses. La última fecha segura de su biografía es 1310, año en el que le es confiado el vicariato de la provincia alemana. Los antiguos catálogos de los escritores dominicos atribuyen a Teodorico 33 obras, de las cuales se han encontrado 26. Se trata en conjunto de ensayos monográficos dedicados preferentemente a cuestiones de actualidad filosófica, concentrados en los dos grandes temas de la autonomía del intelecto y de la fundamentación de la necesidad de la naturaleza, a los que se añaden estudios específicos de óptica y química. A su vez, Teodorico toma de Alberto el Grande y Ulrico de Estrasburgo la necesidad de distinguir nítidamente teología y filosofía, pero es de Ulrico de quien toma la interpretación del importante pasaje de Agustín (354-430) sobre la diferencia entre providencia natural y providencia voluntaria. La primera gobierna el mundo de la naturaleza física, que para Teodorico como para Ulrico consiste en una conexión de causas, objeto de la "ciencia divina de los filósofos"; la segunda representa el mundo de la voluntad y de los valores, objeto de la ciencia divina de los santos. La naturaleza, en efecto, es, según Teodorico, gobernada por leyes cuya regularidad y necesidad está garantizada por la así llamada causalidad esencial: la multiplicidad del universo se funda sobre un único principio de naturaleza intelectual que contiene en sí de antemano de una manera simple y unitaria los efectos que se observan en el mundo. Según una fórmula que se ha vuelto canónica, causa y efecto son diversos en cuanto al ser, o sea a su determinación específica, pero idénticos en cuanto a la esencia, o sea en cuanto a su principio. Desde este punto de vista, los objetos extramentales no tienen en sí la razón de su cognoscibilidad, que está "constituida" más bien por el intelecto humano, el cual capta el objeto a través de las predicados categoriales (relación, quididad, tiempo, etc.), que son, por decirlo así, "impuestos" al objeto mismo. La formación de lo universal, por lo tanto, es para Teodorico un acto de la espontaneidad del intelecto, que el dominico define como una emanación esencial del primer principio, o sea de Dios. Tal proceso de emanación es llamado por Teodorico proceder al modo de la imagen: lo que emana (el intelecto humano) es una imagen perfecta del principio del que deriva (Dios), es decir, comparte la misma

Teodorico de Freiberg

Intelecto y universales

esencia intelectual pura y simple. En este sentido el intelecto agente no puede ser una simple facultad del alma, sino debe ser más bien la actividad de una sustancia intelectual, la cual en cuanto se conoce a sí misma conoce también su principio, es decir, a Dios. Si bien la condición apenas descrita (o sea el pensamiento como autoconciencia) representa la verdadera esencia del ser humano, ésta, sin embargo, es conocida sólo a través de sus efectos. El hombre vive de esta manera en un estado de perenne extrañeza con respecto a su propio principio intelectual, que según Teodorico puede ser comprendido verdaderamente sólo en la otra vida.

Esta posición es superada de hecho por Eckhart (*ca.* 1260-1328), el cual, sin partir de los mismos presupuestos que sus hermanos de religión, convertirá el conocimiento de lo divino en una experiencia personal, accesible a todo ser humano de buena voluntad, proponiendo así un nuevo modo de considerar la dignidad y la esencia del ser humano. Último heredero de esta tradición es Bertoldo de Moosburg (siglo XIV). Son pocas las noticias que se tienen de él. En 1316 estudia en Oxford, en 1327 está en Ratisbona como lector y entre 1335 y 1361 trabaja en Colonia en el *Studium Generale*. Es autor de un imponente comentario, el único conocido hasta ahora, a los *Elementos de teología (Elementatio theologica)* de Proclo (412-485), que Guillermo de Moerbeke (1215-1286), dominico, traduce en 1268. El imponente comentario de Bertoldo representa un documento importante del neoplatonismo, en el que el dominico repiensa algunos temas característicos de la escuela de Colonia (diferencia entre providencia natural y providencia voluntaria, espontaneidad del intelecto, divinización del ser humano) a la luz de la filosofía de Proclo, que describe el universo como totalidad de las cosas divinas en su proceso de emanación y retorno al primer principio, que Bertoldo llama, quizás influido por Ulrico de Estrasburgo, Sumo bien. En este sentido la filosofía de Proclo es, según el dominico, teología, entendiendo por este término la ciencia divina de los filósofos que Teodorico de Freiberg describe en su obra titulada *Del sujeto de la teología (De subiecto theologiae)*. Se trata de un saber que investiga el universo desde el punto de vista de la providencia natural, o sea como concatenación de causas que conducen al ser humano al descubrimiento del primer principio del todo. Aunque no tienda a la definición del objeto investigado (como la filosofía aristotélica), el pensamiento de Proclo, sin embargo, no es, según Bertoldo, menos científico. Su pensamiento tiende más bien a la superación de la contraposición entre sujeto que conoce y objeto conocido, para llegar a una filosofía de la unidad. El ser humano que en su proceso cognoscitivo recorre desandando el proceso de emanación, se asemeja al principio mismo que conoce, o sea el Sumo bien. La bienaventuranza, según Bertoldo, consiste así en la conquista de una prospectiva filosófica del mundo, o sea en el descubrimiento de lo divino en sí y en el mundo. Se trata de un saber que transforma completamente al hombre que hace esta experiencia, porque conocer lo divino significa ser divinos. Bertoldo

Bertoldo de Moosburg y "su" Proclo

se refiere así a la idea de ser humano divino *(homo divinus),* que encuentra en Alberto Magno, pero sobre todo en Eckhart. La metafísica de la unidad se convierte así en el presupuesto de una nueva ética. En este contexto es muy importante el tema de lo uno del alma en el ser humano *(unum animae in nobis)* [lo uno del alma en nosotros], que Bertoldo encuentra en el tratado *Sobre la Providencia* de Proclo, traducido en 1278. Se trata de un principio metarracional, que, por un lado, constituye la esencia del alma y funda su función racional; por otro, representa la condición de posibilidad de una intuición intelectual del Sumo bien, del que deriva todo el universo.

Véase también
Filosofía "La doble vía de las traducciones y el nacimiento del saber crítico", p. 334; "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343; "Las *summae* y la tradición del comentario en el pensamiento medieval", p. 350; "Tomás de Aquino", p. 372.
Ciencia y tecnología "Escuelas y maestros de medicina en Italia y en Europa", p. 568.

TOMÁS DE AQUINO

ALESSANDRO GHISALBERTI

Desde el punto de vista de la entera producción intelectual, y de la filosófica y teológica en particular, el siglo XIII representa la articulación innovadora de la creatividad medieval. Como en el pasado, también hoy acaece que el nombre más representativo de esta novedad emergente y destinada a persistir en la historia sucesiva es precisamente el de Tomás de Aquino. En su obra se reciben las textualidades del pasado que permiten proponer una reelaboración del pensamiento de Aristóteles, calándolo dentro de la estructura filosófica del neoplatonismo. En el esquema tripartita de lo Uno, del egreso del Uno y del regreso al Uno, Tomás descubre un magnífico recurso de inteligibilidad para investigar las dinámicas estructurales de la naturaleza del universo, en particular de la descomunal potencia encerrada en la inteligencia del ser humano y en las proyecciones de sus deseos más íntimos.

LA VIDA Y LAS OBRAS

Tomás (1221-1274), hijo de Landolfo de los condes de Aquino, nace en Roccasecca, aproximadamente en 1221, y desde pequeño reside en la cercana abadía

de Montecasino, donde es acogido como oblato con votos no definitivos y recibe los primeros grados de instrucción. En 1239 Tomás llega a Nápoles a estudiar en la Facultad de las Artes de la universidad local, fundada en 1224 por Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), y puede cursar un currículum que prevé, además del estudio de la lógica, también el estudio de la filosofía natural de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). Mientras en los mismos años está en vigor en París un decreto que prohíbe estudiar la filosofía natural y la metafísica de Aristóteles, en Nápoles está libre el acceso a Aristóteles; la cultura presente en la corte palermitana de Federico II está abierta desde siempre a las obras filosóficas y científicas de la Antigüedad, dando un fuerte impulso a la realización de las traducciones al latín de las obras de Aristóteles y de los filósofos griegos y árabes, y cuida de su difusión en el estudio de Nápoles. El interés por los textos del pasado desconocidos hasta entonces en el Occidente latino es seguramente uno de los elementos decisivos en la formación de Tomás, que en su vida jamás dejará de poner empeño en frecuentar directamente los textos de Aristóteles y de los pensadores antiguos, paganos y cristianos, escribiendo comentarios literales a ellos, y tratando de procurarse traducciones cada vez más perfectas, sea por lo que se refiere a las obras escritas en griego, sea por las escritas en árabe. La asimilación de la gran enciclopedia del saber de los griegos y de los árabes, en una fase de intensa confrontación con culturas diversas, está también en el origen de la decisión adoptada por Tomás de aplicar la epistemología aristotélica a la teología cristiana, innovando así la tradición filosófico-teológica del Alto Medievo, fuertemente marcada por el neoplatonismo.

El culto de los antiguos

Un elemento decisivo, por lo que se refiere a la aventura biográfica de Tomás, es el encuentro en Nápoles con la Orden de los Predicadores (dominicos), al que sigue la decisión de entrar a formar parte de ella (primavera de 1244), no obstante la oposición de los familiares, que activan un periodo de reclusión. Una vez puesto en libertad se transfiere al convento dominico de París, donde frecuenta las lecciones del maestro y hermano de orden Alberto Magno (*ca.* 1200-1280); en cuanto discípulo suyo completa su propia formación en Colonia en el cuatrienio sucesivo. En 1253 regresa a París para iniciar la carrera académica en el estudio teológico de la universidad, como bachiller asignado al comentario de la Biblia y de la colección sistemática de *Sentencias* teológicas hecha por Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160); redacta una versión definitiva del *Comentario a las Sentencias,* que constituye la primera gran obra sistemática del Aquinate. En sus años de docencia en calidad de bachiller se registra en la Universidad de París un enfrentamiento entre los maestros que pertenecen al clero secular, con Guillermo Saint-Amour (1202-1271) a la cabeza, y los maestros de las órdenes mendicantes, dominicos (en primera fila nuestro Tomás) y franciscanos (guiados por Buenaventura de Bañorreal). El conflicto, debido a la acusación de atentado a la autonomía de la universidad lanzada por los clérigos seculares contra los mendicantes,

La carrera académica

a causa de su voto de obediencia a las jerarquías de las órdenes, retarda casi un año el nombramiento de Tomás como maestro regente, quien inicia su primer magisterio parisino en los primeros meses de 1257.

La docencia sigue siendo la principal nota de la biografía entera de Tomás: después del primer trienio de docencia en París (1257-1259), enseña en el decenio sucesivo en diversos centros de estudio de Italia, reanudando luego la docencia en París (1269-1272) y, al final, en la Universidad de Nápoles (1272-1274). Esta opción ha influido de modo decisivo en su vasta producción científica, que en su conjunto se puede sintetizar en las tres actividades comprendidas en las tareas del maestro: leer y comentar *(legere);* disputar, o sea celebrar disputaciones dialécticas para profundizar de manera penetrante en la doctrina *(quaestiones disputatae);* predicar, es decir, construir itinerarios doctrinales en sermones dirigidos a los varios grupos que componen la comunidad universitaria. Los escritos de Tomás se distribuyen dentro de estas áreas, a partir de las lecciones en forma de comentario a numerosos textos del pasado: textos bíblicos (Antiguo y Nuevo Testamento), casi todas las obras filosóficas de Aristóteles, los escritos teológicos de Boecio (*ca.* 480-525?), de Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V) y del neoplatónico Proclo (412-485), cuyo pensamiento circula a través de una antología árabe que lleva como título *Libro de las causas (Liber de causis).* Son conspicuas las colecciones de *Cuestiones disputadas,* resultado de una intensa labor didáctica universitaria sobre las disputas teológicas y filosóficas más candentes *(Sobre la verdad, Sobre la potencia, Sobre el mal, Sobre el alma),* a las que se conectan, puesto que secundan la novedad pedagógico-didáctica de la *quaestio* escolástica, las dos obras sistemáticas más célebres del Aquinate, la *Suma teológica* (en tres partes) y la *Suma contra los gentiles,* en cuatro libros.

Sus escritos

Si los comentarios públicos a textos bíblicos o litúrgicos entran en el género de los sermones en sentido estricto, y también las predicaciones en lengua vulgar, dirigidas al pueblo y llegadas a nosotros sólo en la traducción latina, es posible, sin embargo, poner al lado de este género las discusiones públicas que confluyen en los *Opuscula:* entre los opúsculos descuellan las obras polémicas, desde las juveniles, en defensa de los mendicantes, hasta las polémicas, llevadas a cabo en los años alrededor de 1270, respecto de los maestros de la Facultad de las Artes (son célebres el *Tratado sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* y el *Tratado sobre la eternidad del mundo*). A Tomás se deben también diversas composiciones litúrgicas, entre las cuales el oficio completo para la fiesta del *Corpus Domini* (lecturas e himnos).

El nuevo paradigma científico en teología

Tomás siempre hace profesión de ser teólogo o, en el lenguaje del tiempo, "maestro de la doctrina sagrada"; lo específico de esta doctrina es ser *sagrada*

e incluye, por lo tanto, un ámbito de conocimiento proporcionado a la luz divina: “la doctrina sagrada, tal como quedó indicado, siendo una abarca todo lo que concierne a las ciencias filosóficas por el aspecto formal bajo el que lo considera, esto es, en cuanto puede ser conocido por la luz divina” (*Suma teológica*, I, 1, 4).

La revelación es una fuente de conocimiento *(lumen),* la cual radica en la perfecta inteligibilidad del conocimiento que Dios tiene de sí mismo; de la luz totalmente transparente propia del conocimiento divino participa, por mediación de la “revelación”, todo lo que Dios ha revelado de hecho, o sea a los artículos de la fe; luego se expande, por reflejo, a todo lo que Dios puede revelar, a todo lo “revelable”, lo cual abarca la totalidad de las cosas, la totalidad de los saberes sectoriales, porque todos son cognoscibles mediante la luz divina y, por lo tanto, revelables.

La luz de la “revelación”

En el saber de la teología está bien presente la razón en todo su valor filosófico clásico; De los *Analíticos posteriores* de Aristóteles recibe Tomás el alcance científico del argumento silogístico, que sostiene la naturaleza demostrativa del saber y, partiendo de premisas universales y necesarias, concluye una ciencia asimismo universal y necesaria. Así, en la *Suma teológica* muestra Tomás que cree en la filosofía en sentido amplio, o sea, en la capacidad de la razón humana para sostener un saber que tiene su origen en la revelación, pero que se expande a través de formas, análisis e itinerarios convalidados por la razón.

Pero la teología tiene la peculiaridad de no partir de premisas universales y evidentes, sino de los artículos de la fe, recibidos de la revelación; su rigor científico se despliega al confutar a quien la niega: aplicando cuanto dice Aristóteles en el libro cuarto de la *Metafísica* (IV, 4; 1006 a2-1006 b12) a propósito del principio de no contradicción, es posible la refutación si el adversario de la teología concede cualquier enunciado tomado de la revelación. Es el caso de los herejes, que aceptan algunas verdades reveladas y rechazan otras: esto hace posible el proceso de la refutación *(élenchos),* recurriendo a textos de la Sagrada Escritura para mostrar la incoherencia interna de las proposiciones heréticas. Si el adversario de la doctrina sagrada no acepta nada de cuanto está contenido en la revelación. Entonces uno se concentrará en mostrar lo infundado de los procedimientos argumentativos que llegan a conclusiones contrarias a las verdades reveladas.

Según Tomás compete al maestro en doctrina sagrada confutar las afirmaciones contrarias a la revelación, no siendo tales afirmaciones demostraciones rigurosos, sino más bien sofismas. Para entender correctamente esta tesis capital de la epistemología teológica de Tomás ha de excluirse que se caiga en un círculo vicioso, como si el Aquinate argumentase de la siguiente manera: el teólogo sabe por la *Revelación,* acogida por la fe, que los argumentos de la razón contrarios a la revelación son falsos. Esta posición no respetaría la autonomía de la razón, puesto que la fe sería la que decidiera que

posee la verdad, excluyendo la razón. En realidad, Tomás no se limita a decir que es suficiente con saber que los argumentos contrarios a la revelación son falsos; él afirma que a la razón se le da la posibilidad de construir argumentos racionales que lleguen a conclusiones diversas, e individuar la falta de rigor formal intrínseco al procedimiento argumentativo del adversario.

El método que se acaba de ilustrar a propósito de la cientificidad del saber teológico encuentra su aplicación también en las muchas obras en las que Tomás comenta la Sagrada Escritura: la intención es la de recabar de las afirmaciones del texto sagrado elementos doctrinales que sirvan para convalidar las verdades de la fe católica y confutar las tesis contrarias. Al recurrir a la autoridad de los textos sagrados o profanos debe seguirse un orden basado en el grado de autoridad de los autores: el argumento de autoridad fundado en la revelación divina es totalmente eficaz. La doctrina sagrada usa en verdad el razonamiento humano, no tanto para demostrar las verdades de la fe (puesto que al hacerlo suprimiría el mérito de la fe), cuanto más bien para poner de manifiesto algunos contenidos de la doctrina sagrada. De las autoridades de la Escritura canónica, por el contrario, hace un uso apropiado al construir argumentos necesarios; de las autoridades de los diversos Padres de la Iglesia la doctrina sagrada hace uso como procediendo de argumentos apropiados, pero considerándolos sólo como probables (*Suma teológica,* I, 8, ad 2).

La filosofía del teólogo

Existen algunas verdades que no están contenidas en la revelación, pero a las que al mismo tiempo se puede llegar por el camino de la razón: se trata de la existencia de Dios, de sus atributos y de la naturaleza espiritual el alma intelectual, capaz de garantizar la inmortalidad. Tomás llama estas verdades "preámbulos a los artículos de la fe", para decir que se trata de núcleos de verdades básicas, a los que la razón humana puede llegar autónomamente, pero que, estando en pie la dificultad que todos tienen en alcanzarlas y la urgencia en conocerlas de inmediato, Dios las ha incluido en las verdades reveladas. Para Tomás estos "preámbulos" manifiestan la intrínseca capacidad de acuerdo entre fe y razón.

Al inicio de la *Suma teológica* Tomás se pregunta si es posible probar con un procedimiento filosófico la existencia de Dios y responde que sí se la puede probar por cinco vías, cinco consideraciones no separadas entre sí, que proponen como cinco formulaciones de un mismo procedimiento racional *a posteriori,* o sea, que parte del análisis de los datos de la experiencia y llega a la afirmación de la existencia de un principio que trasciende el orden empírico.

La primera vía parte de la constatación sensible del movimiento o devenir, definido aristotélicamente como paso de la potencia al acto. Este paso puede advenir sólo por obra de un agente en acto: éste es un principio fundado sobre

la imposibilidad de que una cosa se "mueva" a sí misma, es decir, que cause su propio paso de la potencia al acto. Si ninguna cosa que deviene puede pasar por sí misma de la potencia al acto, sino tiene necesidad de un agente o motor extrínseco, entonces la sucesión de las cosas que devienen se configuran como una serie de cosas movidas, que a su vez hacen pasar a las otras cosas de la potencia al acto. Ahora bien, esta serie no puede seguir al infinito, porque ello significaría no encontrar un principio, un origen, una explicación: sin un principio ningún movimiento podría iniciar jamás y, por lo tanto, se debería decir que no puede existir ni siquiera ese movimiento que nosotros constatamos que está presente, aquí y ahora. Para evitar esta conclusión contradictoria es necesario admitir una primera causa del movimiento que no es movida, que es el origen del devenir, al que todos llamamos Dios.

Las cinco pruebas de la existencia de Dios

Las otras cuatro pruebas tienen una estructura sustancialmente análoga a la primera, mientras que cambia el dato de experiencia a partir del cual se mueve la construcción de la vía. La afirmación según la cual no se puede seguir al infinito, aparece en la segunda y en la tercera vías y se apoya siempre en el principio de no contradicción: si se va al infinito en la búsqueda de la causa eficiente del ser de las cosas que resultan causadas (segunda vía), o de la razón de su contingencia, o sea, de su no ser siempre (tercera vía), entonces sucede que las realidades causadas y los efectos contingentes no encuentran una explicación y por ello no deberían existir.

La cuarta vía parte de la observación de los grados de las perfecciones poseídas por los entes finitos. Se trata de perfecciones como la bondad, la verdad o la nobleza ontológica, que se llaman perfecciones trascendentales porque son coextensivas al ser. Pero el ser finito, detentador de estos grados de perfección, no es inteligible si no es visto en su fuente y en su fundamento: para que exista este ser aquí, debe existir el ser en sí, el ser absoluto, para que se quite la contradicción que deriva de poner el ser participado, limitado, sin que sea puesto el ser no participado, infinito, subsistente, que es su causa.

La quinta vía se mueve de la constatación del finalismo respecto de los entes privados de conocimiento: los agentes naturales (desprovistos de razón), en sus operaciones, obtienen siempre o casi siempre un resultado, un bien que se configura como su fin, porque representa lo óptimo para su naturaleza. Tratándose de la tendencia al fin por parte de entes privados de conocimiento y puesto que este finalismo no puede explicarse con el azar, dada la constancia del comportamiento de los agentes naturales, se debe concluir un ser inteligente, en grado de dirigirlos a su fin.

Las diversas demostraciones de la existencia de Dios encuentran un complemento necesario en las argumentaciones relativas a los atributos más específicos de Dios, como la unicidad, la infinitud, la bondad; además Tomás considera que las pruebas de la existencia de Dios, a pesar de que ofrecen conclusiones altamente probatorias, no son demostraciones apodícticas, tales

como para volver patente a la razón finita la trascendencia de Dios o de abolir el carácter misterioso de la revelación y la gratuidad del acto de fe.

En el plano de la filosofía del conocimiento Tomás propone una reelaboración del empirismo moderado de Aristóteles, según el cual el intelecto recaba los conceptos sólo abstrayéndolos de la realidad empírica captada a través de los sentidos; los conceptos universales son sometidos al juicio por obra del intelecto, que se vale de la posesión congénita de los primeros principios (principio de identidad, principio de no contradicción y del tercero excluido). La noción más comprensiva a la que llega el intelecto humano es la de ente (o sea de lo que tiene el ser), que constituye por lo tanto el objeto específico de la ontología y permite, a través de la fórmula de la analogía, elaborar el trazo de la metafísica acerca del ser, de sus propiedades trascendentales (uno, verdadero, bueno, bello), la naturaleza de los entes compuestos de materia y forma, las causas del devenir y del actuar del ser humano.

El intelecto reconoce el ente

De la antropología griega a la inmortalidad del alma

Tomás adopta la perspectiva antropológica y psicológica de Aristóteles, según la cual el alma intelectiva del ser humano, que asegura la posibilidad de la operación del pensar o razonar, muestra que detenta las características de la forma sustancial, es decir, capaz de constituir como existente y operante al ser humano; tal forma sustancial es única y desempeña también las funciones del alma vegetativa y sensitiva.

La doctrina de la unicidad de la forma sustancial ofrece una aportación decisiva a la solución del problema de la unidad intrínseca del sujeto, la cual, por el contrario, se pone en riesgo en las antropologías dualistas de matriz platónica; sin embargo, queda por resolver el problema acerca del modo en que la "unitariedad" recuperada del sujeto no implique complicaciones en la vertiente de la inmortalidad del alma, decisiva para la antropología cristiana.

Unicidad de la forma sustancial

Tomás llega a la afirmación de la prerrogativa que tiene el alma humana de sobrevivir a la disolución del cuerpo, que es el órgano delegado para el desempeño de sus actividades formales, argumentando que el alma humana no tiene necesidad de servirse del cuerpo como de un órgano en cuanto a la actividad intelectiva; instaura, por lo tanto, un itinerario orientado a demostrar que el alma, además de forma sustancial, es forma subsistente, es decir, posee un ser autónomo, como resulta del hecho de que ella realice operaciones independientemente del cuerpo, como son el conocimiento que el alma puede tener de todos los cuerpos, el conocimiento de lo universal y la autoconciencia. Al ser forma pura, puesto que en las operaciones mencionadas no permanece vinculada a los órganos corporales, se postula su independencia

ontológica y, por lo tanto, se excluye que el alma intelectiva deba corromperse con la corrupción del cuerpo.

La tesis de la "subsistencia" del alma del ser humano, única forma sustancial del cuerpo, explicita el valor del alma no sólo en su función de "mente", de principio del entender, sino también en la función metafísica del alma como principio ontológico, sobre la base de un isomorfismo entre la operación del conocer y el ser del sujeto cognoscente, isomorfismo explicitado por el adagio escolástico: *operari sequitur ese,* o sea, el "Obrar depende del ser". La conexión entre el orden de las operaciones y el orden ontológico tiene su punto de apoyo, sea en la concepción de la forma como principio de transmisión del ser, sea sobre el postulado del ser como principio de actividad, como perfección que permite desarrollar el dinamismo de la operación.

Convencido de la ortodoxia en sentido aristotélico de estas tesis, Tomás contradice enérgicamente en todas sus obras la interpretación materialista del alma que tienen algunos peripatéticos griegos, como Alejandro de Afrodisias (siglos II al III), pero sobre todo aquella interpretación del célebre comentador árabe de Aristóteles, Averroes (1126-1198), relanzada en París por Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-1282): Averroes y Siger sostienen que el intelecto activo y pasivo del que habla Aristóteles es una sustancia espiritual separada, única para toda la especie humana, mientras que el ser humano individual dispone sólo del conocimiento sensitivo que culmina en la fantasía o imaginación potenciada. Según Tomás, la unicidad del intelecto (o monopsiquismo) impide una actividad cognoscitiva autónoma de los individuos, así como también excluye su supervivencia a la disolución del cuerpo.

El antiaverroísmo de Tomás

La aproximación teológica a la antropología que se encuentra en las obras de exégesis bíblica de Tomás mantiene una sinergia intrínseca con las perspectivas filosóficas expuestas anteriormente y puede sintetizarse de la siguiente manera: de la gran solicitud que el Dios de la revelación judeocristiana muestra por el ser humano se colige que en el ser humano se esconde "algo capaz de perpetuidad"; así como Dios no puede en su obrar sino ocuparse de cosas que están en una relación apropiada con su propio ser eterno, así se debe concluir que el destino del ser humano, del que Dios tiene cuidado, es la eternidad.

Felicidad terrena y beatitud eterna

Todos los seres humanos convienen en orientar su fin último en cuanto todos desean su propia felicidad y su propia perfección: en estas nociones de felicidad y perfección está incluida de derecho la noción de último fin como bien pleno, capaz de conferir la felicidad o la perfección; y si no existiera tal fin se menguaría en grados parciales la noción misma de felicidad o perfección.

Este orden finalista supremo determina todas las decisiones éticas del actuar humano, partiendo del área de las virtudes morales, ya individuadas por Aristóteles, y extendiéndose al plano de las virtudes sobrenaturales (fe, esperanza y caridad) en las cuales se funda la moral cristiana.

Si la felicidad, en general, está en conexión con el hecho de que el deseo se aquieta con la consecución del bien deseado, que produce deleite o placer, esta experiencia de deleite es máxima cuando se trata de la consecución del fin último, del bien sumo, capaz de saciar total y definitivamente el deseo. Por esto se prospectan para el ser humano dos especies distintas de felicidad: la terrena, consiguiente a la consecución de bienes finitos, y la eterna, que deriva del bien sumo. La felicidad terrena e imperfecta entra siempre en la especie de felicidad del ser humano, dotado de intelecto y voluntad; ya Aristóteles había fijado en la aspiración de la mente del ser humano al conocimiento total y perfecto de las realidades simples el rasgo característico de la felicidad humana. Pero el ser humano no es sólo intelecto y, después de haber distinguido entre la acción transitiva, que pasa a la materia exterior *(facere),* y la acción inmanente, que permanece en el sujeto agente *(agere),* Tomás prospecta la apertura infinita que connota el campo de la actividad humana, puesto que el ser humano se caracteriza por el plexo razón-manos: "el alma intelectiva, porque puede comprender lo universal, tiene una potencia que se extiende a objetos infinitos"; poseyendo por naturaleza la razón y las manos, "el ser humano se puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos" (*Suma teológica,* I, 76, 5, ad 4).

Felicidad y bien sumo

Con respecto a las líneas de la tendencia de sus predecesores, Tomás reevalúa la relación ser humano/naturaleza: no hay rastro del pesimismo de cuantos veían en la obligación de trabajar sólo el resultado de un castigo, ni la desconfianza con respecto del mundo natural, ínsita en toda visión maniquea y dualista. Es decir, afloran plenamente todos los estímulos culturales que han conducido a una renovación de la visión del contexto natural en que el ser humano opera en consonancia con las novedades fundamentales que se han registrado desde el inicio del siglo XIII, aquella consonancia que proviene de la celebración de los elementos presentes en el Cántico de las criaturas de Francisco de Asís (1181/1182-1226), y la que se deriva de la visión científica del cosmos contenida en los libros sobre la naturaleza *(Física, Metafísica, Sobre el alma)* de Aristóteles, que ha subsistido sea a la cultura del simbolismo místico, sea a la cultura fantasiosa contenida en las piedras preciosas y en los bestiarios del Alto Medievo.

Véase también

Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315; "La doble vía de las traducciones y el nacimiento del saber crítico", p. 334; "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343; "Las *summae* y la tradición del comentario en el pensamiento medieval", p. 350; "Alberto

Magno y la Escuela de Colonia”, p. 367; “Buenaventura de Bañorreal”, p. 381; “Guillermo de Occam”, p. 406; “Eckhart y la mística renana”, p. 422; “El alma”, p. 436.
Artes visuales “Arte y órdenes mendicantes”, p. 823.

BUENAVENTURA DE BAÑORREAL

Marco Rossini

Juan de Fidanza o, mejor dicho, Buenaventura de Bañorreal lleva adelante una reflexión de clara inspiración agustiniana funcional para la construcción de una “filosofía franciscana”; su filosofía es una reivindicación coherente del carácter no autosuficiente de la investigación filosófica en el corazón del siglo del aristotelismo triunfante.

La vida y las obras

Juan de Fidanza (*ca.* 1221-1274) nace en la localidad de Bañorreal en el seno de una familia típicamente burguesa: el padre, él también de nombre Juan, ejerce la profesión de médico. A la edad de 18 años, después de haber estudiado en el convento de los frailes menores de su tierra natal, el futuro Buenaventura va a París para asistir a la Facultad de Artes; a este periodo se remontan sus primeros contactos con el ambiente franciscano. En 1243, después de haber obtenido el título de *magister artium,* entra en la orden de san Francisco, tomando el nombre de Buenaventura; obtenido el título de *baccalaureus biblicus,* en 1248 es encargado de la lectura “en forma de curso” de la Biblia. Al término del periodo de formación de dos años, obtenido el título de *baccalaurius sententiarius,* da lecciones sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160) *(Commentarius in quattuor libros Sententiarum)* [Comentario a los cuatro libros de las Sentencias]. En 1253 se le confiere la *licentia docendi* y, al mismo tiempo, se convierte en *magister regens* de la escuela franciscana de la capital francesa. Los años sucesivos están marcados por una fuerte polémica entre los maestros seglares y aquellos que pertenecen a las nuevas órdenes mendicantes, quienes son excluidos de la Universidad de París; no obstante, Buenaventura prosigue su propia actividad docente. A este periodo se remontan algunas de las obras más famosas del maestro franciscano: *Quaestiones disputatae de scientia Christi* [Cuestiones disputadas sobre el conocimiento de Cristo], *Quaestiones disputatate de mysterio Trinitatis* [Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad], *Breviloquium,*

el *De reductione artium ad theologiam* [De la reconducción de las artes a la teología], además de numerosos comentarios bíblicos. En 1257 el capítulo general de los franciscanos, reunido en Roma, elige a Buenaventura como ministro general de la orden. Su posición en mérito a los problemas más relevantes planteados por la interpretación de la *Regula* de Francisco (1181/1182-1226) se había hecho pública en los meses precedentes a través de la *Epistula de tribus quaestionibus* [Epístola acerca de las tres cuestiones]. En agosto de ese mismo año, a consecuencia de la intimación del papa Alejandro IV (?-1261, pontífice desde 1254), la congregación de maestros de la Universidad de París acoge en su interior a Buenaventura y a Tomás de Aquino (1221-1274), zanjando así los conflictos de los años precedentes. El 4 de octubre de 1259 Buenaventura lleva a cabo una peregrinación al monte de la Verna donde, según la tradición, Francisco recibió en 1224 los estigmas; compone el *Itinerarium mentis in Deum* [Itinerario de la mente a Dios]. Al año siguiente el Capítulo general de la orden, reunido en Narbona le encarga la redacción de una nueva biografía de Francisco, que se presente como colación de las precedentes y esté en grado de eliminar sus contradicciones; el resultado de este trabajo, la *Legenda maior,* será presentado al Capítulo general de Pisa en 1263. Tres años después, un nuevo Capítulo general adoptará el texto de Buenaventura como única biografía oficial del fundador de la orden e impondrá la destrucción de todas las biografías franciscanas precedentes. Entre 1266 y 1268, habiéndose integrado nuevamente al ambiente cultural parisino, Buenaventura participa en las discusiones suscitadas por el conocimiento del pensamiento de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y de sus intérpretes; al año siguiente, después de haber presidido el Capítulo general de la orden que se celebró en Asís, regresa a París y toma parte en una nueva fase de la polémica entre clero secular y miembros de las órdenes mendicantes cuyo papel e ideas defiende en la *Apologia pauperum contra calumniatorem* [Apología de los pobres contra el calumniador]. En 1273 imparte una serie de conferencias que constituyen su última gran obra, *Collationes in Hexaëmeron* [Conferencias sobre el Hexamerón]; pero luego es obligado a dejar París a consecuencia de su nombramiento como cardenal obispo de Albano. En 1274, durante el Concilio Ecuménico de Lyon, defiende a la orden franciscana de los ataques de algunos prelados y luego renuncia al cargo de ministro general. Muere en julio de ese año.

Deviene ministro de la Orden Franciscana

En el debate aristotélico de la época

El significado de una vida

En su conjunto la obra de Buenaventura parece estructurada en torno a una doble operación cultural dirigida hacia el interior y el exterior de la orden franciscana. Hacia el exterior, la tarea de la que se encarga el autor, sea con

respecto a los cuestionamientos de los maestros seglares de la Universidad de París, sea hacia aquellos que, a ejemplo del Concilio Ecuménico de Lyon de 1274, pedían la desaparición de la orden franciscana, es la de mostrar que el franciscanismo tiene una filosofía propia y que, no obstante el carácter "iletrado" del fundador y de sus primeros seguidores, de su experiencia desciende una visión del ser humano y del mundo que constituye el fundamento sobre el cual se puede construir una reflexión filosófica y teológica originaria. En este cuestionamiento toma su punto de partida la operación cultural que Buenaventura dirige hacia el interior de la orden a la que guiará durante 17 años. Sirve para mostrar que se es verdaderamente fiel a la enseñanza de Francisco no permaneciendo "iletrados", sino aceptando desarrollar la investigación filosófica y teológica en plena coherencia con la inspiración originaria, sin ser indulgente con la *vana curiositas* de matriz pagana, pero valorando al mismo tiempo los instrumentos de la *scientia* en el itinerario que conduce a la *vera sapientia*.

En este sentido, como lo atestigua su biografía, la reflexión de Buenaventura se constituye en torno a tres ejes cardinales fundamentales: la investigación filosófico-teológica, la visión contemplativa y la inspiración franciscana, entendidos, sin embargo, no como elementos separados, sino como momentos que a través de su recíproca y constante correlación, contribuyen a definir un proceso ininterrumpido. Por esto, la imagen que mejor designa el conjunto de la reflexión buenaventuriana es la del *itinerario,* que a su vez toma el título de su obra quizás más conocida *(Itinerarium mentis in Deum),* escandido, también en virtud de la profunda deuda, siempre recordado por el maestro franciscano, con respecto al pensamiento de Agustín (354-430), de los tres factores de la memoria, del intelecto y de la voluntad.

El itinerario de búsqueda de la verdad

La indagación filosófico-teológica (o del intelecto)

Buenaventura, en más de una ocasión, no se limita a recordar su propia deuda respecto de Agustín, sino construye enteramente su propia especulación filosófica en torno a dos presupuestos de clarísima procedencia agustiniana: los conceptos de dinamicidad y analogía. Estas dos líneas maestras se encuentran a la base sea del análisis de la realidad y de su relación con el creador, sea del examen de las modalidades con las cuales el ser humano desarrolla su propia actividad cognoscitiva. El punto de partida para analizar la realidad está constituido por una metáfora, que Buenaventura comparte con buena parte del pensamiento medieval, según la cual el mundo es un libro en el cual se pueden leer la presencia, el vestigio del Creador: "El mundo creado es como un libro, en el cual resplandece, se manifiesta en formas sensibles y se lee la Trinidad creadora" (*Breviloquium,* II.12.1). En este plano se juega la semejanza entre las criaturas y el Creador: por un lado se rechaza

Dios. Autor del libro del mundo

cualquier comunidad de esencia entre Dios y las cosas (ninguna imitación del ser infinito por parte del ser finito es posible para Buenaventura); por otro, estas últimas se transforman en el primer peldaño del itinerario que conduce a la mente humana hasta Dios. *Vestigia Dei* [Vestigios de Dios] es, pues, el término correcto para caracterizar las cosas sensibles que, como cualquier otra realidad, están compuestas de materia y forma según la conocida doctrina del hilemorfismo universal. Las cosas, sin embargo, no sólo están integradas en el itinerario cognoscitivo que mueve al ser humano hacia su propio Creador, sino también están caracterizadas por un dinamismo interno; Buenaventura, en efecto, contraponiéndose a los aristotélicos contemporáneos suyos y en primer lugar a Tomás de Aquino, considera que no es única la forma que, en unión con la materia prima, realiza completamente a cada ser, caracterizado, por el contrario, por una pluralidad de formas, cada una de las cuales determina un cumplimiento y al mismo tiempo abre hacia ulteriores perfecciones. Esta tensión, que según el maestro franciscano ya está presente en la materia primordial, no privada ésta tampoco de una determinación formal aunque todavía incompleta, es la marca de "que el universo espera a Dios" presente, según la conocida afirmación de Ètienne Gilson (1884-1978), en el corazón mismo de las sustancias. Así, pues, desde el principio está unida a la materia la forma sustancial de la luz que es la más activa y perfecta entre las formas; de este modo Buenaventura parece heredar algunos elementos de la metafísica de la luz propuesta en Oxford algunos decenios antes por Roberto Grossatesta (1175-1253), poniéndola en conexión con el relato bíblico de la creación. La luz pone en acto los cuerpos, predisponiéndolos a recibir toda determinación sucesiva, y al mismo tiempo jerarquiza a los entes: "La luz es la forma sustancial de los cuerpos que tienen el ser del modo más verdadero y más digno en el género de los entes en virtud de la mayor o menor participación en la luz misma" (*II Sent,* d. 13, a. 2, q. 2, resp). Es a causa precisamente de esta diferenciada participación en la naturaleza de la luz que "toda criatura narra la sabiduría del Creador. En efecto, todo el mundo es como un espejo lleno de luz, como el carbón resplandece de luz" (*In Hexaëmeron,* 2.3).

La metáfora central de la luz

El ser humano es el único ente que está en grado de leer esta narración y de emprender ese itinerario de anabasis hacia Dios de la que Buenaventura habla en muchas de sus obras; a la base de esta acción se encuentran una vez más las ideas maestras del pensamiento buenaventuriano: analogía y univocidad. En efecto, sólo el ser humano puede reconocer la presencia del Creador en el interior de la realidad natural, y el particular ritmo trinitario que se le ha impreso ("Tú has regulado cada cosa en número, medida y peso", *Sabiduría,* 11, 21), en virtud de la relación análoga que se instaura entre las diversas facultades interiores a su alma: memoria, intelecto y voluntad. Precisamente esto es lo que hace del ser humano, única entre las realidades creadas, no un simple *vestigium* sino una verdadera *imago Dei.* En este proceso de ascensión

que inicia en la realidad sensible, punto de partida imprescindible del conocimiento humano según el maestro franciscano ("el alma creada es como una *tabula rasa*", *II Sent,* d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2-3), el ser humano está sostenido por la luz de la verdad cuya indiscutible existencia es el fundamento necesario de toda búsqueda. Además de la existencia de los datos sensibles, el conocimiento, en efecto, se hace posible por la presencia inmediata en el alma del ser humano de un criterio, de una ley que permite fundar los juicios del intelecto en el que se despliega la actividad cognoscitiva. Este criterio de juicio, que Buenaventura llama *naturale iudicatorium,* no puede, sin embargo, prescindir de la experiencia, y por esto se presenta como criterio formal del juicio del intelecto y no como presencia inmanente a éste de las *species* cognoscitivas.

El criterio de verdad, por lo tanto, es innato, puesto que sin él no sería posible ni siquiera el pensamiento como, en coincidencia significativa con la demostración aristotélica del principio de no contradicción, lo afirma el maestro franciscano:

La verdad innata

> La luz del alma es la verdad; esta luz no conoce ocaso. En efecto, con tanta fuerza ilumina al alma, que ni siquiera se puede pensar ni decir que no exista sin que el ser humano se contradiga. Puesto que, si la verdad no existe, entonces es verdadero que la verdad no existe; por lo tanto, algo es verdadero; y si algo es verdadero, entonces es verdadero que la verdad existe; por lo tanto, si la verdad no existe, la verdad existe [*In Hexaëmeron,* 4.1].

De este modo, Dios, identificado precedentemente con la fuente del ser, ahora asume también la función de fuente de la verdad, sobre la base de una superposición significativa entre orden ontológico y orden gnoseológico, aunque son dos itinerarios en dos direcciones opuestas. La indagación filosófica, que precedentemente llegó a demostrar la existencia de Dios, como causa de los entes reales, no autosuficientes con respecto a la existencia, ahora obtiene el mismo resultado designando a Dios como presupuesto innato de la aspiración a la verdad propia del alma. Así se ha hecho realidad un significativo paso de la exterioridad a la interioridad, premisa indispensable de la tensión hacia lo alto que constituye el último momento del conocimiento racional:

> desde el momento en que es posible conocer a Dios no sólo fuera de nosotros, sino también dentro de nosotros, debe ser posible conocerlo también en cuanto es superior a nosotros: fuera de nosotros, por medio de los vestigios; dentro de nosotros, por medio de las imágenes; sobre nosotros, por medio de la luz presente como señal que está por encima de nuestra mente [*Itinerarium mentis in Deum,* v.1].

Resulta confirmado sea el presupuesto agustiniano, que Buenaventura se ha apropiado, del alma humana como sede de la verdad, sea la compleja interacción entre la mente del ser humano y la verdad que desempeña la función

de principio regulador de la actividad cognoscitiva, en analogía con la función que desempeña la luz en el acto de ver. Esto está confirmado por la identificación de la pareja verdad-luz con el ser del cual el maestro franciscano sostiene en varias ocasiones que "es aquello que primero es concebido por el intelecto" (*Itinerarium mentis in Deum,* V, 3), precedencia que, referida al *ordo perfectionis* [orden de la perfección], no puede referirse, sin embargo, a la acción cognoscitiva signada y limitada por la condición particular del ser humano que le impide cualquier conocimiento inmediato de Dios.

Conocimiento y experiencia de Dios

En este punto, a través de la actividad cognoscitiva del alma, quedan puestas las premisas para que sea posible al ser humano tener la experiencia de Dios, pero las condiciones del *viator* [ser humano peregrino] hacen valer toda la fuerza de su carácter limitante y hacen imposible cualquier acción directa de *comprehendere* [abarcar] a Dios. La *scientia* ha realizado su propia tarea sostenida por aquella tensión hacia el ser infinito que le impide apagarse con la *vana curiositas* y la impulsa hacia la *sapientia.*

La visión contemplativa (o de la memoria)

Agustín había pensado teóricamente en el *De doctrina christiana* el carácter funcional de la *scientia* en relación con la *sapientia,* leyendo metafóricamente el episodio del expolio cometido por los hebreos en el momento de su partida de Egipto (*Ex* 12, 31-36); distinguiendo particularmente entre fruición y uso había afirmado una estrecha conexión entre las cosas como signos que remiten a un significado y la *scientia* como instrumento que invita a la *sapientia.* Buenaventura, colocándose a pleno título en el interior de esta tradición y en una polémica consciente con respecto a cualquier posición que afirme aristotélicamente el carácter autónomo de la investigación filosófica, considera que sólo de Dios se puede gozar en sentido propio *(solo Deo fruendum est),* puesto que sólo en relación a él la fruición está unida tanto al placer como a la quietud. Es esta la condición de la *sapientia,* el conocimiento experimental de Dios que el maestro franciscano en algunos casos llama *docta ignorantia,* obtenida sólo en virtud de la gracia divina, como acaeció a Francisco en el monte de la Verna. No es ésta la condición del *viator,* como resulta evidente por la falta de dos datos característicos del pensamiento de Buenaventura: el conocimiento sapiencial de las razones eternas no se sirve del instrumento de la analogía al que por el contrario está vinculada la investigación del ser humano después del pecado original, y sobre todo está caracterizado por una quietud que apaga el dinamismo (la inquietud agustiniana del corazón) que sostiene el impulso cognoscitivo del hombre sobre la faz de la tierra. Esta nueva condición gnoseológica, cualitativamente diversa de la característica de la inteligencia filosófica y totalmente entregada a la acción

divina, se realiza a partir del itinerario cognoscitivo realizado cabalmente con los instrumentos limitados de que dispone el ser humano, pero causa un intervalo, una cesura con respecto de él. Para caracterizar esto, Buenaventura recurre a menudo a oxímoros construidos en torno a la pareja luz/tinieblas: "ahí se encuentra la impenetrable calígine que, sin embargo, ilumina las mentes que han abandonado las investigaciones curiosas" (*In Hexaëmeron,* 20.11). Realizar este paso trae consigo el abandono de todas las operaciones intelectuales y la completa transformación del sujeto cognoscente que lleva a cabal cumplimiento, realiza y vuelve concretamente verdadero el camino a la interiorización en sí que ha emprendido la memoria y que llega a su cabal cumplimiento en el amor.

La "paz" del verdadero conocimiento

La inspiración franciscana (o de la voluntad)

La búsqueda orientada a la *sapientia* involucra al individuo entero y por lo tanto no sólo sus facultades cognoscitivas; la pertenencia a la orden franciscana y la larga meditación sobre la vida de Francisco, que encuentra su propia síntesis en la *Legenda maior,* dan a la filosofía de Buenaventura una orientación existencial particular y existencial.

Buenaventura está consciente de que, cuanto ha sido posible a Francisco, en virtud de su asimilación a Cristo, puede ser imitado sólo desde lejos por el ser humano marcado por el pecado original. Para realizar esta pálida imitación es necesario un esfuerzo del conocimiento; también por esto la fidelidad a Francisco consiste en la superación de la condición de "iletrados" de sus primeros seguidores, y de la voluntad. Es precisamente en esta facultad del alma donde se hace realidad la máxima cercanía y semejanza a Dios y al mismo tiempo la más completa distancia con respecto a él: la facultad de la voluntad es, en efecto, plenamente libre en el ser humano como también en Dios, si se hace referencia a la ausencia de constricción, pero es radicalmente diversa en términos de dignidad y poder. Así, para realizar su propio fin, es decir, para la acción orientada hacia el bien moral, en perfecta analogía con cuanto ha advenido al intelecto en el ámbito cognoscitivo, también la voluntad ha recibido una inclinación natural *(naturale quoddam pondus)* que la dirige en el orden de la acción y que Buenaventura llama *sindéresis*. El papel de la voluntad libre resulta determinante también para realizar el itinerario cognoscitivo del ser humano, puesto que el simple conocimiento de lo que es bueno no vuelve inevitable la adhesión al bien; así que el libre albedrío del ser humano, que es el fruto del concurso del intelecto y la voluntad, "comienza en la razón y llega a su cabal cumplimiento en la voluntad" *(II Sent)*. Esto hace del paso de la *scientia* a la *sapientia,* que para Buenaventura es el objetivo último de la búsqueda filosófica, no un simple resultado de la actividad cognoscitiva, sino el fruto de una decisión existencial.

El libre albedrío entre razón y voluntad

Un agustiniano entre Platón y Aristóteles

La inspiración de fondo de la filosofía de Buenaventura es ciertamente una inspiración agustiniana; sin embargo el maestro franciscano no puede evitar confrontarse con las novedades introducidas por la traducción de las obras aristotélicas que se estaban difundiendo en los inicios del siglo XIII, sobre todo en el ambiente parisino. Él adopta, en varias ocasiones de una manera consciente, términos y conceptos de procedencia aristotélica (como resulta evidente, por ejemplo, en la doctrina del hilemorfismo universal), pero rechaza aquella inspiración que considera que es la inspiración de fondo de la filosofía aristotélica: la reivindicación de la autonomía de la búsqueda filosófica en la investigación que tiene como objeto al ser humano y a Dios. Esto resulta evidente en las últimas obras, en todas las *Collationes in Hexaëmeron,* redactadas cuando el clima institucional respecto de la filosofía estaba cambiando en relación con la filosofía aristotélica y estaban a la puerta las condenas de 1277. En su polémica antiaristotélica, Buenaventura se sirve de la filosofía de Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.), releída a través de las obras de Agustín, particularmente de la teoría de las ideas considerada la única metafísica válida, puesto que permite mirar a Dios como *causa ejemplar* de todas las cosas y no simplemente como causa eficiente y final, tal como ocurría en la obra de Aristóteles. Es en el seno de una metafísica de clara inspiración platónica donde es posible poner en evidencia el papel del Verbo como palabra de Dios en la cual están contenidos los modelos de todas las cosas, mostrando una vez más que la razón humana, si se integra correctamente en el itinerario que conduce de la *scientia* a la *sapientia,* está en grado de captar las verdades fundamentales.

Véase también
Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343; "Tomás de Aquino", p. 372; "La tradición franciscana", p. 388; "El alma", p. 436; "La cuestión del conocimiento", p. 443.
Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823.

LA TRADICIÓN FRANCISCANA

Federica Caldera

Es difícil encontrar una perspectiva teórica única que se pueda establecer como característica distintiva del pensamiento franciscano. De la

contraposición al pensamiento tomista y aristotélico a la nueva propuesta de Buenaventura y de un neoagustinismo, del ejemplarismo de estampa platónica a la disputa sobre la pluralidad de las formas: éstas son las principales características de la gnoseología, la metafísica y la ética franciscanas.

Una encendida lucha intelectual: los franciscanos contra Tomás de Aquino

El inclusión (al menos indirecta) de Tomás de Aquino (1221-1274) en la condena parisina del 7 de marzo de 1277 provoca la dura reacción franciscana contra el tomismo. Además de serlo en el *Sílabo* de Tempier (?-1279), algunas doctrinas del dominico son censuradas ese mismo año también en Oxford por obra de Robert Kilwardby (?-1279). Quizás en 1278, con verosimilitud en Oxford, Guillermo de la Mare (?-1298) redacta el *Correctorium fratris Thomae* [Catálogo de tesis de fray Tomás que han de ser corregidas], en el que, con tonos fuertemente polémicos, procede a confutar sistemáticamente el tomismo, disparando un tiro tras otro a 118 tesis extraídas de diversas obras del Aquinate. Además de inspirar los 60 artículos de las *Declarationes* anónimas, con ocasión del Capítulo general de la orden franciscana, que se ha reunido en Estrasburgo en mayo de 1282, el *Correctorium* es adoptado como antídoto oficial contra los "errores" de Tomás: la difusión de la *Summa theologiae* está autorizada sólo si está acompañada de las aclaraciones de Guillermo. Este proveimiento desencadena, casi inmediatamente, la ira de los hermanos dominicos de Tomás, que emprenden la redacción de los así llamados *Correctoria corruptorii* [Catálogo de las tesis corruptoras del corruptor]: cinco obras, que siguiendo una intención a la vez polémica y apologética, tienen como objetivo demostrar el modo en que de la Mare ha pretendido ser el "corrector" de Tomás, pero en realidad, al hacer una lectura malévola de sus textos, no ha sido otra cosa más que el "corruptor" *(corruptor veritatis)* [corruptor de la verdad]. Ya en 1279 el Capítulo general parisino de la orden dominica había adoptado una estrategia defensiva en relación a Tomás de Aquino, amenazando con severas puniciones a todos los hermanos que hablasen del Aquinate de modo indecente o irreverente. Siguiendo las huellas de este proveimiento y una vez más con ocasión del Capítulo general de París, en 1286 los dominicos ponen en acto también una política positiva, empeñándose a promover la memoria y la enseñanza de Tomás, candidato a maestro oficial de la orden.

La condena decretada por Kilwardby en 1277 es confirmada en 1284, siempre en Oxford, por obra de Juan Pecham (*ca.* 1240-1292), que con este gesto se gana las iras de los dominicos. En 1285, en efecto, comienza a circular un violento *panfleto* anónimo que reprocha a Pecham que aborrezca sin razón los estudios filosóficos. En su carta de respuesta, fechada el 1° de junio de 1285, Pecham toma claramente posición a favor de la doctrina

Condenas y excomuniones

agustiniano-buenaventuriana (más sólida y más sana) contra la tomista (destructora de la enseñanza de Agustín). Además, el 30 de abril de 1286 condena solemnemente ocho tesis de inspiración tomista, que juzga heréticas, y decreta la excomunión del dominico Richard Klapwell. Junto con Pecham, uno de los maestros más críticos de Tomás, sobre todo después de 1282, es ciertamente Roger Marston (*ca.* 1245-*ca.* 1303), que en las *Quaestiones de anima* (1283-1284) golpea con virulencia al Aquinate, protestando contra su infidelidad a Agustín, acusándolo de confiscar y deformar los textos en su propio beneficio, enumerándolo en el clan de los detestables "teólogos filosofantes" que piensan elaborar una teología verdadera fundándose en una filosofía falsa, parcial y plagada de errores, y endeudándose con "hombres infernales" como Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y Averroes (1126-1198).

Cuestiones historiográficas: ¿neoagustinismo y antitomismo?

Diversas escuelas agustinianas

En el curso de un largo debate relativo a la caracterización del pensamiento del siglo XIII, la historiografía ha recalcado muchas veces en el pasado que una matriz filosófica antiaristotélica y neoagustiniana común orienta al franciscanismo del Doscientos. Ephrem Longpré y León Veuthey, particularmente, han declinado la orientación doctrinal de la escuela franciscana en términos de "fidelidad respetuosa" a san Agustín y han distinguido tres escuelas agustinianas que están a la cabeza del franciscanismo: la del agustinismo neoplatónico de Buenaventura (*ca.* 1221-1274), la del aristotelismo agustiniano de Duns Escoto (1265-1308) y la del agustinismo matemático-experimental de Guillermo de Occam (1280-1349).

No es necesario insistir en el hecho que estas afirmaciones, si bien captan indiscutiblemente una parte de la verdad, sin embargo terminan por desembocar en los lugares comunes y en las generalizaciones fáciles. En efecto, es conocido que desde el punto de vista doctrinal el pensamiento franciscano presenta una gran variedad de actitudes (el franciscanismo más atípico es ciertamente el de Roger Bacon, 1214/1220-1292), y ya se ha consolidado la opinión de que los Hermanos Menores del siglo XIII y XIV no constituyen efectivamente una "escuela" unitaria, ni prevén alguna forma de imposición doctrinal efectiva, como sucede, por el contrario, en el caso de la orden dominica. En la imposibilidad de proponer una caracterización rígida y unívoca del pensamiento franciscano de finales del siglo XIII, ha de notarse que la inspiración agustiniana que lo penetra no implica en modo alguno que sus manifestaciones teológico-filosóficas hayan de reducirse a simples y repetidos intentos de contraponerse al "sistema" aristotélico o a gritos de batalla contra el difundido e imparable éxito del peripatetismo. Como bien lo subraya François-Xavier Putallaz (F.-X. Putallaz, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*

[Figuras italianas a finales del siglo XIII], 1996), la identificación *tout court* de la corriente agustiniana con la filosofía franciscana es, al menos en ciertas vertientes, discutible: "al absolutizar" la categoría de neoagustinismo, como si fuera el único denominador común al franciscanismo medieval, se corre el riesgo de ocultar la "constelación" de centros de interés que por el contrario caracteriza la especulación de los Hermanos Menores en los últimos años del siglo XIII.

Revisando críticamente la conclusión de Fernand van Steenberghen, que correlaciona el nacimiento del neoagustinismo franciscano con la imperiosa necesidad de reaccionar contra el naciente tomismo para tutelar la ortodoxia y el espíritu cristiano contra el pensamiento del Aquinate, Putallaz aclara que no es necesario atribuir al antitomismo neoagustiniano un carácter globalizador: si el neoagustinismo se redujese exclusivamente a una forma de abierto antitomismo, muchos autores franciscanos ya no podrían ser considerados neoagustinianos.

Guillermo de la Mare entre préstamos y críticas a Tomás

El caso de Guillermo de la Mare es, inesperadamente, el más emblemático para documentar cuan indebida es esta lectura del neoagustinismo en clave antitomista. El *Comentario a las Sentencias* (1262-1264? o bien 1268-1270?) de Guillermo es un texto que consigna una imagen, quizás inesperada, de su autor. Guillermo de la Mare no parece de ninguna manera ser un heredero intransigente de Agustín: más bien reinterpreta su enseñanza sin caer en el servilismo. Ni siquiera es un repetidor acrítico de Buenaventura: en virtud de cuestiones históricamente relevantes renueva, en efecto, su fidelidad con alguna reserva, a veces expresando abiertamente su propio disenso respecto de las posiciones del maestro. Sobre todo, al contrario de cuanto ha sostenido hasta ahora la crítica y la historiografía, Guillermo no (siempre) es un adversario irreducible de Tomás de Aquino: en efecto, ese antitomismo, amplia y programáticamente presente en el *Correctorium fratris Thomae,* no tiene, salvo pocas excepciones, correspondencias en el *Comentario a las Sentencias.* Es más, este escrito considera a Tomás como una fuente a la cual hay que abrevar o consultar, tratar con respeto aun cuando es objeto de disenso, en un sabio equilibrio entre préstamos y críticas. Entre las fuentes dominicas de Guillermo se señala también a Pedro de Tarantasia (?-1276), comentador de las *Sentencias* entre 1256 y 1258, utilizado a menudo para acreditar determinadas críticas dirigidas a Tomás mismo, y referencia sólida y a veces literal para discutir varias problemáticas cosmológicas o metafísico-teológicas. Muchos factores, por lo tanto, inducen a negar que Guillermo haya sido un exponente convencido de aquel "neoagustinismo franciscano" tradicionalista y conservador que se oponía a la difusión de la filosofía aristotélica e inspiraba la censura de 1270: la deuda con respecto a Aristóteles, el recurso continuo a los textos de maestros pertenecientes a órdenes religiosas diversas a la suya (Pedro y Tomás), y —dato bastante significativo— el uso macizo y constructivo de la filosofía de Averroes.

Lo que vale para Guillermo, con las debidas matizaciones y precisiones, se puede decir también de algunos otros maestros de la época. En los últimos 30 años se ha sometido a discusión el paradigma historiográfico consolidado que hacía de Mateo de Acquasparta (*ca.* 1240-1302) el continuador más fiel y coherente de la línea de pensamiento de Buenaventura: sin haber sido su alumno directo, habría captado plenamente las instancias doctrinales valorando su inspiración agustiniana y replanteándolas metódicamente en clave antiaristotélica. Numerosas investigaciones han contribuido a volver más rico y articulado el perfil especulativo de Mateo, poniendo en evidencia su originalidad con respecto a Buenaventura y la complejidad de su relación doctrinal con la tradición aristotélico-tomista, a menudo combinada sabiamente con la lección agustiniana. También Ricardo de Mediavilla (1249-*ca.* 1308), cuyos escritos han sido envueltos a menudo en categorías historiográficas ya superadas ("agustinismo", "escuela buenaventuriana", "antitomismo"), adopta un comportamiento análogo con respecto a Buenaventura y lee con idéntica libertad a su maestro Mateo de Acquasparta y en general a todas sus fuentes. Heredero de teorías, sobre las cuales se pronuncia con extrema cautela, Ricardo es ciertamente un observador ecuánime de los debates filosófico-teológicos en curso y, si bien no brilla en sus juicios personales, jamás cae en el literalismo servil. De ahí que su *Comentario a las Sentencias* (1285-1295) no se presente como una simple prolongación de la filosofía franciscana que se nutra de las instancias agustiniano-buenaventurianas: más que una conceptualización endógena, se aprecia en efecto una especulación flexible y dinámica, explícitamente abierta a la confrontación doctrinal con sus diversas fuentes. La confrontación (a veces crítica) con las teorías de otros, rasgo distintivo del modo ricardiano de comentar, atañe significativamente a maestros contemporáneos o a maestros de la generación inmediatamente precedente, a filósofos y teólogos como Enrique de Gante (*ca.* 1217-1293), Godofredo de Fontaines (?-*ca.* 1306) y Egidio Romano (*ca.* 1247-1316). Ricardo se refiere constantemente a estos autores, les reserva un puesto de relieve —al menos paritario y alguna que otra vez también superior— al que corresponde a sus hermanos de orden, y (a veces) no desdeña alinearse con sus teorías, incluso cuando contrastan con la tradición agustiniana. En el *Comentario a las Sentencias* de Ricardo se puede constatar, además, la influencia, auténtica y profunda que ejerce Tomás de Aquino, criticado en muchas de sus doctrinas, pero aceptado en otras, también contrastando con la "línea oficial" de su orden.

Ricardo de Mediavilla

El uso de la razón filosófica: Olivi y la "recitación" de los filósofos

Las páginas *De perlegendis philosophorum libris* [De los libros, escritos por los filósofos, que han de leerse de principio a fin] de Pedro Juan Olivi (1248-

1298) documentan bien cómo no se puede leer la especulación franciscana cual simple reacción contra la enseñanza (innovadora e incómoda) de Aristóteles y Tomás de Aquino. Olivi pone en su mira el culto idolátrico de Aristóteles, pone en evidencia los errores de la filosofía (denuncia su estulticia), reconoce, sin embargo, que es una forma de sabiduría (tiene alguna chispa de verdad), pero pone en guardia contra la vanidad de lo que la filosofía enseña (es sólo una sabiduría del mundo) y resalta la insignificancia de sus resultados (limitada a los datos de la sensación, se condena a seguir siendo una sabiduría terrena). En contra de cuanto subraya una cierta parte de la historiografía, obstinada en presentar a los franciscanos como "grandes luchadores contra el averroísmo", estas afirmaciones de Olivi de ninguna manera constituyen un ejemplo palmario de su antiaristotelismo. El *De perlegendis* no constituye un ataque a Aristóteles y la tradición aristotélica en cuanto tales, sino da testimonio de una indiferencia soberana con respecto a la filosofía considerada más en general. En efecto, según Olivi, si se quisiera imponer las teorías de los franciscanos como una verdad de fe, entonces también los antiaristotélicos serían "teólogos filosofantes"; tomar a pecho el agustinismo filosófico contra el aristotelismo significaría en todo caso caer en la idolatría, cuando la fe, por el contrario, es indiferente a toda forma de filosofía. La mejor estrategia para ocuparse de filosofía es, por lo tanto, la de "recitar a los filósofos": enunciar y confrontar sus argumentos racionales, en la conciencia de que sólo tienen un valor probable, que son una opinión de la que el autor hace mención sin compartirla necesariamente, sin asumirla como propia, sin juzgarla.

Los límites de la filosofía según Olivi

Metafísica, teología y ontología

A causa de la multiplicidad de los argumentos tratados, de la diversidad estilística de las obras de los diversos autores y de la peculiaridad de sus actitudes especulativas, es difícil individualizar una perspectiva teórica única que se pueda poner como característica distintiva del pensamiento franciscano. Sin embargo se pueden indicar algunos temas, abordados por casi todos los maestros, que ilustran bien la "sensibilidad franciscana" entre los siglos XIII y XIV.

Los temas franciscanos

En los años comprendidos entre 1279 y 1290 se discute sistemáticamente el problema de la cientificidad de la teología y de su naturaleza práctica más que especulativa. En los maestros franciscanos resuena en estos temas el eco de la lección de Buenaventura, pero no hesitan en matizarla o precisarla. Juan Pecham, adhiriéndose sin regateos a la enseñanza buenaventuriana, considera la teología como una forma de sabiduría con connotaciones prácticas y a la vez especulativas, porque guía la facultad afectiva al amor de Dios y al mismo tiempo ilumina el intelecto. Mateo de Acquasparta, si bien está de acuerdo

con Buenaventura y Pecham en subrayar la dimensión sapiencial de la teología, también acentúa la importancia de su componente especulativa. Ricardo di Mediavilla, por el contrario, insiste en la practicidad de la teología revelada, individuando en ella el rasgo que la distingue de la teología de los filósofos (la metafísica). Guillermo de la Mare divulga una posición original, según la cual la teología es ciencia sólo en sentido amplio y ante todo una ley con finalidades prácticas: en efecto, prescribe aquello que es necesario hacer para honrar a Dios, creer y esperar en él. Guillermo de Ware (siglos XIII al XIV) introduce una distinción sutil entre especulación y contemplación, y afirma que la teología es ciencia contemplativa que aspira al amor eterno a Dios. Guillermo de Occam, presupuesta la nítida separación entre razón y fe en nombre de la gratuidad de la segunda y como garantía de la libertad divina, llega por el contrario a negar la cientificidad de la teología. También Pedro Aureolo (*ca.* 1280-*ca.* 1322) la considera un saber argumentativo, un *discursus* que se desarrolla como un conjunto de proposiciones correlacionadas ordenadamente entre sí, pero que no puede preciarse de un estatus epistemológico científico. No obstante sus divergencias, estas concepciones teóricas comulgan todas con la idea de que el saber está radicalmente ordenado a la caridad y el amor a Dios prevalece siempre sobre cualquier ciencia especulativa.

Escoto y Occam

En cuanto a la ontología, destacan las teorías muy originales de Duns Escoto y Guillermo de Occam. Reaccionando contra la solución propuesta por Enrique de Gante, Escoto propone la doctrina de la univocidad del concepto de ser, que, indiferente por sí a la calificación de finito o infinito, se puede predicar unívocamente de Dios y las criaturas. La superación de la analogía tradicional del ser en favor de la univocidad del ser se presenta como la condición de posibilidad de una metafísica en cuanto ciencia e inaugura una nueva concepción de la metafísica, no centrada más primariamente en el problema de Dios, sino en la representación conceptual del ser y sus propiedades trascendentales. Guillermo de Occam transforma la ontología escotista del ente unívoco en ontología del ente singular, sosteniendo que el mundo no es esencia sino más bien presencia: conjunto de seres singulares irrepetibles que no tienen esencia sino son esencia. En esta ontología de lo concreto, la singularidad es inmediata, evidente, originaria, no se puede derivar ni demostrar: es el modo de ser del ente, su más radical modo de ser. Los otros modos de ser de la metafísica tradicional (ser por sí y por accidente, ser en potencia y en acto) no son otra cosa que modos de significar (signos).

Teoría del conocimiento

Presupuesto indispensable para explicar la teoría del conocimiento según la lectura de los franciscanos, el ejemplarismo (fruto de la relectura del platonismo en clave cristiana) está basado en la representación de Dios como

principio de inteligibilidad de lo real y fuente de nuestra ciencia: la autorreflexión de Dios es el *logos* que produce la realidad. Las ideas ya no son concebidas como esencias separadas de las cosas sensibles, como lo eran en Platón, sino devienen objetos eternos del pensamiento de Dios: coincidiendo con su inteligencia, ya no están localizadas en el Hiperuranio, sino son colocadas *in mente dei.* El ejemplarismo sufre fuertes recaídas en la gnoseología franciscana, fundada en su mayor parte en la convicción de que la consecución de la verdad está garantizada sólo en virtud de una intervención directa de Dios en el alma humana y de que el acceso a la ideas está mediado por la iluminación divina. A una primera fase del siglo XIII, en la que se registra una apropiación consciente de este "paradigma" agustiniano, le sigue, en un segundo momento, la toma de conciencia de las dificultades ligadas a esta síntesis cognitiva y la consiguiente búsqueda de un nuevo paradigma de pensamiento que, sin embargo, no traicione totalmente el pensamiento cuyo heredero es. Buenaventura puede ser considerado como el inspirador de la sistematización, Enrique de Gante como el barómetro de la crisis y al mismo tiempo la puerta que da a la nueva vía, y Duns Escoto como el arquitecto de la resolución final. Buenaventura y Pecham creen que el conocimiento de la verdad está fundado plenamente sólo si deriva de las razones eternas. En su *Comentario a las Sentencias,* Riccardo de Mediavilla, por el contrario, toma sus distancias de la lectura agustiniano-buenaventuriana y, rechazada la doctrina de la iluminación (cognoscitiva), hace el intento de superar la dualidad entre carácter absoluto del conocimiento divino y carácter relativo del saber humano, sosteniendo la autonomía de este último. La defensa del activismo cognoscitivo hermana a Ricardo de Mediavilla con Pedro Juan Olivi, cuyas páginas están marcadas por el incesante esfuerzo de demostrar que los actos intelectivos surgen de lo íntimo de nuestras facultades, sin ninguna necesidad de auxilios sobrenaturales. Como Ricardo, también Mateo de Acquasparta afirma que la luz increada produce en nosotros, como su impronta, una luz creada que es la verdadera razón de nuestro conocimiento (natural) —y, por lo tanto, la causa formal—, pero si Mateo (al igual que Pecham) razona en la óptica de la dualidad inmanencia-trascendencia y, por lo tanto, reserva a la luz del intelecto sólo el papel de agente instrumental (secundario con respecto a la luz eterna con la que coopera), Ricardo privilegia la sola inmediatez y excluye *a priori,* por lo tanto, la hipótesis misma de la cooperación. Como Mediavilla, también Guillermo de Ware lee críticamente los textos de Agustín y concluye que aquellos que han entendido la intervención divina en el conocimiento humano como un auxilio especial y sobrenatural han sido malos exegetas del obispo de Hipona. La teoría de la intelección de lo verdadero a partir de la Verdad Primera por medio de la luz que deriva de ella es objeto de una polémica réplica de Roger Marston, quien critica abiertamente a Mateo de Acquasparta y a Ricardo de Mediavilla y el bagaje tomista de su posición. En Duns

El ejemplarismo

Activismo cognoscitivo

Escoto, convencido de que el ser humano llega a la verdad confiándose a las solas fuerzas del propio intelecto, el rechazo de la doctrina de la iluminación se hace categórico.

La reflexión sobre las condiciones, los límites y la finalidad del conocimiento humano parece crucial para muchos maestros franciscanos: al reflexionar sobre el desenvolvimiento del proceso cognoscitivo humano se topan con la espinosa cuestión de la abstracción, de la relación entre intelecto agente e intelecto posible, entre sujeto y objeto del conocimiento. Duns Escoto emprende al mismo tiempo una polémica contra los agustinianos, que le restan importancia a la experiencia, y contra los aristotélicos, que no captan la importancia primordial de la subjetividad, y propone la teoría de las causas eficientes parciales, afirmando que el intelecto pasa de la potencia al acto de entender mediante un impulso interno y otro externo que se integran recíprocamente. No obstante la interdependencia recíproca que tiene con el objeto, la eficacia del intelecto al producir el acto cognoscitivo es, sin embargo, mayor que la del objeto. Guillermo de Occam hace suya, a su vez, la distinción de Escoto entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo, interpretando el primero en línea con el empirismo y concibiéndolo como una intuición del intelecto (además de la de los sentidos) a través del cual entra éste en contacto con la realidad, la individualiza, la conoce en su inmediatez, hasta el punto de formular un juicio de existencia sobre el objeto conocido intuitivamente. También Pedro Aureolo se concentra en la formación de los conceptos, que considera realidades puramente mentales, presencias intencionales de una cosa representada en la mente: la así llamada *forma specularis*. Además de rechazar la abstracción y la mediación de las especies inteligibles, Pedro distingue significativamente entre el acto psicológico que genera el conocimiento (ser subjetivo) y el contenido de este acto (ser objetivo o aparente).

El proceso del conocimiento humano

Otro problema cardinal de la teoría del conocimiento franciscana es el de la inteligibilidad de lo singular. Polemizando a menudo contra Tomás de Aquino, discuten, profundizándolos, a todos los maestros de la generación posbuenaventuriana, llegando de vez en cuando a resultados muy significativos. Occam afirma el carácter inmediato directo de la intelección del singular, inteligible en su facticidad (como existente) y en su especificidad concreta (como esencia). La intuición natural y evidente de lo singular se desarrolla en una dinámica vinculante entre el acto cognoscitivo y el objeto, que provoca un paso necesario y articulado de la experiencia empírica a la elaboración de los conceptos (abstracción). Si el conocimiento intuitivo y su derivación abstractiva captan inmediatamente las cosas singulares, materiales o espirituales, el conocimiento abstractivo propiamente dicho aprehende el concepto universal, esa unidad mental universal que subsume a muchos individuos particulares y que "significa" la realidad. Pedro Aureolo desarrolla una originalísima ontología de lo singular, que considera

La inteligibilidad de lo singular

principio hermenéutico fundamental para la comprensión metafísica y noética de la realidad; afirma, además el primado del conocimiento intuitivo de lo singular sobre el conocimiento abstracto, y refuta sea el realismo moderado (de estampa tomista), sea la teoría escotista de las formalidades.

ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA

La proporción entre el alma y sus potencias, la proporción alma-cuerpo, la estructura del compuesto humano, la distinción esencia-existencia, el problema de la individuación son algunos de los núcleos temáticos típicos de la antropología franciscana. Por cuanto se refiere a la proporción alma-cuerpo, al menos se debe aludir a la tesis de Olivi (censurada en el Concilio Ecuménico de Viena, en 1312), según la cual el alma intelectiva, en cuanto tal, no es forma del cuerpo. Por lo que se refiere al principio de individuación, es sabido que los franciscanos están en su mayoría de acuerdo en negar la teoría tomista de la individuación por obra de la materia. La solución de Duns Escoto destaca por su particular originalidad. En polémica con Enrique de Gante y Tomás de Aquino, Duns introduce el concepto de *natura communis:* una esencia específica real, que de por sí no es universal ni singular, pero que se vuelve tal cuando es pensada por la mente (universal lógico) o puesta en acto en la realidad (individuo concreto). Una vez individuada, la *natura communis* es llevada a su máximo grado de completitud en el ser y adquiere una subsistencia ontológica única: en efecto, es una entidad positiva *(haecceitas)* que individualiza y perfecciona la naturaleza específica de una forma determinada.

La natura communis *de Escoto*

Pero el argumento más debatido en la segunda mitad del siglo XIII, fuente de profunda discordia entre los franciscanos y Tomás de Aquino, es ciertamente el de la pluralidad de las formas, que ha visto contraponerse los pluralistas a los defensores de la unicidad de la forma (Tomás de Aquino *in primis*); estos últimos, valiéndose de variados argumentos metafísicos, físicos, psicológicos, lógicos y teológicos, tratan de demostrar que en cada ser hay una sola forma sustancial que califica al ser como tal y lo distingue como ese determinado ser: es en virtud de un único principio formal (el alma racional) que el ser pertenece a un cierto género (universal) y a una dada especie (particular). Los pluralistas (entre los cuales se cuentan Guillermo de Falegar, Guillermo de la Mare, Juan Pecham, Mateo de Acquasparta, Ricardo di Mediavilla, Roger Marston, Pedro Juan Olivi, Guillermo de Occam), por el contrario, están convencidos de que para explicar la unidad sustancial del compuesto humano (unidad de composición ordenada) se necesitan más formas: a cada perfección esencial (operación) del ser corresponden en efecto formas sustanciales distintas, ordenadas jerárquicamente a la recepción de la forma superior (completiva), que determina el compuesto, confiriéndole

La pluralidad de las formas

su perfección específica. Una concepción semejante de la estructura del ser creado está estrechamente conectada con la teoría de la composición hilemórfica de las sustancias espirituales (alma humana y ángeles) que los franciscanos consideran compuestos de materia (espiritual) y forma. Juan Duns Escoto no enfrenta directamente el problema de la pluralidad de las formas. En el comentario al libro IV de las *Sentencias,* debiendo esclarecer el milagro de la transustanciación, Escoto se enfrenta, sin embargo, a los argumentos de Enrique de Gante y Tomás de Aquino. Poniendo en tela de juicio a estos dos autores, sostiene que en el ser humano y en todos los seres vivientes es indispensable admitir por lo menos dos formas sustanciales: la *forma mixtionis* [forma de la mixtión] o *foma corporeitatis* [forma de la corporeidad] y el alma. La *forma corporeitatis* es aquel principio que confiere al cuerpo de cada viviente singular su actualidad de compuesto físico que puede ser vivificado por esa alma determinada y no por otra: es en virtud de esta forma como el cuerpo de cada viviente recibe y conserva, por un cierto lapso de tiempo, también después de la muerte, las características somáticas que le son propias. Esta forma es una disposición permanente que no debe desaparecer ni siquiera cuando sobreviene el alma. La forma intelectiva, en cuanto es la *forma vitae* más perfecta, puede contener virtualmente el principio de la vida vegetativa y de la vida sensitiva, pero no puede poner en acto el cuerpo del modo que le es propio.

Entre las cuestiones éticas más debatidas, además del tratado de la bienaventuranza, declinada por todos los maestros franciscanos en términos de amor de caridad a Dios, figura ciertamente el problema de la libertad: Olivi es su máximo asertor y la exalta como cifra distintiva de la dignidad y de la voluntad humanas. Tiempo después, también Occam insiste en la libertad como el rasgo que le da su valor a la persona humana: libre no sólo porque tiene facultad de elegir entre muchas alternativas sino por la capacidad radical que tiene su voluntad de autodeterminarse.

Véase también

Filosofía "El aristotelismo radical y las reacciones de los teólogos", p. 356; "Tomás de Aquino", p. 372; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406.

EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO

ANNA LOVISOLO

El pensamiento de Juan Duns Escoto parte del debate filosófico y teológico, vivaz y tal vez cargado de tensiones —como por ejemplo en la contra-

posición entre neoplatonismo franciscano y tomismo dominico—, que se desarrolla en la última fracción del siglo XIII. Duns Escoto no se adhiere de lleno ni a una corriente ni a otra, sino que recibe, desarrolla y reelabora las exigencias más significativas de las dos posiciones, llegando de tal modo a resultados del todo originales, sea en el campo de la teología y de la proporción que ésta guarda con la ciencia, sea en el campo de la metafísica y la gnoseología.

La vida y las obras

El estilo del pensamiento de Duns Escoto (1265-1308), cuya agudeza y complejidad le valen en la escuela el título de *Doctor Subtilis,* es el estilo propio, antidogmático y antidoctrinario del investigador. Como observa Paul Vignaux (P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age, Albeuve,* 1987; traducción italiana de M. Garin, *La filosofía nel Medioevo,* 1990), la modalidad de su reflexión, que tan a menudo se encuentra en sus obras, consiste en un largo y cuidadoso diálogo interior, en el cual el filósofo examina las diversas posiciones y concepciones; y luego, cuando finalmente se trata de pasar a la elaboración auténtica del pensamiento, "viene, con el esbelto impulso de una aguja gótica, la construcción".

Juan Duns Escoto nace en 1265 en el villorrio de Duns, en los confines de Escocia con Inglaterra. Poco se sabe del periodo que va del nacimiento del filósofo a 1291, cuando recibe las órdenes franciscanas en la iglesia cluniacense de Saint Andrews en Northampton. Es probable que muy pronto, entre los 10 y los 12 años de edad, haya sido llevado a Oxford para emprender ahí los estudios, primero, en el campo religioso, como lo imponía la costumbre, y, luego, filosófico.

Alrededor de 1296 comienza a enseñar en el estudio de los Hermanos Menores de Cambridge. Entre 1298 y 1300 está de nuevo en Oxford, donde redacta algunas de las obras más importantes. En 1302 se presenta en París en calidad de bachiller cabe el estudio franciscano de santa Genoveva, donde habría debido obtener el doctorado, o sea el título de *magister regens.* Sin embargo, en 1303, antes de haber terminado el curso de sus estudios, se niega a adherirse a la petición de apoyo que hace Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) contra el pontífice Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1239), y junto con unos ochenta hermanos de orden suyos es expulsado de Francia. Juan, pues, regresa a Oxford y sólo al año siguiente, a consecuencia de la muerte de Bonifacio VIII, podrá regresar a París, donde en 1305 recibe la *licentia* y el título de *magister regens.* Duns Escoto ejerce en París la actividad de profesor ordinario de teología durante dos años sucesivos, en el curso de los cuales desarrolla, entre otras cosas, su tesis famosa y original sobre la Inmaculada Concepción de María. En 1307 es enviado a Colonia por sus propios superiores a reorganizar en esa ciudad el estudio general de los Hermanos

Menores, a enseñar y atajar los nacientes movimientos heréticos. Aquí, el 8 de noviembre de 1308, muere de improviso, a la edad de 43 años.

Las obras de Escoto son en su mayor parte el fruto de su actividad docente, principalmente en Oxford y en París. No se trata pues de trabajos sistemáticos, sino de colecciones y antologías reeditadas muchas veces por Juan mismo en el curso de su propia vida. Es muy difícil, también por este motivo, establecer fechas ciertas, sea respecto de la composición, sea respecto de las adiciones y las correcciones sucesivas aportadas por su autor. Otro tanto complicado es, en ciertos casos, distinguir las contribuciones originales de Escoto de aquellas, eventuales, de sus alumnos y colaboradores.

Obras refundidas muchas veces

Está probado ampliamente que las primeras obras de Escoto, aquellas más estrictamente filosóficas, se puedan atribuir a los años que giran en torno a 1295. Los comentarios a la *Isagoge* de Porfirio (233-*ca.* 305) y a algunos libros del *Órganon* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) —como las *Categorías,* los *Sofismas,* los *Tópicos* y el *De la interpretación*— son reagrupados en conjunto bajo el título de *Parva Logicalia.* Al mismo periodo se remonta un importante comentario a los libros I-IX de la *Metafísica* —las *Quaestiones subtilissimae super Metaphysicam Aristotelis* [Cuestiones sutilísimas sobre la Metafísica de Aristóteles]— iniciado y luego muchas veces retomado, ampliado y corregido por el filósofo en el curso de los últimos años de su vida y en un breve comentario al *De anima* —las *Quaestiones super secundum et tertium De anima* [Cuestiones sobre los libros segundo y tercero del tratado De anima]— cuya atribución al franciscano escocés aún es incierta.

La producción más importante de Escoto, desde el punto de vista teológico y filosófico, está constituida por las múltiples versiones de sus cursos sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), impartidos en Oxford y París. Entre éstas se cuentan ciertamente la *Lectura,* que se puede reconducir a las lecciones dadas por Juan en Oxford, y la *Ordinatio,* en parte basada en la *Lectura,* en parte en materiales extraídos de cursos dados en París, considerada la obra mayor del filósofo, retomada y ampliada por él varias veces, hasta su muerte. Las lecciones parisinas están reunidas en los *Reportata parisiensia* [Apuntes parisinos], que se pueden fechar en conjunto en el periodo 1302-1307. Entre las obras de naturaleza estrictamente teológica son importantes las *Quaestiones quodlibetales,* dedicadas a la teología natural, y sobre todo el *Tractatus de primo principio,* un tratado sobre la existencia de Dios, ambas obras se pueden adscribir a los años 1306-1307.

CONOCIMIENTO: *NOTITIA INTUITIVA* Y *NOTITIA ABSTRACTIVA*

Al acometer el problema del conocimiento, parece evidente el modo en que Escoto ensaya una vía nueva, respecto al planteo neoplatónico de matriz agus-

tiniana y al aristotélico. El primer planteamiento, y en particular la teoría agustiniana de la iluminación, fundaba el conocimiento cierto en la contemplación de modelos que residen en la mente divina. Según el aristotelismo, por el contrario, la certeza científica toma su origen de los principios evidentes por sí mismos y fundantes de las varias ciencias, y sólo la deducción podía garantizar que la certeza de los principios se transmitiera a las conclusiones.

Escoto sintetiza los dos modelos en una teoría del conocimiento que se articula de acuerdo a una doble modalidad epistemológica: una *notitia intuitiva,* por lo que concierne la certificación de la existencia de los individuales concretos, y una *notitia abstractiva,* por cuanto se refiere a la posibilidad de proceder al conocimiento de los conceptos universales abstractos.

Dos modelos para una teoría del conocimiento

Veamos, pues, cómo, a través de la articulación de *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva,* Escoto reformula la teoría del conocimiento. La *notitia intuitiva* es el acto cognoscitivo que se genera en el intelecto y se dirige a un objeto que existe concretamente, captándolo por tanto en su ser físico. El conocimiento intuitivo es un conocimiento simple, es decir, una *simplex apprehensio* [simple aprehensión] que capta el objeto *primo et per se* [primero y por sí], y pertenece a la categoría de la relación: es una relación real ejemplificada en los términos de lo mensurable con respecto a la medida. De este modo se conoce la realidad externa.

Al flanco de la *notitia intuitiva* se pone una segunda modalidad de conocimiento —la *notitia abstractiva*— que prescinde de la presencia efectiva de la *res* [cosa]: se trata, en efecto, de una simple aprehensión del objeto despojado de sus condiciones de existencia y representado en el intelecto por una *species* universal. Sobre la base de tal *notitia* se desarrolla una abstracción progresiva, mediante la cual el intelecto abstrae la esencia del objeto. El conocimiento se coloca en la culminación de un proceso que, partiendo de las impresiones sensibles (*intentiones primae* [intenciones primeras]), llega, a través de un paso intermedio mediado por las imágenes mentales *(phantasmata),* a la formación de las *species intelligibiles* [especies inteligibles] (*intentiones secundae* [intenciones segundas]), que representan la *haecceitas* de la *res,* o sea la esencia del objeto aprehendido despojado de toda materialidad.

Es importante notar que ambas modalidades cognoscitivas parten de una certificación de la existencia de la especie, sea ésta sensible —y es el caso de la *notitia intuitiva*— o bien inteligible, como adviene por lo que se refiere a la *notitia abstractiva.* Por lo tanto, entre las dos no hay una cadena secuencial, por la que la primera es el punto de partida de la segunda: gracias a la *simplex apprehensio* certifica la presencia del objeto; luego, según el modelo aristotélico de la abstracción, el intelecto procede a crear una imagen mental a partir de la especie sensible y, simultáneamente, a la formación de un concepto universal teniendo como base la especie inteligible.

Lo que mueve el intelecto a uno u otro tipo de conocimiento no es tanto el objeto, cuanto su particular modo de ser: su *ratio formalis motiva.* La *ratio*

formalis que mueve al conocimiento intuitivo es la cosa en su existencia particular, mientras la *ratio formalis* que mueve al conocimiento abstractivo es aquello en lo que la cosa tiene su ser cognoscible, o sea las *species intelligibilis* contenida en potencia en la imagen del objeto.

En este punto resulta evidente que para el conocimiento intuitivo no es tanto lo individual lo importante, cuanto su *ratio,* o sea la existencia real, y, por lo que se refiere al conocimiento abstractivo, la no presencia o existencia eventual.

Mientras que la *notitia intuitiva* se hace posible por la intervención de los sentidos externos, que captan la *res* en su existencia efectiva, la abstractiva se obtiene recurriendo a un sentido interno, definido como imaginación *(imaginatio),* que reproduce el objeto también cuando éste está ausente. Los actos que se originan a partir de la *notitia abstractiva* no tienen como referente la cosa, sino una representación suya "retenida" por la imaginación. La representación inteligible representada en su ser lo que el objeto es en su existencia real: el *esse intelligibilis* [ser inteligible] del objeto contenido en su forma representativa es algo absoluto que, idealmente, subsiste también en el caso en que no exista físicamente.

METAFÍSICA: LA UNIVOCIDAD DEL ENTE Y LA DIFERENCIA INDIVIDUAL

La metafísica, según Duns Escoto, es ciencia teórica por excelencia, exactamente como, ya se verá, la teología es ciencia práctica por excelencia. Sujeto propio de la metafísica y sujeto propio del intelecto, entendido como potencia cognoscitiva, es el ente en cuanto ente.

La originalidad de Escoto

Escoto, vale la pena repetirlo, hace suya una posición original y profundamente innovadora, sea con respecto a la tradición agustiniana, sea con respecto al tomismo de matriz aristotélica. Tal posición se contrapone a la aplicación en teología del método demostrativo aristotélico, plenamente desarrollado por Tomás de Aquino (1221-1274) y centrado en particular en la analogía *entis,* o sea en la idea de que el ente se puede predicar de Dios y de las criaturas sólo de un modo analógico.

Contrastando con tal planteamiento, Escoto elabora la teoría de la univocidad del ente. Es importante observar que definir el ente como unívoco, es decir, que se puede predicar de Dios y de las criaturas con el mismo significado, brinda al intelecto humano el modo de trascender gradualmente los conceptos formales a partir de la experiencia sensible hasta alcanzar sus determinaciones más generales.

Es útil resumir, antes de desarrollarlos, los puntos principales de la metafísica escotista, que está fundada sobre tal concepto: *1)* negación de la composición de esencia y ser en los entes finitos; *2)* identificación del principio de

individuación en la *differentia individualis; 3)* desarrollo de un nuevo modelo de distinción, la distinción formal, para explicar la relación entre el género y la diferencia específica y entre la naturaleza común y la diferencia individual.

El ente al que Escoto se refiere es el ente como ya lo había concebido Avicena (980-1037), que no es sólo esencialmente unívoco sino también neutro. El intelecto, de este modo, está ciertamente en grado de considerar los entes en su singularidad o universalidad, pero puede considerarlos también sin alguna determinación. Es a partir de esta exigencia como Escoto elabora la teoría de la naturaleza común. Ésta no es ni individual ni universal, sino más bien indiferente; por lo tanto, puede determinarse como individual en los seres reales, cuando adquiere una existencia real, y como universal, gracias a la acción abstractiva del intelecto que de tal modo le confiere una existencia mental. La naturaleza o esencia de una cosa, pues, es universal en la mente e individual en los seres reales. Por otro lado, no podría ser diversamente, dado que, de por sí, no es ni lo uno ni lo otro.

La teoría de la naturaleza común

El paso a la singularidad, en un determinado individuo particular, es uno de los puntos más difíciles que enfrenta el filósofo, y marca nítidamente la distancia (o, mejor, la oposición) entre Escoto y Tomás. Según Escoto lo que determina tal paso es una realidad sustancial, una entidad positiva, es decir, más rica que la especie. Tal realidad sustancial positiva es la diferencia individual *(differentia individualis)*. Es considerada como un proceso de "maduración" en orden al ser, que intensifica la actualidad de la naturaleza común sin modificaciones formales. Este proceso de "incremento ontológico" puede ser descrito también como como algo que perfecciona y singulariza. El principio que contrae, es decir, que está en grado de transformar, por decirlo así, la naturaleza común en los seres individuales, es lo que Escoto, creando un neologismo, define como *haecceitas:* toda cosa de la que se pueda decir "esto" es tal en virtud de su *haecceitas* [la causa no de la singularidad en general, sino de esta singularidad], donde la *haecceitas* de los elementos singulares que concurren a formar un todo no sacrifica la unidad sustancial del todo.

Sólo queda captar el modo en el cual Escoto entiende la distinción entre naturaleza común y diferencia individual. Tal distinción no es real sino más bien formal: ésta permite distinguir cómo pueden darse muchos individuos de una misma especie sin que se multiplique la esencia que los determina. La distinción formal indica exclusivamente la posibilidad de que un ente dado llegue a existir sin el carácter de necesidad que esta posibilidad implicaría si fuera entendida, aristotélicamente, como potencialidad que presupone la actualidad correspondiente. Según la definición que da Alessandro Conti (*I presupposti metafisici del concetto di persona in Scoto* [Los presupuestos metafísicos del concepto de persona en Escoto], 1994) "dos cosas son formalmente distintas cuando son elementos constitutivos de una y la misma realidad, pero ninguna de las dos es también un elemento constitutivo de la otra, es decir, entra en su descripción esencial".

Teología: el saber de Dios

¿Cuál es la naturaleza de la teología? ¿Qué relación mantiene con las ciencias y en particular con la metafísica? Como ya hemos tenido oportunidad de verlo, Escoto se distancia de la mayoría de los teólogos de su tiempo, según los cuales la teología era una ciencia eminentemente teórica, pero también se separa del planteamiento de la tradición franciscana que consideraba a la teología como una ciencia afectiva. Como ya se ha mencionado, según Escoto la teología es por el contrario una ciencia práctica, o sea directiva y regulativa de la acción. La teología no enseña la verdad con el sólo fin de que se la contemple, sino con el propósito de que se viva de acuerdo a la verdad. El modelo aristotélico de la pureza deductiva, que Escoto hace suya ciertamente en el ámbito metafísico, y que indudablemente conduce al saber, no tiene aquí su razón de ser.

Otra cuestión preliminar, pero no menos importante, es la relativa a la necesidad de la teología. En el prólogo a la *Ordinatio,* el filósofo enfrenta tal argumento exponiendo los puntos de vista contrastantes de los teólogos y de los filósofos. Según los filósofos, el ser humano está en grado de llegar a conocer cualquier cosa sólo por medio de las propias facultades, y por este motivo no es necesaria la revelación. Los teólogos, al contrario, sostienen que las facultades humanas no logran llegar al conocimiento de lo divino que representa el fin último del ser humano, al que se puede acceder sólo gracias a la revelación. Escoto, por su parte, afirma, por un lado, que si la teología no es necesaria para la salvación humana, dado que Dios es libre de elegir si salvar también al que esta privado de la fe, y, por otro, considera que sólo mediante la revelación se llega a ese conocimiento que es necesario para satisfacer nuestro fin sobrenatural.

La necesidad de la teología

Así, pues, gracias a la revelación, es posible concebir una teología, pero, advierte Escoto, ésta es, según su definición, *theologia nostra:* se ocupa y tiene por objeto sólo aquello que el ser humano, a través de la revelación, puede conocer de Dios.

En este punto es posible examinar y distinguir las verdades reveladas relativas a Dios: por un lado, están las verdades relativas a la vida de Dios en sí misma. Estas son absolutamente necesarias y se definen como "modos intrínsecos" de Dios; por otro, las verdades contingentes, definidas tales porque provienen de su absoluta libertad. Se trata, según Escoto, de los actos divinos relativos a todo lo que es externo a Dios. Estas verdades, denominadas atributos, son perfecciones que, infinitas en Dios, se encuentran también en las criaturas finitas. El primer atributo de Dios es la inteligencia. Dios es acto divino de pensamiento y abarca en sí todo lo creado: la serie infinita de las esencias o de los "posibles", es plasmada por el intelecto divino. En esta óptica, el universo de los entes finitos proviene de una libre elección divina entre los infinitos mundos posibles.

Se perfila, entonces, también en teología, la teoría original de la voluntad elaborada por Escoto: en Dios, la voluntad representa una potencia infinita e incondicionada: es libertad absoluta. Según nuestro filósofo, un agente es libre cuando está en grado de producir un determinado efecto en el mismo momento en que produce el efecto opuesto. Escoto retoma aquí una distinción muy conocida por la teología escolástica, la distinción entre lo que Dios hace teniendo como base su potencia absoluta y lo que hace teniendo como base su potencia ordenada. Parafraseando la brillante y sintética definición de Andrea Tabarroni, la primera constituye el poder que Dios tiene para producir cualquier estado de cosas alternativo al que produce, con tal que sea posible lógicamente. En la segunda, entra el estado de cosas posibles efectivamente producido.

Una nueva teoría de la voluntad

Es necesario aludir, por último, a la prueba de la existencia de Dios que Escoto expone, teniendo presente que tal prueba, por la modalidad misma con que el filósofo la elabora, atañe más a la metafísica que a la teología. Tal prueba es estructurada, efectivamente, permaneciendo dentro del puro pensamiento, al mismo modo de la prueba de Anselmo de Aosta (1033-1109), y llega a concluir que el ser primero es la intrínseca necesidad que la posibilidad misma de su existencia requiere, no una necesidad de orden lógico o físico, sino la necesidad de un ser que exista *ex se*.

La libertad de la voluntad

La voluntad, por cuanto concierne a Dios, es pura perfección, y es libertad absoluta, como apenas acabamos de verlo. En el ser humano la libertad es una de las facultades del alma, junto con el intelecto. Tales facultades, sin embargo, y aquí está otra de las grandes novedades del pensamiento escotista, no son distintas realmente, sino más bien sólo formalmente. Lo que significa que el alma misma, en su integridad, es la causa de las acciones humanas. Pero si el intelecto actúa, según Escoto, de modo natural, o sea está condicionado por su propio objeto, y por decirlo así está constreñido a seguir una cadena causal, la voluntad es absolutamente libre.

El acto de la elección deviene de este modo la única causa de la decisión. La superioridad de la voluntad sobre aquello que actúa de modo natural, o sea el intelecto, se esclarece y se especifica mejor considerando el hecho de que ella también puede llevar a cabo actos opuestos independientemente de la sucesión temporal, es decir, en el instante mismo en que se decide por una alternativa. Tal capacidad forma parte de su esencia de causa contingente, en donde por *contingens* Escoto entiende exactamente aquello cuyo opuesto podría acaecer en el mismo instante del tiempo. Se comprende así que Escoto termine por dar un relieve consistente a la responsabilidad de las opciones personales.

Véase también
Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46.
Filosofía "Guillermo de Occam", p. 406; "La reflexión política", p. 500.
Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823.

GUILLERMO DE OCCAM

PAOLA MULLER

Guillermo de Occam, filósofo franciscano del siglo XIV, es un exponente que sostiene la singularidad radical de lo real. Su filosofía se presenta como un empirismo antiplatónico. Gracias a una elaborada semántica, Occam identifica el universal con un signo mental y lo reduce al acto mismo de entender. En el ámbito teológico, sostiene la distinción neta entre dato racional y dato revelado, y funda su propia visión ética en las nociones de voluntad, libertad y amor. En el plano de la filosofía de la naturaleza, finalmente, elabora una metodología original, un principio de economía, conocido todavía hoy como "rasero de Occam".

LA VIDA Y LAS OBRAS

"Occam" designa el poblado de Inglaterra en donde nace Guillermo en 1280. Entra en la Orden de los Hermanos Menores y estudia en la Universidad de Oxford. En 1324 es denunciado como sospechoso de herejía ante la corte papal, que en aquel periodo estaba en Aviñón, adonde es convocado para ser juzgado por una comisión. Después de haber obtenido que la comisión, de la que formaba parte también Pedro Aureolo (*ca.* 1280-*ca.* 1322), diera un primer dictamen benévolo, es incriminado sucesivamente. En 1327 llega al convento de los Hermanos Menores de Aviñón el ministro general de la orden Miguel de Cesena (1270-1342), convocado por el papa para dar razón de la defensa que hacen los franciscanos de las tesis sobre la pobreza extrema de Cristo y los apóstoles. El 26 de mayo de 1328 Miguel de Cesena, Guillermo de Occam y algunos hermanos de la misma orden huyen de Aviñón, llegan a Italia y en Pisa encuentran al emperador Luis *el Bávaro* (1281-1347, emperador desde 1328), con el cual establecen una relación de compañerismo. La leyenda narra que Occam le habría dicho a Luis: "Tú me defenderás con la espada y yo con la pluma". Guillermo sigue al emperador a su corte a Múnich de Baviera, donde muere en 1349, al parecer víctima de la peste.

La vida de Occam, por lo que se refiere a sus obras, se puede dividir en dos momentos: desde un principio hasta 1328 escribe sobre temas de lógica (*Expositio in librum Porphyrii, in librum praedicamentorum, in duos libros peri hermeneias, in duos libros elenchorum* [Exposición sobre el libro de Porfirio, el libro de las categorías, los dos libros de las objeciones]; *Summa logicae* [Suma de lógica]), de filosofía y teología (*Expositio super Physicam Aristotelis; Philosophia naturalis; Ordinatio; Reportatio; Quodlibeta septem; De sacramento altaris; Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuribus contingentibus; De relatione* [Exposición sobre la *Física* de Aristóteles; Filosofía de la naturaleza; Ordenamiento; Apuntes; Siete cuodlibetales; Del sacramento del altar; Tratado de la predestinación y de la presencia de Dios y de los futuros contingentes; De la relación]), de carácter didáctico y especulativo; después de 1328 escribe sobre temas de eclesiología (*De dogmatibus papae Johannis XXII; Tractatus contra Benedictum XII; Compendium errorum papae Johannis XXII* [De los dogmas del papa Juan XXII; Tratado contra Benedicto XII; Compendio de los errores del papa Juan XXII]) y de doctrina política (*Opus nonaginta dierum; Dialogus; Octo quaestiones; Breviloquium de potestate papae; De imperatorum et pontificum potestate* [Obra de los noventa días; Diálogo; Ocho cuestiones; Discurso conciso sobre la potestad del papa; De la potestad de emperadores y pontífices]).

Lógica y gnoseología

Occam se presenta como un defensor del individuo, de una ontología de lo singular. Lo singular, para él, es lo primero, sea en el orden del ser, que en el orden del conocer. La singularidad es el modo más radical del ser por parte del ente; es inmediata y evidente; de ahí que no se pueda derivar ni demostrar. Muchas fórmulas han sido acuñadas para calificar globalmente la posición occamista: "desencanto ontológico" (P. Alféri), "expolio lingüístico del mundo" (R. Paqué), "criticismo y escepticismo" (K. Michalski), "pansemiotismo" (U. Eco). El conjunto de su filosofía, como quiera que se la quiera etiquetar, constituye una doctrina empirista y antiplatónica, articulada sobre un realismo gnoseológico (entendiendo realismo en el sentido moderno del término, para el cual lo real es accesible y se puede conocer directamente) y un antirealismo ontológico (realismo, por el contrario, aquí asumido o tomado en el sentido medieval del término, anterior o posterior al mismo Occam, que afirma la existencia de cosas universales, sean estados de cosas u objetividades ideales).

La tesis de Occam es esencialmente semántica: vincula de manera indisoluble psicología cognitiva, teoría del signo y teoría de la referencia. Lo universal no es una cosa, sino un concepto. El concepto es un signo, referencial, que reenvía a una pluralidad de objetos singulares. Producido por un acto de

intelección, el concepto es un accidente real del espíritu, una cualidad del alma, un término de naturaleza cognitiva que no tiene una existencia objetiva (a título de puro y simple objeto intencional), sino sólo una existencia subjetiva *in anima,* es decir, en cuanto cualidad realmente inherente a un sujeto: el alma precisamente. La subjetividad definida de esta manera es la subjetividad de lo singular aristotélico, la subjetividad de la sustancia singular compuesta de materia y forma y dotada de accidentes o de propiedades. Tal cualidad, este accidente mental que es el concepto, mantiene una proporción de semejanza *(similitudo)* con las cosas que representa. Para Occam ésta es una proporción de significación natural. Todo concepto universal puede ser definido, por lo tanto, como un signo natural, es decir, como un término mental que significa muchas cosas, cuyas veces hace en las proposiciones mentales, las que constituyen también el lenguaje mental, al cual están subordinados el lenguaje hablado y el lenguaje escrito, ambos convencionales.

Lo universal es un concepto

El conocimiento humano está condicionado por el contacto directo o indirecto con algún objeto o dato de experiencia. El conocimiento se puede distinguir en intuitivo y abstractivo. Es intuitivo cuando se tiene aprehensión inmediata de lo existente individual; tal conocimiento tiene su causa en el objeto y precede a todo otro conocimiento. Es abstractivo cuando capta el objeto simplemente considerado como objeto, prescindiendo de su existencia o inexistencia.

Del conocimiento de lo singular al conocimiento de lo universal

¿Cómo se pasa, entonces, del conocimiento intuitivo de lo singular al conocimiento de los universales, de las especies y de los géneros? Occam propone una solución original de este problema crucial de la epistemología medieval: la aprehensión de la especificidad de una cosa acaece contemporáneamente a la aprehensión de la cosa misma.

El conocimiento intuitivo de una cosa singular produce dos nociones en el espíritu: la noción propia de la cosa aprehendida y la noción propia de la especie a la que pertenece. De esta manera la intuición de lo singular es a un tiempo empírica y eidética (al ver a este hombre veo un hombre). El único problema es el paso del conocimiento de la especie al conocimiento del género.

Según Occam nos quedamos en el ámbito del conocimiento intuitivo: ahí en donde el conocimiento específico reclamaba un acto de conocimiento que versara sobre una única cosa, el conocimiento genérico reclama más intuiciones de cosas pertenecientes a especies diversas. Se da, pues, la producción de un concepto universal genérico cuando a partir de una serie de actos cognoscitivos relativos a una variedad de cosas singulares que producen *notitiae* (intuitivas y abstractivas de primer tipo) de cosas que son semejantes entre sí por las características genéricas, el espíritu produce un único concepto mental, capaz de orientar hacia una serie de cosas que tienen una semejanza común en las características genéricas. Para Occam esta producción es casi espontánea y parece confundirse con la noción y la realidad misma de la experiencia.

Al conocimiento intuitivo de lo singular, Guillermo opone el conocimiento llamado abstracto, que aprehende las cosas prescindiendo del hecho de que existan o no: un conocimiento sin alcance epistemológico real que se confunde más o menos con la capacidad de imaginar una cosa en su ausencia.

El repliegue del conocimiento abstracto a la imaginación, el rechazo de la concepción escotista de una aprehensión de la esencia independientemente del ser real, el primado del conocimiento intuitivo implican la reducción de la ontología y la neutralización de la distinción entre esencia y existencia. Ser, esencia y existencia no son cosas distintas, sino modos de decir lo mismo, lo singular; su diferencia no es sino gramatical. En el orden del conocimiento natural la intuición de una cosa, la intuición de su esencia y la de su existencia no se distinguen. Todo lo que constituye una cosa concreta es indiscriminadamente una esencia y una existencia: una esencia individual concreta.

La esencia coincide con la existencia

En el ámbito lógico Occam profundiza particularmente en la doctrina de la *suppositio* elaborada en el marco del estudio de las propiedades de los términos desarrollado por la *logica Modernorum* [lógica de los modernos], definiéndola como "propiedad que tiene un término de estar en el puesto de otro dentro de una proposición". Son tres los principales tipos de suposición. La suposición material (cuando un término no tiene una función significativa, sino representa el sonido material o el signo escrito o la función gramatical; por ejemplo, la palabra "hombre" en la proposición: "hombre es una palabra de seis letras"), la suposición simple (cuando el término representa un concepto, como el término "hombre" en la proposición "hombre es una especie") y suposición personal (caracterizada por la significatividad, cuando un término indica el individuo significado; por ejemplo, el término "hombre" en la proposición "este hombre corre"). Tal teoría permite decidir en qué medida las proposiciones expresan adecuadamente las relaciones subsistentes entre los objetos designados por los términos. De este modo Occam se desengancha de la interpretación escolástica de la verdad como adecuación de intelecto y realidad, insistiendo en su significado lógico-semántico: la verdad es una proposición verdadera, la falsedad una proposición falsa. Y una proposición es verdadera no cuando hay identidad real entre sujeto y predicado, sino cuando los términos que fungen como sujeto y predicado son suposición de la realidad misma. Esto depende de la función de los términos como signos: no tienen valor por sí mismos, sino en cuanto se refieren a las cosas que significan. Verdadero y falso, por lo tanto, son términos connotativos que significan proposiciones, connotando la existencia actual o potencial de cosas cuya existencia no depende del ser en un contexto sintáctico verdadero o falso, sino que de su existencia se pueda determinar la verdad o la falsedad de tales proposiciones.

Los tres tipos de suposición

Función significativa de los términos y actitud suposicional son, pues, naturales, y en cuanto tales, no tienen necesidad de justificación. La capacidad

de la inteligencia humana para llegar a la realidad está garantizada por la función significativa esencial de los conceptos y de su aptitud para estar en el puesto de las cosas dentro de un contexto sintáctico.

Para Occam el objeto primero del intelecto, con respecto a la prioridad de origen, está constituido por lo singular, que es captado con una intuición. La experiencia atestigua que lo singular entra en el conocimiento intelectivo; si lo singular puede ser percibido inmediatamente por los sentidos en cuanto tal, con mayor razón se debe afirmar que puede ser captado por el intelecto, que es una facultad cognoscitiva más perfecta. Desde el punto de vista de la adecuación, por el contrario, el objeto primero del conocer es el ente, en cuanto concepto unívoco más general de todos. En efecto, el único acto cognoscitivo con el cual el ser humano piensa el ente le permite referirse a todos los objetos que pueden entrar en su horizonte cognoscitivo. El ente abre al intelecto a la totalidad de los inteligibles. Por lo tanto, el primer acto cognoscitivo humano se identifica con la aprehensión de un concreto existente, o sea con la intuición a un tiempo sensible e intelectiva de una realidad singular. A pesar de subrayar que el ser jamás es intuido, Guillermo sostiene que el intelecto se forma, en el mismo instante en el que conoce algo singular, el universalísimo concepto de "ente", o sea de aquella positividad que es común a todas las cosas. Ente significa toda cosa que entre en el universo empírico, y por consiguiente todo individuo; es el concepto unívoco más general de todos, apto para representar todas las cosas sin implicar con ello nada de preexistente a aquello respecto de lo cual es unívoco.

Lógica y gnoseología

En el ámbito teológico Occam sostiene la clara distinción entre dato de razón y dato de revelación: Dios no revela al ser humano verdades que el hombre ya conoce o a las que puede llegar usando la razón, o sea gracias a un instrumento idóneo para conocer la verdad que en último análisis proviene de Dios, el cual, al crear al ser humano, lo ha provisto de racionalidad. Si Dios ha revelado al ser humano algunas verdades, ello significa que el ser humano no podía llegar a ellas por sí mismo. En efecto, Dios no hace cosas inútiles. Dada la heterogeneidad radical entre fe y ciencia, de ello se sigue que las verdades de la fe no pueden convertirse en objeto de demostración racional, en cuanto que para poder demostrar un artículo de la fe sería necesario volverlo evidente. Desde el momento en que generalmente las verdades de la fe son aquellas en las cuales Dios funge como sujeto, de ello se deriva que para poder obtener la evidencia de tales proposiciones el ser humano debería estar en grado de formarse un propio concepto simple de Dios. Pero ello es imposible, en cuanto Dios trasciende el conocimiento intuitivo. El ser humano, en su condición histórica, sólo puede tener efectivamente de

La existencia de Dios no es demostrable

Dios un concepto común a Dios y a las criaturas. Es decir, el ser humano no tiene un concepto quiditativo de Dios, sino sólo una representación nominal de él. A propósito de las verdades reveladas no se pueden elaborar demostraciones que impongan el asentimiento incondicionado, pero se pueden formular argumentaciones exclusivamente persuasivas, o sea razonamientos probables. Lo que le impide a Occam aceptar las pruebas elaboradas a propósito de la existencia de Dios, como también algunas verdades consideradas accesibles a la razón, como son los atributos divinos o la inmortalidad personal del ser humano. La razón humana sólo puede llegar a afirmar la trascendencia, a un discurso limitado a las condiciones existenciales del ser humano. La teología racional, por lo tanto, sólo puede elaborar un discurso mínimo e imperfecto acerca de Dios, advirtiendo a la razón no sobrepasar sus posibilidades en el discurso teológico: lo que la razón descubre de Dios es de verdad muy poca cosa comparado con cuanto Dios revela de sí mismo. El Dios de los filósofos no es el Dios cristiano de la revelación, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

Occam recuerda en varias ocasiones como un estribillo la omnipotencia divina distinguiendo en ella una potencia absoluta (Dios puede hacer todo lo que no implique contradicción) y potencia ordinaria (Dios puede hacer todo lo que es compatible con el orden y las leyes del universo instituido por él), subrayando de esta manera que el orden real no se adecua plenamente al orden ideal. O sea el universo actual, caracterizado por la contingencia, no agota toda la capacidad divina *ad extra:* Dios puede hacer muchas cosas aunque no todas existan realmente.

Por lo que se refiere al ámbito de la filosofía de la naturaleza, Occam es famoso por haber elaborado un nuevo método, conocido luego como "rasero de Occam" o "principio de economía", cuyo tenor es: "es inútil hacer con muchas cosas lo que se pude hacer con pocas". Con base en tal postulado se debe elegir la explicación más simple que habitualmente concuerda con la experiencia inmediata más que una explicación complicada que recurre a procesos que no se pueden verificar empíricamente. Occam se interesa en la naturaleza en cuanto objeto de experiencia sensible y fuente originaria del conocimiento. Algunas de sus tesis se presentan como anticipaciones. Guillermo reduce la cantidad a la sustancia o a la cualidad, en cuanto al ser un término connotativo designa principalmente la sustancia y las cualidades materiales e indirectamente indica la exterioridad de sus partes. Occam, además, niega la realidad del movimiento, distinta de la realidad del cuerpo que se mueve y del espacio en el cual se mueve. De esta manera tampoco el tiempo tiene alguna realidad extramental distinta a la realidad de las cosas que se mueven y que puede ser definida aristotélicamente como la medida del movimiento según el antes y el después. El tiempo, por lo tanto, es una realidad mental e implica todas las cosas que están contenidas en el concepto de movimiento, y denota además la actividad de la conciencia humana que

Tiempo y movimiento

mide el movimiento. Adoptando, por el contrario, una posición opuesta a Aristóteles, Occam admite la posibilidad de más mundos, haciendo referencia a la omnipotencia divina. De ello deriva lo no absurdo de la existencia actual de una multiplicidad infinita. Según Occam, con la filosofía se puede obtener el concepto de infinito potencial, o sea de una infinidad extensiva, como puede ser la infinidad de una potencia que sea indefectible en la duración y que produzca un número indefinido de efectos.

Por lo que concierne a la esfera antropológica, Occam sostiene que la naturaleza del ser humano es profundamente unitaria, dada por la composición de cuerpo y alma. Fiel a la tradición franciscana, Occam afirma la pluralidad de las formas en el ser humano. En cada individuo hay una forma intelectiva que confiere al ser humano la capacidad de razonar y querer; una forma sensitiva, que cualifica al cuerpo humano como viviente; una forma de la corporeidad, que da al cuerpo unidad e identidad.

La característica principal del ser humano es la libertad, entendida no sólo como posibilidad de elección, sino también como capacidad de autodeterminación.

Ética

Una libertad activa

Los motivos dominantes del pensamiento ético de Occam son la libertad y el amor. "Libertad" es un término connotativo que designa la voluntad humana en cuanto dotada de la capacidad de producir efectos contrarios; la libertad, por esta razón, no está en el acto del intelecto, sino que coincide con la voluntad, y la "voluntad", por consiguiente, es entendida como una potencia intrínsecamente activa que quiere o no quiere algo concreto. La voluntad permanece siempre libre de querer o no querer lo que la razón le propone; la voluntad constituye el ámbito de la praxis y de la moralidad. La voluntad resulta libre también frente al último fin, lo puede querer o no querer también en el caso en el cual tal fin último sea captado intuitivamente. La experiencia atestigua que existen seres humanos que pueden renunciar a la felicidad en general y, por lo tanto, que el ser humano es libre de querer o no querer la felicidad. Puesto que no es posible conocer con la sola razón el fin último de las cosas partiendo de su naturaleza, no es posible fundar filosóficamente la ética, sino sólo teológicamente. En efecto, la revelación es la que le indica al ser humano que su fin último es Dios, enseñando así que Dios debe ser amado en sí y por sí, y en consecuencia que el imperativo moral "haz el bien y evita el mal" se debe traducir en el imperativo: "actúa siempre en conformidad con la voluntad divina". La norma moral objetiva está constituida, pues, por la voluntad de Dios que establece lo que es bueno y lo que es malo. Corresponde al ser humano someterse a la voluntad divina. La norma subjetiva de la moralidad, aquella que hace que la acción realizada por el sujeto en un preciso momento sea una acción moralmente relevante, es

la recta razón, constituida por el acto con el cual la voluntad del sujeto quiere esa acción en cuanto es querida por Dios. La razón natural reconoce que, si existe un Dios que tenga las características del Dios de la Biblia, es razonable amarlo sobre todas las cosas y observar sus preceptos. Son, por lo tanto, moralmente buenas solo las acciones que el ser humano tiene intención de convertirlas en un testimonio de amor a Dios. Para volver moral una acción es decisivo el peso de la voluntad de amar a Dios, o sea que el voluntarismo de Occam puede ser definido como una ética del amor. Al poner en la voluntad de Dios el fundamento último de la moralidad, Occam no entiende el actuar humano como un someterse a la ley impuesta por una voluntad impersonal, cuanto más bien como la aceptación de una normatividad establecida por una persona en la cual se identifican sabiduría, bondad y justicia. El hombre consigue la felicidad plena y completa sólo uniéndose a Dios a través del conocimiento y el amor.

Libertad y amor a Dios

Política

Los últimos veinte años de la vida de Occam están dedicados a la elaboración de un pensamiento político centrado en la controversia relativa a las posiciones oficiales de la curia aviñonesa, en particular acerca de la pobreza evangélica y la naturaleza de papado e imperio. En primer lugar, Occam analiza y critica la tesis de Juan XXII (*ca.* 1245-1334, pontífice desde 1316), que condenaba la doctrina franciscana de la pobreza según la cual la orden tiene sólo el uso de los bienes y no su propiedad. Para Guillermo, desde un punto de vista ya sea filosófico o teológico, la propiedad privada es un derecho natural y el ser humano puede renunciar voluntariamente a ella, religándose de esta manera con el estado originario de inocencia.

Occam toma luego posición contra la posición teocrática sancionada por la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, pontífice desde 1294), en la cual se reivindica la subordinación del poder temporal al papal. Partiendo de la afirmación según la cual la ley de Cristo es ley de libertad, Occam afirma que el papado no tiene el poder absoluto ni en el campo político ni en el campo espiritual: el poder papal no es de dominio, sino de servicio. La revelación y la historia dan testimonio no sólo de la existencia, sino también de la reconocida legitimidad de ordenamientos políticos y sociales vigentes también en los pueblos paganos. Resulta que el poder civil, en efecto, es fruto de una institución del ser humano, que con su razón ha individuado la conveniencia de instituir la autoridad; lo mismo se puede sostener respecto del origen de la propiedad privada: Dios le ha concedido al ser humano que se apropie de bienes singulares, originariamente comunes, para poner remedio a la consecuencias negativas ligadas al pecado original. Poder y propiedad no se fundan en la naturaleza humana

Contra el poder absoluto del papa

(que para Occam es una abstracción en cuanto existen los seres humanos singulares, no la naturaleza humana), sino sobre un dato de hecho, o sea sobre la reconocida incapacidad del ser humano para vivir en paz sin tener por una parte alguien que haga las leyes y las haga respetar por todos y por otra sin tener el régimen de la propiedad privada de los bienes. La institución de la autoridad, sin embargo, no es necesaria en sentido absoluto en cuanto que es posible formular la hipótesis de que, en una sociedad de seres humanos capaces de dominar con su propia razón las pasiones y los egoísmos, no es necesario recurrir al ejercicio de la autoridad (cada uno sería su propia ley) y de la propiedad (cada uno accedería a los bienes de todos según sus propias necesidades). La razón del ser humano es la que tiene el cometido de valorar la conveniencia de instituir la autoridad; pero Dios es quien ha conferido al ser humano la razón para idear las formas necesarias y útiles para vivir de un modo ordenado y pacífico. En último análisis deberá decirse que la institución de la autoridad, como la de la propiedad privada, en cuanto es un dictado de la razón, deriva de Dios, si bien sólo indirectamente. La naturaleza crea iguales a todos los seres humanos, de tal manera que ninguno puede preciarse por su propia iniciativa de poderes sobre un semejante suyo. La única excepción está representada por la autoridad del marido sobre la mujer y del padre sobre los hijos: para Occam, la autoridad del marido y la autoridad paterna son queridas por Dios y por la naturaleza para el desarrollo de aquella sociedad natural que es la familia; por lo tanto deben considerarse necesarias sean cuales sean las condiciones históricas en las cuales pueda encontrarse la humanidad.

La difusión de las obras

El ingreso de las obras de Occam en la Universidad de París no adviene de un modo indoloro. La *Summa logicae* es conocida hacia finales de los años veinte del siglo XIV y ya en 1330 se desarrolla en la Facultad de las Artes un movimiento occamista de tal modo vigoroso como para conducir en septiembre de 1339 a prohibir la enseñanza de las doctrinas de Occam en público o en privado.

El 29 de diciembre de 1340 es promulgado un estatuto universitario en tonos decididamente antinominalistas. A pesar de las restricciones que establecen tales estatutos, la gnoseología de Occam encuentra muchos seguidores, es estudiada y profundizada además de criticada. En efecto, las doctrinas nominalistas definidas en el siglo XIV no son simples respuestas a propósito del problema de los universales, sino explicitan una teoría del conocimiento estrechamente ligada a una teoría del signo natural de la mente y a una reducción de la existencia real al individuo solo.

El nominalismo

El nominalismo del siglo XIV expresa, pues, la urgente necesidad de reformular con rigor lógico-lingüístico muchas cuestiones metafísicas, liberándolas del peso de la hipostatizaciones a las que habían recurrido algunos escolásticos con una cierta intemperancia, y de hacer surgir un aristotelismo purificado de las contaminaciones neoplatónicas, árabes y latinas.

Gracias a una semántica de los términos más profunda, sostenida por una lógica puntual y que se coteja constantemente con los datos de experiencia, también mediante el uso del principio de economía, los maestros nominalistas elaboran un modelo de filosofía que no es una simple respuesta al problema de los Universales, sino implica una lógica y una epistemología conectadas con un preciso modelo de racionalidad.

Si el primado corresponde a las realidades individuales concretamente existentes, no se puede decir que los nominalistas nieguen el valor de esta realidad por el hecho de que reduzcan los universales a conceptos que significan la realidad.

La experiencia da testimonio de la existencia de los individuos y no de la del orden real de las clases, tan es así que los individuos singulares, sin dejar de fundar la legitimidad de los agrupamientos conceptuales en las clases de géneros y de especies, en la realidad viven y mueren según las características de la singularidad, es decir, que contraen su desnuda existencia individual, la desarrollan y la deponen de un modo del todo autónomo con respecto a las existencias de los individuos del mismo género y de la misma especie.

Véase también

Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46; "Aspiraciones a la renovación religiosa de la Iglesia y herejías", p. 234.

Filosofía "Las *summae* y la tradición del comentario en el pensamiento medieval", p. 350; "Tomás de Aquino", p. 292; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "La reflexión política", p. 500.

Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823.

DANTE FILÓSOFO

CLAUDIA MENZIANI

La discusión acerca de las fuentes filosóficas de Dante es tan vasta y articulada que ni siquiera es posible resumirla conservando la riqueza que deriva del conjunto de las aportaciones propuestas por los varios críticos y estudiosos. Las múltiples lecturas del texto dantesco difieren a tal punto que no hay una respuesta unívoca a la pregunta de quién es Dante filósofo o cuál de los dos aspectos, el teológico-religioso o el laico, prevalece en el universo del pensamiento filosófico dantesco. Dante interviene en diversas temáticas que están en el centro de las discusiones filosóficas de su tiempo, acogiendo distintos motivos de inspiración provenientes de

diversas fuentes y tradiciones y llegando a crear una síntesis original. Pero Dante es, en primer lugar, un poeta: su tratado no es un tratado técnico, sino que posee esa profundidad en el uso de la palabra y de los significados que constituye la prerrogativa del texto dantesco.

Dante y la filosofía

Dante Alighieri (1265-1321) nace en Florencia; poeta magno y padre de la lengua italiana, es un literato profundamente inmerso en el ambiente cultural y filosófico de su tiempo; su obra está impregnada de motivos de reflexión filosófica que provienen de la reelaboración original de diferentes tradiciones medievales (aristotélica y greco-árabe, hebrea, neoplatónica, averroísta, etc.), relativas a las más diversas cuestiones de carácter especulativo: antropología y psicología, cosmología, astronomía y angelología, filosofía de la naturaleza, filosofía política. En cuanto tal, la reflexión filosófica de Dante, lejos de estar alejada de la producción poética, merece una breve consideración, incluso independientemente de ésta.

El tratado relativo a la naturaleza del amor, tema cardinal de la poesía dantesca, no está privado de implicaciones de una cierta relevancia filosófica; sin embargo, se suele individuar una primera aproximación verdadera y propia de Dante a los temas especulativos valiéndose del testimonio que el autor mismo nos proporciona en el *Convite,* el cual indica cómo su primer enamoramiento de la filosofía le vino "después del tránsito de aquella beata Beatriz que vive en el cielo con los ángeles y en la tierra con mi alma" (*Convivio* II, II, 1), es decir, después de la muerte de Beatriz, que lo hunde en un estado de profundo desconsuelo; "Y púseme a leer [...]". Se trata de aquel periodo de estudios e interés por la filosofía especulativa al que es estimulado por la lectura de dos obras en particular, el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio (*ca.* 480-525?) y el *De Amicitia* de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.). Este momento de acercamiento al ambiente propiamente filosófico le valdrá el reproche que Beatriz le dirige en los últimos cantos del *Purgatorio.*

La discusión acerca de las fuentes

Por lo que se refiere a la investigación de las fuentes de Dante, el trabajo de los primeros estudiosos es ante todo el de reconducir el texto a los escritos tomistas, deteniéndose en la investigación de puras correspondencias textuales para deducir de ello una correspondencia doctrinal. Luego la crítica cambia su forma de abordar el texto; un mérito particular lo tiene la obra de Bruno Nardi (1884-1968), el cual se aparta de la perspectiva que consiste en reconducir el pensamiento dantesco a un autor específico y recurre más

bien al intento de reconstruir el clima intelectual del periodo en el cual vive Dante, con todas las cuestiones doctrinales que lo caracterizan. No se olviden los cambios profundos que advienen en el ambiente filosófico a consecuencia del redescubrimiento de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y de sus traductores y comentadores árabes, el advenimiento del averroísmo latino, la consiguiente discusión que surge en el seno de la Iglesia y que en 1270 y 1277 lleva a la condena por parte del obispo de París, Esteban Tempier (?-1279), de una serie de proposiciones *(articula)*. En sustancia, Nardi reduce la aportación tomista y pone en evidencia sugerencias doctrinales de diversa procedencia, subrayando la importancia de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) y de textos neoplatónicos como el *De Causis* no menos que la presencia de motivos relevantes cuya inspiración se puede reconducir al averroísmo latino. De ellos surge un Dante consciente del alcance doctrinal de las discusiones en las que participa haciendo su aportación original. La fuerte densidad de significado de que está impregnado el texto dantesco es tal que toda palabra singular podría ser objeto de una investigación cuidadosa; y así la producción crítica que ha tratado de comentar y revelar las fuentes de las doctrinas dantescas, no menos que las concordancias doctrinales con uno u otro filósofo, es vastísima (y es justo mencionar por lo menos la importancia, entre todas las otras aportaciones, de las aportaciones de Étienne Gilson, Michele Barbi, Luigi Pietrobono, Eirich Auerbach, Fernand van Steenberghen y Maria Corti), y en ello ni siquiera hay univocidad en establecer una cronología de las fases de su pensamiento, ni mucho menos en atribuir un significado definitivo a las tesis expuestas en la *Comedia* y por lo tanto un papel definitivo al pensamiento cristiano. Lo que es cierto y reconocido universalmente es el carácter fuertemente sincretista del poeta, capaz de acoger en su texto una multiplicidad de motivos de inspiración, sobreponer tradiciones incluso distantes; mucho más allá de la mera adición de un autor o una corriente, madura una síntesis original en la que, junto a las temáticas filosóficas, encuentra su lugar también el pensamiento cristiano. Precisamente por este carácter de síntesis, la obra dantesca constituye un universo en sí mismo.

El contexto cultural

El sincretismo de Dante

La experiencia filosófica de Dante

Se puede hacer el intento de reconstruir el panorama cultural del poeta y las lecturas que forman la biblioteca dantesca, cosa más bien compleja; estamos seguros de los *auctores* mencionados por él mismo, pero seguramente es mucho más variado el conjunto de las fuentes de las que el poeta pudo beber los diversos motivos. Sabemos que Dante frecuenta los ambientes filosóficos dominicos y franciscanos en Santa María Novella y Santa Croce ("las escuelas de los religiosos y las disputaciones de los filosofantes" del *Convite* II, XII, 7).

Por lo que concierne los textos, además de los ya citados Cicerón y Boecio, conoce ciertamente a Aristóteles, a quien lee en traducción latina y filtrado por los comentarios de Tomás (1221-1274) y Alberto Magno. A Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.), lo conoce sólo indirectamente, igual que a otros autores griegos y latinos; pero importantes motivos de tipo místico-neoplatónico proceden de las frecuentes visitas al ambiente franciscano, donde probablemente conoce la obra de Agustín (354-430), y de las lecturas de Alberto Magno, Boecio, el Pseudo Dionisio (siglo I), san Pedro Damián (1007-1072), el *Liber de causis* y el *De coelesti hierarchia;* Ricardo de San Víctor (?-1173) y Bernardo de Claraval (1090-1153) son citados en la *Epístola* a Cangrande, y ciertamente conoce a san Buenaventura (*ca.* 1221-1274), cuyo *Itinerarium Mentis in Deum* recuerda. Los estudios de astronomía tienen un relieve particular, sobre todo en la construcción del cosmos de la *Comedia;* los estudios astronómicos de Dante son los textos de Ptolomeo (siglo II), divulgado por Alfraganus (*ca.* 1150-*ca.* 1200), además del *De Coelo* de Aristóteles, el *Liber de causis* y Alpetragio. No se tiene certeza por lo que se refiere a la noticia de una estadía de Dante en París, pero las tesis que circulan en el ambiente del aristotelismo radical, que se desarrolla de manera particular en la universidad francesa, se difunden también en Italia, como por ejemplo en el ámbito del estilo nuevo boloñés. Conoce a Averroes (1126-1198), a quien coloca en el limbo en medio de los “espíritus magnos”, y si es cierto que no acepta la doctrina del intelecto separado, ecos de no poca relevancia se encuentran en el *Convite* y sobre todo en las tesis de la *Monarquía;* así como también le son conocidas las tesis del averroísta Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-1282), a quien coloca en el Paraíso.

Obras y temas

Los temas del Convite *y de la* Comedia

El *Convite* es la obra de Dante dedicada a la filosofía; es una obra inacabada, nace con la intención de que se divulgue y en forma de prosímetro; y trata de la filosofía y de su naturaleza a través de un lenguaje alegórico y mediante la figura de la dama gentil. Además, algunos motivos filosóficos recurren también en las rimas doctrinales no comprendidas en la obra. La *Monarquía,* por el contrario, es un tratado propiamente dedicado a la filosofía política. En la *Comedia* se asiste a una evolución de diversos temas filtrados a través de una lectura diversa que está más en conformidad con el pensamiento cristiano.

Por cuanto concierne las temáticas relativas a la antropología y a la cosmología, éstas se encuentran a menudo en correlación en virtud del hecho que el ser humano es colocado en el centro de un cosmos de estructura jerárquica, no privada de un carácter emanatista, según una marcada visión neoplatónica.

El cosmos dantesco se remonta a la estructura ptolemaica. Algunos argumentos tratados son el origen del mundo, y de ahí los conceptos de emanación y creación; cuáles son los elementos objeto de una creación directa divina, qué es la creación indirecta, relación entre creación y eternidad; el papel de los cuerpos celestes en el cosmos, el problema del determinismo de los cielos; se argumenta en mérito a cuestiones como, por ejemplo, la explicación de la presencia de las manchas lunares (*Paraíso,* II); la imagen ptolemaica del cosmos está integrada por el concepto de Empíreo, un elemento que ha entrado también en la tradición cristiana, aunque de orígenes muy diversos a los bíblicos. El tema de la angelología trata de la naturaleza y del número de las sustancias angélicas, no menos que de las facultades que les son propias. La reflexión en torno al ser humano toca temas como el origen y la naturaleza del alma, origen y naturaleza del conocimiento humano puesto en relación con el conocimiento de los ángeles y con la ciencia divina; se plantea la cuestión de si es posible al ser humano alcanzar la felicidad terrena; cuál es la relación entre fe y razón y cuál es el fin del ser humano.

Fe y razón

Un tema que parece particularmente valioso para el poeta es el del libre albedrío, al cual regresa muchas veces en el curso de la *Comedia,* en relación también a otros argumentos, con el propósito de esclarecer las bases doctrinales por las cuales este libre albedrío siempre está garantizado y a salvo no obstante el determinismo de los cielos; consecuencias de este argumento son el tratado a propósito de la individualidad del ser humano y el tratado sobre las razón de las diversidad de las índoles humanas.

Sobre todo los temas cosmológicos y antropológicos son los que suscitan el vivo debate en torno a las fuentes dantescas, con el intento de individuar al autor al cual se pueden reconducir las doctrinas expuestas, y delinear en particular la relación entre Dante y Tomás, Alberto y los averroístas latinos. Estos son también los lugares en donde se ve una mayor aportación original por parte del poeta; tales temas, además, experimentan una evolución en el curso de la obra, sobre todo en el cotejo entre *Convite* y *Comedia;* en efecto, en el curso del poema, por boca sea de Virgilio, que de Beatriz, el poeta recibe dilucidaciones definitivas también respecto de la corrección de creencias precedentes que declara erróneas.

Dante profundiza también en otros temas de filosofía natural, relativos por ejemplo a la óptica y a la medicina, y propios de la especulación filosófica árabe; pero en este ámbito no interviene con una aportación original propia.

Por cuanto se refiere a la filosofía política, la argumentación principal se desarrolla en los tres libros de la *Monarquía,* escritos en latín; pero de la relación entre Estado e Iglesia se habla también en el *Paradiso.* La tesis es la de la autonomía del emperador respecto del papa y de la directa dependencia de Dios en que ambos se encuentran; la demostración consta de argumentaciones articuladas y fundadas sobre bases filosóficas y teológicas. En virtud de su doble fin (*duo ultima, Mon.* III, XV, 6), el temporal y el sobrenatural, las

felicidades que el ser humano debe tratar de conseguir son dos: la terrena y la bienaventuranza eterna; por lo tanto, papa y emperador representan los dos guías, ambos necesarios para la consecución del fin humano. El tema político se conecta aquí con la problemática relativa a la naturaleza del intelecto que ha sido originada por las interpretaciones del controvertido pasaje aristotélico en el *De anima;* en este punto, la intervención de Dante aporta una posición original. En su exposición el ser humano puede alcanzar la felicidad terrena sólo a través del completo estar en acto el intelecto posible, y esto vale también para la humanidad en su conjunto; a tal fin es necesaria la paz universal, mantenida por el emperador, el cual es una voluntad única bajo la que se tiene la concordia de los individuos singulares. La misma afirmación de la autonomía del emperador y, por consiguiente, de la filosofía respecto de la teología representa una posición que difiere sea de la tomista (*philosophia ancilla theologiae* [filosofía criada de la teología]), como de la averroísta (para la cual la religión se equipara al mito). La *Monarquía* sufrirá una condena y será quemada en 1329 por obra del cardenal Bertrando del Poggetto (*ca.* 1280-1352).

El papel del emperador

Temática no desprovista de implicaciones filosóficas es también la discusión en torno a la naturaleza del amor; las fuentes y las tradiciones, cuya aportación se puede rastrear a tal propósito en la poesía dantesca, son diversas, desde el *De Amore* de Andrea Cappellano (siglo XII) al amor místico descrito por Guittone de Arezzo (*ca.* 1235-1294) y por los poetas sicilianos, mientras que en el ámbito del *stil novo* se contraponen sobre este tema las visiones muy diversas de los dos Guido: El misticismo de Guinizelli (*ca.* 1235-1276), que influencia una fase de la poesía dantesca, y la visión pesimista y averroísta de Cavalcanti (*ca.* 1250-1300), cuyo modelo ejemplar es *Donna me prega* y que fue motivo de que Dante se alejara de su amigo. El tema del amor recurre también en conexión con otros argumentos, como la nobleza (*Convite,* IV) o el libre albedrío (*Purgatorio,* XVIII).

Finalmente, en *De vulgari eloquentia* encontramos una reflexión más profunda sobre la lengua. Partiendo de la constatación de la existencia de una pluralidad de lenguas vulgares, el poeta se propone el objetivo de definir cuál es la lengua vulgar ilustrísima. Las lenguas vulgares, al contrario de otras como el latín que es una lengua artificial, tiene el carácter de la naturalidad. La facultad del lenguaje es prerrogativa del ser humano, no poseída por ángeles ni demonios. El primero en hablar fue Adán; a él y al ser humano, Dios ha conferido una *forma locutionis* perfecta, que luego se perdió con la confusión de Babel de la cual tuvo su origen la pluralidad de las lenguas y su consiguiente evolución. Una interesante implicación filosófica la saca a la luz Umberto Eco en el marco del debate orientado a definir qué entiende Dante cuando trata de esta *forma locutionis* que poseía Adán. Eco tiene predilección por la interpretación de María Corti, sosteniendo que ésta sería no tanto la lengua hebrea, ni siquiera la facultad de lenguaje, sino una

De vulgari eloquentia

suerte de "principio general estructurante", que se puede detectar en esa época en las teorías de los miembros de la escuela modista, cuyo representante ejemplar es entre otras cosas precisamente el averroísta Boecio de Dacia (siglo XIII) (Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* [La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea], 1993). En la reflexión que Dante hace sobre la lengua Eco ve recurrir temáticas propias de la reflexión de Abraham Abulafia (1240-*ca.* 1291), probablemente llegadas al poeta a través de la difusión de estas temáticas en el ambiente del averroísmo boloñés.

La alegoría y las imágenes del saber en el Dante poeta

En la obra de Dante la discusión filosófica no puede prescindir del aspecto literario y de la utilización de los instrumentos del discurso poético; de ahí las imágenes, las alegorías y las figuras. Como ya se ha dicho, alegoría explícita de la filosofía en cuanto tal es la dama gentil del *Convite.*

La imagen de la mujer es el vehículo privilegiado a través del cual el poeta nos habla del saber, alegoría que llega hasta el poeta proveniente de tradiciones muy diversas. En el *Convite* la filosofía es "amoroso uso de la sabiduría"; el objeto de este amor es una forma de conocimiento no claramente delineada, a veces es saber racional, a veces sabiduría entendida místicamente y de sabor salomónico, y cuyo origen celeste (y en cuanto emana de Dios en el intelecto humano) convierte al ser humano en partícipe de la divinidad. El panorama de la *Comedia* es más articulado. En ella encontramos en primer lugar la contraposición de Virgilio y Beatriz (los dos guías del poeta que se pasan literalmente el testimonio en el curso del viaje en el más allá). Destaca luego la figura de Ulises, símbolo que el mito extrapola para indicar los riesgos de la *curiositas* humana y la muy exagerada sed de "conocimiento"; la connotación de tragicidad que contornea su figura lo vuelve personaje profundo y denso de significado. Una escuela filosófica entera (*la bella scola* de *Infierno* IV, 94) se encuentra en el Limbo, en el antiinfierno, donde están reunidos los sabios paganos a quienes no les fue posible conocer la luz divina. Finalmente, la figura del averroísta Siger y sobre todo su controvertida colocación en el Cielo del Sol, en el *Paraíso,* otro tema del que los críticos nos han dado diversas explicaciones.

Las figuras principales

Para terminar, y permaneciendo en el tema de las imágenes dantescas, recuérdese la bellísima imagen de las "Atenas celestiales" en el *Convite* III, XV, 15; repetidas quizás en las asimismo significativas descripciones figuradas del Limbo y del Cielo del Sol, ahí donde es posible ver que están sentados juntos los filósofos que en la vida fueron adversarios, está el espíritu ecléctico del poeta que lo lleva a sugerirnos la idea de "aquellas Atenas celestiales donde los estoicos y peripatéticos y epicúreos, por la luz de la verdad eterna, coinciden en concordia en un mismo querer".

Las "Atenas celestiales"

Véase también
Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46.
Filosofía "El aristotelismo radical y las reacciones de los teólogos", p. 356; "La reflexión política", p. 500.
Literatura y teatro "Poesía y política", p. 673; "Dante Alighieri", p. 681.

ECKHART Y LA MÍSTICA RENANA

ALESSANDRA BECCARISI

Intelectual refinado e influyente personalidad de la Orden de los Dominicos, Meister Eckhart trata de difundir en Alemania, a través de su actividad de predicador, una nueva idea de religiosidad fundada en la reflexión sobre la verdadera esencia del ser humano: en cuanto intelecto, el ser humano tiene una relación de identidad y no de diferencia respecto de Dios, cuya imagen es. De ahí que se vuelva dramáticamente inútil la mediación de la Iglesia entre Dios y el hombre; la Iglesia condenará, efectivamente, las proposiciones más revolucionarias del maestro dominico.

VIDA Y OBRAS

Eckhart nace, probablemente, en Gotha en 1260 y muy pronto entra en el convento de los dominicos de Erfurt. Estudia teología en París y el 18 de abril de 1294 pronuncia, en cuanto lector de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), el solemne sermón de Pascua. De su primera actividad académica en París se conserva, además de este sermón, también la *Collatio in libros Sententiarum,* una suerte de lección magistral con la cual el joven debe comenzar su labor docente. Entre 1295 y 1298 Eckhart regresa a Alemania y compone para sus hermanos del convento de Erfurt, como prior, los *Reden (Discursos,* conocidos en Italia bajo el título erróneo de *Instrucciones espirituales),* en los cuales propone una nueva interpretación de las virtudes monásticas, la primera de las cuales es la obediencia. En 1302/1303 Eckhart es llamado a la Sorbona como maestro de teología. Pero su actividad académica no consigue un gran éxito: de las numerosas cuestiones que seguramente discute sólo nos han llegado dos. Una tercera puede reconstruirse a través del escrito de un adversario suyo, Gonsalvo de Vallebona (1255-1313), franciscano. En las primeras dos cuestiones Eckhart analiza los primeros dos conceptos de pensar *(intelligere)* y ser *(esse)* en Dios y en los ángeles. Se

pregunta si el ser es el que funda el pensar o más bien sucede al contrario. Eckhart concluye que el pensar mismo *(ipsum intelligere)* es el fundamento del ser mismo *(ipsum ese)*. El maestro dominico sostiene que Dios no es ser, sino sólo pensar, y sobre todo un pensar que se comprende a sí mismo. Esta "autoconciencia" de Dios es el fundamento de su ser. Por esto, afirma Eckhart, Dios se presenta a Moisés con el nombre: "Yo soy el que soy" (Éxodo 3,14). Pero el pensar en cuanto autocomprensión de sí, sin embargo, no es, según Eckhart, prerrogativa de Dios, sino es la característica propia de toda criatura racional, entre las cuales está el ser humano, quien en cuanto intelecto se comprende así mismo y, en la comprensión de sí, intuye a Dios. Pertenecen a este periodo dos sermones y dos lecciones sobre el capítulo 24 del Eclesiástico. Se trata de textos compuestos con ocasión de los Capítulos provinciales de la orden, que Eckhart redacta luego de manera definitiva en el marco de su obra mayor, *Opus tripartitum* [Obra en tres partes]. Los cuatro textos muestran una extraordinaria afinidad temática con las cuestiones parisinas, como por ejemplo la denominación de Dios como intelecto primo. En 1303 Eckhart concluye su actividad académica y regresa a Alemania. Durante la fiesta de Pentecostés del mismo año, el Capítulo general de los dominicos decide separar de la provincia alemana llamada Teutonia la parte nororiental con el nombre de *Provincia Saxoniae* [Provincia de Sajonia]. A principios de septiembre Eckhart es nombrado prior de la nueva provincia y permanece en el cargo hasta 1311 cuando es llamado de nuevo a París para un segundo periodo docente.

El ser humano pensante

Entre 1298 y 1311 Eckhart compone su obra más ambiciosa, el *Opus tripartitum* u *Obra en tres partes*. Según las intenciones del autor, expuestas en el prólogo general, el *Opus tripartitum* debía estar estructurado de la siguiente manera: una primera obra, *Opus propositionum* [Obra de las proposiciones], que comprende 1 000 proposiciones, divididas en 14 tratados, que sirven de fundamento al conjunto del trabajo teológico. El *Opus quaestionum* [Obra de las cuestiones], es decir, una colección de más de 1 000 cuestiones; el *Opus expositionum* [Obra de las exposiciones], dividida en dos partes: la primera constituida por los comentarios a las Sagradas Escrituras o *Expositiones* [Exposiciones] propiamente dicha; la segunda, por sermones. Eckhart trabaja en esta obra toda su vida, sin concluirla jamás. Hasta el día de hoy nos son conocidos sólo los prólogos, los dos comentarios al génesis, las dos lecciones y los dos sermones sobre el capítulo 24 del libro del Eclesiástico, el comentario al Éxodo, el comentario a la Sabiduría, y el comentario al Evangelio de Juan, no menos que una colección de sermones en latín. Pero estos últimos son en su mayoría simples esbozos que se han de desarrollar. En el decenio sucesivo a su segundo periodo docente parisino Eckhart regresa a Alemania y trata de difundir sus doctrinas también fuera del estrecho círculo de intelectuales que hablan y comprenden el latín. Emprende así una verdadera y genuina actividad pastoral, que comprende sea

Planta del Opus tripartitum

sermones, que tratados en lengua alemana *(El libro de la consolación divina, el Del ser humano noble)* destinados a un público "laico". Entre 1324 y 1326 Eckhart se encuentra seguramente en Colonia, como *magister* en el *Studium Generale* de los dominicos, fundado por Alberto Magno (*ca.* 1200-1280). En 1326 el arzobispo de Colonia abre un proceso de Inquisición contra él. Dos franciscanos son los encargados de preparar el libelo de acusación, recogiendo cerca de 60 proposiciones extraídas de sus obras escritas en latín y alemán. Eckhart, en un documento que se ha conservado con el título de *Responsio* [Respuesta], pero es mejor conocido como *Rechtfertigungsschrift* o *Escrito de defensa,* toma posición contra las acusaciones que se le han hecho y defiende cada frase que se le cuestiona. En 1327 Eckhart apela directamente al papa Juan XXII (*ca.* 1245-1334, pontífice desde 1316), que en aquellos años se encuentra en Aviñón. De las 60 proposiciones la comisión papal condena 25 únicamente. Cuando el 27 de marzo de 1329 se publica la bula con la sentencia condenatoria, Eckhart ya ha muerto, quizás en 1328, en Aviñón.

La Inquisición

El pensamiento

En un momento histórico en el que las disputas sobre la pobreza de la Iglesia son particularmente encendidas, y el deseo de renovación religiosa produce fenómenos sociales de abierta crítica a la jerarquía eclesiástica, como el movimiento del Libre Espíritu, Meister Eckhart propone un nuevo ideal de pobreza y simplicidad. La verdadera renuncia, según Eckhart, es ante todo un acto por el cual el ser humano se libera de todas las determinaciones o propiedades sobre las cuales las personas fundan erróneamente su propio yo. El ser humano, en efecto, no se califica por lo que tiene (pensamientos, acciones, propiedades materiales), sino más bien por lo que es, es decir, por su ser divino (Meister Eckhart, *Instrucciones espirituales,* 2000):

El ser humano, un ser divino

> Sobre ninguna otra cosa está fundado nuestro ser sino sobre la anulación de nosotros mismos. Por tal razón, Dios, queriendo darse a nosotros junto con todas las cosas como posesión plena, primero quiere despojarnos completamente de cada uno de nuestros bienes. En verdad, Dios no quiere que poseamos nada que sea de nuestra propiedad *(Eigenschaft).* Debemos poseer todas las cosas como si nos hubieran sido dadas en préstamo, no dadas, sin tener ninguna propiedad sobre ellas: cuerpo o alma, sentimientos o facultades, bienes exteriores, honores, amigos o parientes, casas o terrenos; en suma cada una de las cosas. Dios quiere ser él solo y solamente él, nuestra propiedad.

Este acto de liberación es un proceso que tiene necesidad de ejercicio, dedicación y sobre todo de una progresiva toma de conciencia de las propias

posibilidades, proceso que conduce al ser humano al desapego *(Abgeschei-denheit)* de lo que es extraño a su verdadera naturaleza. La reflexión de Eckhart sobre el estatus ontológico del ser humano funda así una nueva definición de su dignidad: mientras el ser humano se siga considerando ente entre entes, sujeto dotado de propiedades, no puede descubrir lo divino que es en sí. Pero si se distancia de su dimensión de criatura y reflexiona atentamente sobre su esencia, entonces descubre que él viene de Dios y que desde siempre es uno con Dios. Este reconocerse uno con Dios no es el resultado de una experiencia mística irracional y emocional, sino más bien es el descubrimiento de la libertad originaria de su propio espíritu. Libertad que Eckhart entiende, desde sus primeros escritos, como indeterminación y apertura total al ser. Estas son las características de ese principio esencial del alma humana que Eckhart llama en sus obras escritas en alemán templo, castillo, chispa o luz del espíritu. Eckhart reelabora la doctrina psicológica aristotélica clásica del intelecto posible, que él utiliza en un contexto completamente nuevo. Para Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) el intelecto posible debe ser absolutamente indeterminado para poder comprender cualquier objeto a través de la iluminación de un intelecto en acto (intelecto agente). Eckhart toma a su vez la idea de un intelecto indeterminado, pero no le contrapone un objeto que deba ser conocido; más bien lo hace ser el polo contrario y necesario de otro intelecto absolutamente indeterminado, o sea Dios. A la base de la posición eckhartiana se encuentra una sólida metafísica, bastante lejana de la especulación de ascendencia tomista entonces en boga entre los dominicos. En las primeras cuestiones parisinas (1302-1303), Eckhart contrapone, en efecto, el universo del ser al del pensar, entendiendo el primero como el mundo físico en el cual vive la experiencia cotidiana del sentido común. Frente a esta experiencia, el ser se presenta siempre y sólo como ser creado, determinado en el espacio y en el tiempo, objeto pasivo del conocer. Frente al ser, el intelecto muestra por el contrario una condición ontológica completamente diversa, que no puede ser deducida del ser mismo: el intelecto en cuanto tal es un “no-ente”, porque es indeterminado. En razón de tal indeterminación, el intelecto (y Eckhart no distingue entre intelecto divino y humano) es intrínsecamente relacionalidad, es decir, tiene la propiedad de reflexionar sobre sí mismo y autocomprenderse. Dios y hombre, en cuanto seres racionales, son por lo tanto los polos de una sola y única relación. La doctrina de la imagen, que Meister Eckhart describe sobre todo en el sermón alemán 16 b, explicita esta dinámica de identidad y diferencia. La imagen de un ser humano en un espejo es al mismo tiempo idéntica y diferente con respecto al ser humano real: idéntica en cuanto constituye la misma imagen reflejada, diferente en cuanto imagen en un espejo. Así la imagen de Dios en el ser humano: el intelecto funda al mismo tiempo identidad y diferencia con respecto a Dios; identidad en cuanto es el mismo intelecto divino el que se refleja en el ser humano;

La chispa interior

Las primeras quaestiones

diferencia en cuanto la imagen es un ser humano concreto, determinado por el espacio y el tiempo, y finito. Esta proporción de intimidad entre el ser humano y Dios, que funda la esencia del ser humano, Eckhart la llama "el nacimiento de Dios en el fondo del alma", el así llamado *Gottesgeburt* [nacimiento de Dios], un proceso eterno desde el punto de vista de Dios, pero que desde la perspectiva humana es un evento que descubrir.

La mística renana

Por mística renana se entiende comúnmente una producción literaria vasta y multiforme localizada a lo largo del valle del Rin. Comprende sobre todo textos anónimos compuestos en su mayoría en el seno de círculos o movimientos espirituales, a menudo con olor de herejía, por ejemplo el movimiento del Libre Espíritu. Estas obras escritas en lengua alemana vulgar, a menudo tienen como temas algunas cuestiones centrales en la producción de Eckhart: divinización del ser humano, libertad de espíritu, preferencia de una ética de la intención a una religiosidad ritual, relativización de la importancia de la jerarquía eclesiástica.

Contra esta peligrosa asociación Enrique Susón escribe una de sus obras más conocidas, el *Pequeño libro de la verdad.* Nacido alrededor de 1295 (quizás en 1297) en Constanza y muerto en 1366 en Ulm, Susón es uno de los más conocidos discípulos de Eckhart, a quien conoce en Colonia de 1323 a 1327. En 1332 será acusado precisamente de herejía a causa de su evidente "eckhartismo". Entre 1362 y 1363 redacta el *Ejemplar,* que comprende una autobiografía o *Vita,* el *Pequeño libro de la sabiduría eterna,* el *Pequeño libro de la verdad* y el *Pequeño libro de las cartas.* En el *Libro de la verdad* Susón intenta hacer una inequívoca defensa de Eckhart, compuesta después de la publicación de la bula papal *In agro dominico* [En el campo del Señor, cuyos indignos guardianes y obreros somos por disposición del cielo] de 1329. En particular, quiere salvar la doctrina eckhartiana de la deriva herética del movimiento del Libre Espíritu, personalizado en el Libro por el inquietante "Salvaje" anónimo. Por esto se preocupa por ofrecer una interpretación ortodoxa de un concepto fundamental del pensamiento eckhartiano, o sea del abandono. En el diálogo con el "Salvaje" Susón afirma que el ser humano perfecto, o sea el ser que se ha anulado en Dios, no pierde del todo corporeidad, sensibilidad y razón, es decir, que de todos modos permanece distinto respecto de Dios en quien se anula. Susón subraya de esta manera la imposibilidad de que el ser humano se vuelva uno con Dios, por más que él pueda alejarse de sí y perder su propio yo. Susón intenta ofrecer en esto una versión ortodoxa del pensamiento de Eckhart, esforzándose por no desnaturalizarlo, sino por volverlo compatible con las directrices de la Iglesia.

Enrique Susón

Nacido en Estrasburgo, quizás en 1300, y entrado en la Orden de los Dominicos hacia 1315, también Juan Taulero (*ca.* 1300-1361) siguió la enseñanza de Eckhart a partir de 1323-1324. Autor de un voluminoso corpus de *Sermones,* replantea y reformula algunos temas de la filosofía eckhartiana, pero mediados por la lectura de Bertoldo de Moosburg (siglo XIV), en cuya obra encuentra la posibilidad de fundamentar filosóficamente, a través de una reflexión sobre la esencia del alma humana, la unión mística entre el ser humano y Dios. Taulero, en efecto, rechaza la tesis tomista según la cual la imagen de Dios en el ser humano consiste en las tres facultades del alma (memoria, intelecto y voluntad). Siguiendo a Bertoldo afirma que la imagen de Dios en el ser humano radica más bien en el uno del alma. Se trata de un tema fundamental del tratado *Sobre la providencia* de Proclo (412-487), que Bertoldo de Moosburg interpreta como sustancia y principio fundador del intelecto humano. Taulero sigue fielmente a Bertoldo y sustituye la visión intelectual de Dios, de la que habían hablado Teodorico de Freiberg (1250-1310) y Eckhart, con la unión "mística" entre el ser humano y Dios, que, según Taulero, el ser humano divino puede sólo experimentar, pero de la que no puede hablar.

Juan Taulero

Véase también
Historia "Aspiraciones de renovación religiosa de la Iglesia y herejías", p. 234.
Filosofía "Tomás de Aquino", p. 372; "Conocimiento y escepticismo en el siglo XIV", p. 470.
Literatura y teatro "Comunicación y escritura religiosa: hagiografía, predicación, espiritualidad", p. 632; "Escritura mística y espiritualidad femenina", p. 646.
Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823.

RAIMUNDO LULIO

MICHELA PEREIRA

La fama del filósofo mallorquín Raimundo Lulio está ligada sobre todo al* ars combinatoria*, método inventivo y demostrativo descubierto intuitivamente (revelado), por medio del cual Lulio considera que puede elaborar demostraciones perentorias para convertir a los "infieles" a la fe cristiana. La acción misionera, en efecto, es el eje de la vida de Lulio a partir de la visión mística que a los 30 años lo induce a un repentino cambio de vida, que se concretó en una intensiva producción intelectual orientada a realizar el propósito originario de "escribir un libro, el más bello del mundo, contra los errores de los infieles".

La misión de un filósofo laico

En 1311 Raimundo Lulio (1235-1316), casi octogenario, confía durante su última estancia en París su propia autobiografía a los monjes de la cartuja de Vauvert, con el propósito de presentar una vez más su propio proyecto de conversión basado en la demostración de las verdades de la fe cristiana mediante el uso del arte combinatorio y el conocimiento de las lenguas de los así llamados "infieles", en realidad los seguidores de las religiones monoteístas no cristianas. En París, en la universidad y en la corte, Lulio había presentado en varias ocasiones su *ars combinatoria* sin lograr captar jamás la atención esperada, es más ganándose el apelativo de *phantasticus,* loco; sin embargo, precisamente es París uno de los centros donde deja colecciones de sus escritos para que también después de su muerte prosiga la difusión de sus doctrinas (los otros dos son su ciudad natal, Palma de Mayorca, y Génova, con la noble familia Spinola). En 1311 Lulio está a punto de presentarle su plan al Concilio Ecuménico de Vienne; en los decenios precedentes había dirigido sin éxito análogos llamados a papas y soberanos (Celestino V, Bonifacio VIII, Clemente V, Jaime II de Mallorca, Felipe *el Hermoso,* Enrique II rey de Chipre); en 1312 él mismo se hará presente con el mismo objetivo en la corte de Federico III de Sicilia (1272-1337).

Nacido en Palma de Mallorca en 1235, pocos años después de la conquista de la isla por parte de Santiago II en 1229, Raimundo Lulio recibe la educación cortesana típica de los jóvenes nobles. Adulto, casado con Blanca Picany que ya le ha dado dos hijos, vive en la corte mallorquina. Es en este contexto en el que se le presenta repetidamente una visión de Cristo crucificado que lo induce a un repentino cambio de vida. Meditando sobre el significado de esta experiencia somete a la prueba del fuego el propósito de escribir "un libro, el más bello del mundo" para convertir a musulmanes o hebreos: de la conversión personal nace pues el proyecto de conversión del mundo entero (o mejor del mundo mediterráneo) al cristianismo, eje de la actividad intelectual de Lulio que no conocerá más interrupciones hasta el año de su muerte en Mallorca en 1316. Para dar seguimiento a su proyecto abandona la familia y en los diez años siguientes a la visión (1262-*ca.* 1272), aunque conservando el estatus de laico, se dedica a los estudios filosóficos y teológicos necesarios para cumplir su misión.

Misión: convertir a hebreos y musulmanes

De regreso en Mallorca, mientras medita en soledad en el monte Randa, Lulio recibe una segunda "visión": "El Señor iluminó su mente de improviso, revelándole la forma y el método para escribir el libro contra los errores de los infieles" (*Vita Coetanea,* ROL VIII, 1980). Es la intuición del arte combinatorio, que expone en *Ars compendiosa inveniendi veritatem* [Arte compendioso de encontrar la verdad] (1274), de la que elabora diversas versiones, hasta llegar a la de 1380 (*Ars demonstrativa* [Arte de demostrar], 1283; *Ars inventiva veritatis*

[Arte de encontrar la verdad], 1290; *Tabula generalis,* 1293-1294; *Ars compendiosa,* 1299; *Lectura artis, quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* [Lectura del arte que tiene por título Breve práctica de la tabla general], 1303; *Ars brevis* y *Ars generalis ultima* [Arte breve y Arte general último], 1308).

Según el catálogo elaborado por Anthony Bonner (A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull,* 1984), las obras escritas por Raimundo Lulio son 257: la primera es *Compendium logicae Algazelis* [Compendio de la lógica de Algazael], escrita en Montpellier hacia 1272; la última, *Liber de deo et mundo* [Libro sobre Dios y el mundo], en Túnez en 1315. Algunas son muy extensas (*Liber contemplationis* [Libro de la contemplación], 1273-1274; *Arbor scientiae* [El árbol de la ciencia], 1295-1296; *Ars generalis ultima*); otras, brevísimas, como los 36 opúsculos de Messina (1313-1314) dedicados en gran parte a cuestiones teológicas. Lulio utiliza varios géneros de escritura: enciclopedias, tratados, novelas filosóficas, poemas; pero jamás los géneros típicos de la escolástica: el comentario y la *summa.* Luego, por más que todas sus obras sobre el *ars* contengan una sección de "cuestiones" (relevantísimo el *Arbor quaestionalis* [El árbol cargado de preguntas], libro XIV del *Arbor scientiae*) y algunos escritos sean connotados como tales desde el título, la *quaestio* luliana no sigue el modelo de la *quaestio* escolástica sino el del diálogo entre maestro y discípulo que caracteriza a muchos tratados científicos y médicos del siglo XII: ejemplar en este aspecto es el *Liber super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis* [Libro sobre las cuestiones del maestro Tomás de Arrás] (1299), que es una respuesta a las preguntas de su único discípulo parisino Thomas Le Myésier (?-1336).

Diversos géneros de escritura

A diferencia de la mayor parte de los *magistri* universitarios, Lulio escribe sus propias obras en el curso de una vida activa, empleada en la investigación y en la difusión del método para demostrar las verdades de la fe cristiana mediante argumentaciones perentorias, *per rationes necessarias* (Jordi Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione,* 2002). Se desplaza de Mallorca a Barcelona, a Montpellier, base de sus viajes sucesivos que lo llevan a Roma, donde trata de convencer a los pontífices a que adopten su arte como instrumento de renovación del saber; en Génova, donde entabla relaciones de amistad con los Spinola; en Nápoles y en Pisa, donde escribe en 1308 el *Ars brevis* y termina la redacción del *Ars generalis ultima.* Va a París una primera vez en 1288-1289, luego en 1297-1299 y finalmente en 1309-1311. Viaja también a los países musulmanes y se involucra personalmente en la predicación, convencido de que, si logra persuadir racionalmente a las élites intelectuales islámicas de la verdad de la fe cristiana, obtendría en consecuencia la conversión del pueblo; el primer viaje a Túnez en 1293 marca la superación de una profunda crisis depresiva que Raimundo había vivido a consecuencia del fracaso ante la curia romana; el último viaje, a Túnez y Bugía, transcurre en el año final de su vida (1315-1316).

La predicación

Para sostener su propio proyecto Lulio propone la creación de colegios de lenguas orientales con el propósito de formar misioneros que estén en grado de convertir a los no cristianos teniendo como base el debate y no la fuerza. Después de su conversión gravita durante algún tiempo en la esfera de influencia de los dominicos: el proyecto de conversión mediante *rationes necessariae* responde a una exigencia sostenida por Raimundo de Peñafort (*ca.* 1180-1275), que está en el origen también de la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino (1221-1274). Pero la solución de la gravísima crisis psicológica vivida en 1292 impulsa a Lulio a ponerse al flanco de los franciscanos a quienes considera más idóneos para valorar, custodiar y difundir su obra, como aconteció históricamente.

Su posición inicial, caracterizada por la confianza en el uso pacífico de la razón y en la posibilidad de dar razón de manera irrefutable de las verdades del credo cristiano, se expresa en *Liber de Gentili et tribus sapientibus* [Libro del gentil y los tres sabios] (1274-1276), en el que un judío, un cristiano y un musulmán, disputando gentilmente sobre temas de sus respectivas *leges* convierten al gentil a la fe en el único Dios; pero el gentil no revela a cuál de las tres religiones tiene intención de adherirse y la oración que recita tiene como origen la doctrina luliana de las *dignitates* (a las cuales regresaremos más adelante), o sea la noción de los nombres divinos, compatible con las tres religiones.

En el curso de los años, sin embargo, la conciencia de la realidad política y la dificultad de concretar su propio ideal misionero llevan a Lulio a adherirse a la idea de "cruzada", que por otra parte entiende como subalterna y tiene como fin la misión, y a la cual dedica diversos escritos, entre los cuales tiene primacía el *Liber de Fine* (1305): en él sugiere la fundación de una nueva orden militar y describe minuciosamente la estrategia que se ha de seguir en la *cruzada,* pero inserta en el armamento de los cruzados una serie de obras escritas por él, útiles para la formación de los cruzados mismos y para predicar a los infieles.

El Liber de Fine: *la estrategia de la cruzada*

También durante sus estadías en París Lulio no aparta su atención del proyecto misionero, desplegando una intensa polémica contra aquellos escolásticos que cual cabeza de puente del islam proponen en el mundo cristiano la interpretación de la filosofía aristotélica dada por Averroes 1126-1198. La primera toma de posición clara antiaverroísta se tiene en la *Declaratio per modum dialogi edita* [Declaración editada a modo de diálogo] (1298), que retoma los artículos de la condena de los "errores" de los seguidores de Aristóteles emitida en 1277 por el canciller de la Universidad de París. Cronológicamente cercano a la *Declaratio* y como ésta escrito en París, el más amplio de los escritos místicos lulianos, el *Arbor philosophiae amoris* [Árbol de la filosofía del amor] (1299), hace realidad la unión de "Filosofía del saber" y "Filosofía del amor" utilizando los dispositivos del *ars* y presentando como "flores" y "frutos" de la experiencia mística las doctrinas filosóficas y teológicas que confutan concepciones típicas del averroísmo. En esta idea de las *rationes necessariae*

como "frutos del árbol del Amor" se capta el "secreto" de la vida del *Doctor Illuminatus,* en cuya investigación filosófica se entrelazan experiencia visionaria e intelectualismo radical (Amador Vega, *Ramón Llull y el secreto de la vida,* 2002). A su última estadía en París pertenecen otros tratados antiaverroístas, en su mayoría muy breves, en los cuales se abandona el arte combinatorio.

Lulio construye su propio arte como una alternativa a la filosofía escolástica en la que permanecen separadas la dimensión demostrativa (lógica) y la inventiva (tópica): el arte luliano se presenta, por el contrario, como inventiva y demostrativa, además de general, es decir, aplicable a todas las ciencias (Josep M. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciencia,* 1999). Además de los dos tipos de demostración aristotélica *(propter quid* y *quia),* Lulio elabora un método demostrativo original, la *demostratio per aequiparantiam:* un razonamiento basado en la concatenación de proposiciones consideradas equivalentes en razón de la permutabilidad de los principios del arte. Puesto que el fundamento del *ars combinatoria* son, como veremos, los atributos divinos *(dignitates),* la demostración *per aequiparantiam* se aplica particularmente en teología, reforzando la convicción luliana de poder convalidar los dogmas de la fe cristiana mediante razones irrefutables, a partir de la Trinidad y de la Encarnación. Este intelectualismo antiaristotélico de matriz mística, comprensiblemente desagradable a los *magistri* parisinos, es atacado violentamente en la segunda mitad del Trescientos por el inquisidor de la corona de Aragón Nicolás Eymerich (1320-1399), y sucesivamente conduce a la inclusión de Lulio en el *Índice de los libros prohibidos* de 1559 (pero su nombre ya ha desaparecido del *Índice* de 1564). Todo esto mientras sus seguidores, que desde Mallorca, Barcelona y Valencia habían difundido sus doctrinas en Italia entre los siglos XIV y XV, promueven un proceso de canonización jamás concluido.

Lulio en el Indice

Lulio, finalmente, es el primer filósofo laico que utiliza su propia lengua materna, el catalán, para escribir filosofía. Conoce también el árabe, aprendido en los años siguientes a su conversión para poder realizar mejor su proyecto misionero, y en árabe redacta en un primer momento el *Liber contemplationis,* proporcionando también una versión catalana y otra latina. Durante toda su vida alterna en su escritura el catalán y el latín y desde el inicio es asistido por colaboradores que constituyen un verdadero y autentico *scriptorium:* redactores, traductores, copistas, que hacen posible la notabilísima productividad intelectual del gran catalán.

L'ars combinatoria: funcionamiento y aplicaciones

El *Liber contemplationis* es la primera obra de gran aliento cuyo texto, estructurado teniendo como base una numerología compleja, comprende en

su conjunto 366 capítulos: las ideas teológicas y filosóficas de Lulio son presentadas como meditaciones para cada uno de los días del año. Ya en algunas páginas de esta obra encontramos los elementos básicos del arte luliano: el uso de las letras del alfabeto como símbolos que sustituyen los términos del lenguaje natural y su organización en dispositivos gráficos; no son aún, sin embargo, las figuras combinatorias descritas en el *Ars compendiosa inveniendi veritatem,* la primera obra que expone el contenido de la "iluminación del monte Randa".

Las figuras combinatorias son dispositivos gráficos basados en la rotación de círculos concéntricos, triángulos y cuadrados inscritos, mediante los cuales se ponen en relación lógica los principios fundamentales de la realidad, representados por letras del alfabeto (B-R en la primera versión del arte, cuaternaria, basada en 16 letras; B-K en la segunda versión, ternaria, con 9 letras), a través del hallazgo de su "medio natural". Según la figura y el nivel en el que están colocadas, las letras representan: las *dignitates* o atributos divinos (principios absolutos); los principios relativos (diferencia, concordancia contrariedad; principio, medio, fin; mayor, igual, menor, Dios, criatura, operación; afirmación, duda, negación); las facultades del alma intelectiva; las virtudes y los vicios; los principios de la teología, de la filosofía y del derecho. A partir de 1290, la reducción a nueve de los principios del *ars* permite a Lulio obtener un empalme más fácil con la estructura ternaria, que desempeña un papel fundamental en su pensamiento y facilita la construcción de argumentaciones sobre el misterio trinitario, máximo punto de divergencia entre la teología cristiana y el riguroso monoteísmo que caracteriza al judaísmo y al islam.

Los principios

En el arte con estructura cuaternaria, expuesta en *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y *Ars demonstrativa* y utilizada en todas las obras de tema especial compuestas entre 1274 y 1289 (por ejemplo los cuatro *Libri principiorum* [Libros de los principios] dedicados a la filosofía, a la teología, a la medicina y al derecho), las figuras principales son tres: las primeras dos, A y T, son aquellas en las que se encuentran simbolizados "los principios sustanciales y accidentales de todas las cosas" (como lo leemos en el *Breviculum,* síntesis ilustrada de la filosofía luliana), o sea las *dignitates* y los principios relativos.

La figura T también es llamada "figura triangular", porque las ternas de principios relativos corresponden a los vértices de los cinco triángulos (en la fase cuaternaria) o de los tres (en la ternaria), inscritos en el círculo; la tercera figura, S, representa gráficamente las potencias del alma (memoria, intelecto, voluntad) y sus combinaciones, organizándolas en un esquema cuaternario. Las primeras dos figuras permanecerán —la figura A con nueve *dignitates,* la figura T con las primeras tres ternas de principios— también en el arte de la fase ternaria. En las figuras las letras se correlacionan de dos modos: estructuralmente, a través de la señalización de sus relaciones

Las figuras

mediante líneas (en la figura A), o mediante las figuras geométricas inscritas en el círculo; dinámicamente, a través de la rotación de las figuras inscritas o a través de más círculos concéntricos en los cuales recurren las mismas letras indicando series de significados diversos; nótese que en la figura A las líneas que ponen en relación las *dignitates* no son rayos y no tocan el centro, para significar la inefabilidad del principio divino en sí. De las varias posiciones relativas, que los círculos concéntricos pueden adoptar, se obtienen las tablas combinatorias (matrices de dos o tres letras), que permiten construir con la seguridad de un cálculo todos los discursos posibles en torno a la realidad (Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull, A User's Guide,* 2008).

Escribe Robert D. F. Pring Mill:

> El círculo, el triángulo y el cuadrángulo son las tres "figuras generales" de las cuales desciende toda la organización geométrica de la realidad. La organización, de acuerdo a este modelo, de las figuras básicas del arte sirve para hacer resaltar simbólicamente la universalidad de sus operaciones, asociándolas al mismo tiempo con las "obras naturales" de los cuatro elementos del mundo material, los cuales son también "circulares, cuadrangulares y triangulares" [Robert Pring Mill, *El microcosmos lul-lià,* 1961; traducción italiana, 2007].

La visión del mundo neoplatónica centrada en el tema de los "nombres divinos", en los cuales radica lo creado —paradigma común a los pensadores cristianos, judíos e islámicos—, proporciona a Lulio el telón de fondo para la concepción de un arte inventivo y demostrativo basado en la correspondencia entre los diversos planos de la realidad.

En la versión cuaternaria del *ars,* la demostración de las propiedades de los elementos y la transposición del significado de las letras del ámbito natural al ámbito teológico son utilizadas como metáforas para "demostrar" la encarnación de Cristo y la Trinidad; Frances A. Yates define este uso "ejemplarismo elemental" (Frances A. Yates, *The Art of Ramon Llull,* 1954). Pero el fundamento último de las demostraciones verdaderas y auténticas obtenidas mediante el arte combinatorio radica en la permutabilidad de la estructura fundante de lo real, las *dignitates* o atributos divinos (bondad, grandeza, eternidad, potencia, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria), por lo que la acción de cada una de las dignidades se convierte en la acción de todas las otras, como lo muestra gráficamente la figura A. La posibilidad de la permutación radica en una estructura metafísico-lingüística inspirada en Lulio, se considera, por una propiedad de la lengua árabe y denominada por él "correlativos", cuya relevancia para el arte combinatorio emerge explícitamente sobre todo en las obras de la fase ternaria. Los correlativos permiten pensar el dinamismo de los entes no según la dupla aristotélica potencia/acto, sino según una terna conceptual que expresa el actuar en relación: *bonum* (el bien), por ejemplo, se despliega en: *bonificativum* o *bonificans,* que expresa

Los "correlativos"

la actividad del concepto (aquello que produce el bien); *bonificabile* o *bonificatum,* que expresa la pasividad (lo que se vuelve bueno); y *bonificare,* que expresa el actuar efectivo y funda la posibilidad de que el *bonum* entre en relación con las otras *dignitates.* Sobre esta base está construida la nueva tipología de demostración que hemos recordado más arriba, la *demonstratio per aequiparantiam.*

Los textos relativos al *ars,* compuestos entre 1305 y 1308, *Ars brevis* y *Ars generalis ultima,* son los más relevantes desde el punto de vista histórico: considerados como modelos de nemotecnia e instrumento para la construcción de la enciclopedia, leídos junto con los textos de alquimia atribuidos a Raimundo Lulio desde la segunda mitad del siglo XIV, han llamado la atención de importantes autores: desde Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim (1486-1535) a Giordano Bruno (1548-1600), hasta el teórico de la pansofía Jan Komenský (Comenio, 1592-1670) y Leibniz (1646-1716).

El árbol de las ciencias

Lulio aplica el *ars combinatoria* a los diversos ámbitos del saber en una serie de tratados de filosofía, teología, derecho, lógica, geometría, astronomía/astrología y medicina. En ellos aflora su dominio de la cultura de la época, que tiene intención de renovar organizando los principios de cada una de las disciplinas mediante el esquema del árbol y desarrollándolos racionalmente mediante el arte combinatorio: por esta razón define "nuevos" sus propios tratados, a menudo desde el título (*Logica nova,* 1303; *Tractatus novus de astronomia,* 1297; *Liber de nova geometria,* 1299), si bien ninguna presenta caracteres innovadores en los contenidos.

Tensión enciclopédica

La estructura en forma de árbol es usada para organizar los contenidos del saber en muchos de estos escritos especiales y encuentra su aplicación general en el principal escrito enciclopédico luliano, el *Arbor scientiae.* Todos los ámbitos de lo real (mundo natural y humano, celeste y divino, iglesia y sociedad) dependen de las *dignitates,* simbolizadas como raíces de las cuales parten todos los saberes, mientras que los principios de cada uno de ellos están organizados jerárquicamente en tronco, ramas, hojas, flores y frutos: de esta manera se obtienen los árboles dedicados al mundo natural *(arbor elementalis, vegetalis, sensualis, imaginalis),* al mundo humano *(arbor humanalis, moralis, imperialis, apostolicalis),* al mundo suprasensible *(arbor caelestialis, angelicalis, eviternalis, maternalis, divinalis et humanalis, divinalis),* al método del conocimiento *(arbor exemplificalis y arbor quaestionalis).* Los contenidos de la enciclopedia, que corresponden a la partición del ser, son los mismos que Lulio integra en la exposición de una fenomenología de la vida espiritual y de una pedagogía sapiencial en las dos novelas filosóficas: el *Blaquerna* (1283), en cuyo interior destaca el místico *Liber*

Las novelas filosóficas

de amico et amato [Libro del amigo y del amado]; y el *Felix* o *Libre de les meravilles del mon* (1288-1289), que incluye un bestiario moralizante de índole fabulística de matriz oriental; también en el *Liber de amico et amato,* una de las joyas de la literatura mística que Lulio declara haber escrito "al modo de los sufíes" se advierte con claridad el influjo de la cultura árabe.

La aproximación del filósofo catalán al mundo islámico resultó ser en alguna medida impronta de una idea de intercambio, y la misión de "escribir un libro, el más bello del mundo, para convertir a los infieles" se nutre también de las aportaciones culturales de los infieles mismos, sea en el contacto originario con la comunidad musulmana mallorquina (numerosa, aunque sometida y marginalizada, sea en el conocimiento de la lengua y la literatura árabes, perfeccionado bajo la guía de un esclavo-docente en los años sucesivos a la conversión. Menos explícita, pero presente desde luego entre los motivos inspiradores del arte combinatorio, la influencia de la cultura hebrea que precisamente en Barcelona, a mediados del siglo XIII, ve resurgir —en función antirracionalista contra la filosofía de Moisés Maimónides (1138-1204)— el antiguo saber secreto de la cábala. Esta inspiración compleja del pensamiento luliano encuentra forma en su peculiar elaboración del esquema metafísico neoplatónico y, junto al carácter alternativo del *ars combinatoria* respecto de la ciencia aristotélico-escolástica, explica su originalidad, su marginalización en el panorama medieval y la atención de que será objeto, no obstante, en el Renacimiento.

Véase también

Filosofía "Las enciclopedias medievales como modelos del saber", p. 311; "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315; "Las tradiciones filosóficas hebreas en el Medievo", p. 325.

Ciencia y tecnología "Escuelas y maestros de medicina en Italia y en Europa", p. 568.

Saberes y tradiciones en confrontación

EL ALMA

AGNESE GUALDRINI

Sobre la naturaleza del alma el pensamiento medieval ha desarrollado una compleja articulación de posiciones que oscilan entre el aristotelismo de los comentadores, el neoplatonismo greco-árabe y el pensamiento de Agustín. Concepto que es un ejemplo de la percepción del ser humano como algo que es más que el mundo, el alma es entendida en el Medievo principalmente como sustancia espiritual. La pluralidad de sus definiciones se debe a los diversos intentos de explicar sus relaciones con Dios, con el intelecto y con las partes sensibles.

EL HILEMORFISMO ARISTOTÉLICO Y EL PROBLEMA DEL INTELECTO

Que esté encarcelada en la materia o que en ésta encuentre su posibilidad de realización, el alma debe sus propias definiciones a la naturaleza de sus relaciones con el cuerpo. Si una primera concepción de *psyché* como sustancia autónoma e independiente es obra de Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.), a su discípulo Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) es a quien se debe, al menos en parte, la superación del dualismo: forma y principio que determina el cuerpo, el alma jamás puede darse separadamente de él, porque "ciertamente cuerpo no es, pero es algo del cuerpo" (Aristóteles, *De anima,* II, 414a). El alma constituye la determinación de los seres vivientes, la *entelechia* que los vuelve tales; y como las plantas y animales tienen una actividad vegetativa y sensitiva propia, así el ser humano está caracterizado por su forma propia: el intelecto. La distinción que Aristóteles introduce entre intelecto pasivo e intelecto productivo muestra, sin embargo, una serie de complejidades exegéticas acerca de la verdadera naturaleza del *nous poietikos,* facultad que conoce en acto las formas universales producidas mediante el proceso que las abstrae de las imágenes sensibles de las cosas. Después de haber afirmado la autonomía del cuerpo, la incorruptibilidad y la eternidad, Aristóteles no aclara efectivamente en qué medida es individual tal intelecto, abriendo así un debate secular sobre la eventual inmortalidad de al menos una parte del alma de cada uno. Padre de la disputa es Alejandro de Afrodisias (siglos II al III), el

La disputa

cual, al no encontrar ninguna contradicción entre hilemorfismo aristotélico y teoría del intelecto productivo, afirma que este último es forma pura, inmortal e incorruptible porque es de naturaleza divina y, por lo tanto, externa al ser humano. Por el contrario, el alma individual, en cuanto forma que no excede sino realiza las capacidades, *dynamaes,* del cuerpo, muere necesariamente con él. En una línea diversa se mueven los últimos comentadores de Aristóteles de la antigüedad, los cuales tienden más bien a poner en evidencia los aspectos de continuidad entre neoplatonismo y filosofía aristotélica, sosteniendo la inmortalidad del alma individual a la cual es inherente el intelecto agente, como se deduce de los comentarios de Temistio (*ca.* 317-*ca.* 388) y Juan Filopono (siglo VI), primer comentador cristiano del estagirita, que opera en Alejandría de Egipto.

El alma como interioridad

Si después de la caída del Imperio romano de Occidente los *Comentarios* se difunden en el Oriente y en el mundo árabe para encontrarse con el cristianismo latino sólo a finales del siglo XII, la alternativa platónica del dualismo de alma y cuerpo encuentra en Agustín (354-430) su primer y claro lugar en el seno de la doctrina cristiana. Diversamente a Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), que aún valoraba la tesis estoica de la corporeidad del alma, y apartándose de la teoría plotiniana del alma como hipóstasis del Uno, Agustín transmite a la cristiandad una concepción del alma como sustancia creada por Dios, inmortal, autosuficiente, independiente del cuerpo y, sin embargo, destinada a regirlo: "Me dirigí a mí mismo y me pregunté '¿Quién eres tú?' 'Un ser humano'. He aquí: 'cuerpo y alma, uno exterior, el otro interior [...]. El interior es mejor'" (*Confesiones,* X, 6, 9). En el itinerario que va del mundo exterior de los cuerpos al mundo interior del alma, el ser humano se da cuenta que es algo más que simple materia: a través de la introspección y la concentración en sí mismo se vuelve consciente de sí y de su propia actividad perceptiva, porque al alma no se le escapa nada *(non latet)* de lo que le acaece al cuerpo y el conocimiento se vuelve el resultado de la atención *(intentio)* de la mente a los objetos sensibles que de esta manera son aprehendidos directamente. Es, por lo tanto, gracias a la conciencia de la propia naturaleza espiritual, siempre presente en las modificaciones del cuerpo, como el ser humano puede encontrar a Dios en lo profundo del alma, porque *in interiore homine habitat Veritas* [En el ser humano interior habita la Verdad] (*De Vera Religione,* XXXIX, 72). Por lo demás, para Agustín búsqueda de sí y búsqueda de Dios no constituyen dos indagaciones distintas sino dos procesos cognoscitivos iluminados por la luz divina que se reclaman recíprocamente hasta revelar al alma como espejo análogo al misterio de la Trinidad. El alma, en efecto, es al mismo tiempo *mens, notitia y amor,* tres sustancias

A las raíces, Agustín

distintas y, sin embargo, sólo pueden ser pensadas en relación recíproca (*De Trinitate,* IX, 5). Identificando el alma con la interioridad y articulándola en memoria, inteligencia y voluntad, Agustín inaugura así una de las corrientes fundamentales de la antropología occidental que ve en las acciones del cuerpo el espejo de las motivaciones custodiadas en el alma.

Los *Comentarios* árabes y el ingreso del *De anima* en Occidente

A lo largo de todo el Alto Medievo las reflexiones sobre el alma se obtienen principalmente de la filosofía de Agustín y de su neoplatonismo reelaborado de una manera original. De Aristóteles se conocen únicamente las obras lógicas del *Organon* y los comentarios inaugurados por el controvertido pasaje del *De anima* reciben un vívido desarrollo sólo en el mundo árabe que, con Al-Kindi (?-*ca.* 873) y Al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950), tiende a profundizar la interpretación de Alejandro de Afrodisias sobre la naturaleza de la relación entre intelecto y alma en cuanto forma del cuerpo. Los comentarios destinados a provocar intensos debates y, en algunos casos, también aguerridas diatribas doctrinales en el Occidente cristiano son sobre todo los de Ibn Sina (Avicena, 980-1037) e Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198). Ambos se remontan a la interpretación alejandrina pero llegando a resultados diferentes: si la síntesis neoplatónica de Avicena no reconoce contradicciones entre la noción de intelecto activo y la inmortalidad del alma individual, la cual depende de aquél, la posición de Averroes versa sobre la unicidad del intelecto, divino por naturaleza y separado del alma del ser humano. Sin embargo, la originalidad de la argumentación del comentador consiste en retener que es único para todos los seres humanos no sólo el intelecto activo sino también el intelecto posible, que se identifica con una simple disposición a la abstracción de los inteligibles activada por la iluminación del intelecto agente. De este modo, mientras el alma individual participa del conocimiento como de un *habitus* sólo hasta la muerte del cuerpo cuya forma es, al intelecto común le queda la prerrogativa de la inmortalidad: porque si el conocimiento de lo singular muere con el individuo, la ciencia adquirida por la humanidad es eterna como Dios, de quien todo depende.

El problema del alma en el Alto Medievo

Hacia finales del siglo XII, gracias a la difusión de las traducciones en España y en Italia meridional, el Occidente cristiano llega a conocer casi toda la obra de Aristóteles y los *Comentarios* árabes; asimismo, si el ingreso oficial de los libros naturales del Estagirita en el programa de estudio de las universidades tiene lugar sólo entrada la mitad del Doscientos, el *De anima* y las problemáticas gnoseológicas provocadas por los diversos aristotelismos se convierten inmediatamente en objeto de estudio de los teólogos y de los maestros de las Artes. Algunos de ellos, entre los cuales

Los Comentarios *árabes*

está Domingo Gundisalvo (siglo XII), traductor del *De anima* aviceniano, y John Blund (1175-1248), autor de uno de los primeros tratados sobre el alma en el mundo latino, ven en Avicena a su principal interlocutor y llegan a identificar el intelecto activo con una inteligencia angélica. Otros, como el maestro en teología y obispo de París, Guillermo de Alvernia (*ca.* 1180-1249), operan una conciliación entre aristotelismo aviceniano y agustinismo, sosteniendo que el conocimiento humano no necesita la intervención de un intelecto *ab extra* para pasar de la potencia al acto, desde el momento en que las formas universales son aprehendidas directamente por el ser humano gracias a la iluminación divina. Por lo demás, la confrontación con los aristotelismos se vuelve en aquellos años una etapa que caracteriza de manera decisiva también a las mayores corrientes doctrinales. Y si la inserción de la teoría agustiniana de la iluminación en el álveo de la terminología aristotélica encuentra en la orden franciscana el lugar de su más intenso y floreciente desarrollo, es en la escuela dominica en donde se verifica la integración decisiva de Aristóteles con la doctrina cristiana, en el momento en el cual el intelecto, tanto activo como posible, se convierte en parte integrante del alma individual del ser humano, posición, por lo demás, ya asumida por Temistio en la Antigüedad tardía.

La pluralidad de las formas sustanciales

Apropiándose de la concepción agustiniana del *homo viator,* que del mundo exterior de las cosas *visibilia* se remonta hasta el mundo interior de las cosas *invisibilia,* el ministro general de la orden franciscana, Buenaventura de Bañorreal (*ca.* 1221-1274), delinea tres etapas fundamentales del itinerario del alma a Dios: partiendo del conocimiento del mundo externo (sensibilidad), el alma pasa al conocimiento de sí como espíritu para llegar, luego, como mente que se trasciende a sí misma, al conocimiento de Dios, razón de la existencia de cada sustancia y luz que infunde directamente en el alma los principios que están en la base de todo conocimiento. El proceso cognoscitivo, que se configura en los términos aristotélicos como abstracción de los inteligibles de las representaciones sensibles de las cosas, se inserta así en una perspectiva teológica que, agustinianamente, ve en la percepción una acción del alma y en el alma el lugar de la luz de la verdad y la sede de la voluntad (que Buenaventura llama "sindéresis", conciencia o ápice de la mente). El componente singular de las reflexiones de Buenaventura se deriva, además, de la tesis de la pluralidad de las formas, la cual, conjugando el hilemorfismo universal de estampa aristotélica con el dinamismo agustiniano de todo lo creado, considera que cada uno de los compuestos vivientes puede recibir formas sustanciales diversas en un itinerario hacia la perfección. En este sentido, desde el momento en que todo,

El itinerario de Buenaventura hacia Dios

menos Dios, es el compuesto de materia y forma, el ser humano posee más formas sustanciales, la más perfecta de las cuales es el alma intelectiva: esta es forma y al mismo tiempo sustancia *(forma et hoc aliquid)* [forma y esto algo]; forma ulterior de un cuerpo ya formado.

La Escuela Dominica y el monopsiquismo

Por una línea diversa se mueve el dominico Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) que, plasmando la antropología aristotélica según la doctrina cristiana, considera al alma intelectiva como única forma sustancial del cuerpo y, al mismo tiempo, forma pura. Mientras las facultades vegetativa y sensitiva ejercen su propia actividad dependiendo del cuerpo, el intelecto es independiente porque procede por emanación directa de Dios, causa primera. Pero el intelecto no es único para todos los individuos, como sostenía Averroes, sino inherente al alma del ser humano porque está individuado por el intelecto posible, sustrato que a pesar de ser incorpóreo desarrolla la misma función individuante que la materia. Tal línea es desarrollada ampliamente por Tomás de Aquino (1221-1274), el cual, oponiéndose a la teoría de la pluralidad de las formas, considera el alma intelectiva como única forma sustancial del cuerpo que trae en sí las funciones inferiores. La argumentación del Aquinate versa sobre la naturaleza del intelecto inherente al alma individual, cuyo fin no es ser forma del cuerpo, sino conocer en acto los *sensibilia:* siendo el alma independiente del cuerpo pero destinada a realizar en él sus finalidades, el conocimiento parte siempre de la sensación para llegar luego, con la abstracción, a la producción intelectual del *verbum mentis* [verbo de la mente], concepto que expresa en el plano intencional la *quidditas* de la cosa conocida y permite la articulación del conocimiento en enunciados.

La naturaleza del intelecto según Tomás

Creada directamente por Dios en el cuerpo *(ex nihilo),* el alma llega así a configurarse como un principio activo de conocimiento intelectivo que da el ser al cuerpo *(forma dat esse)* cuya forma es, pero al mismo tiempo lo trasciende. El alma, en efecto, tiene actividades propias, como el conocimiento de todos los cuerpos, el conocimiento de los universales y la autoconciencia, que se realizan independientemente del cuerpo y que por lo tanto la vuelven forma subsistente. La inmortalidad del alma individual, desde hace siglos objeto de debate entre los comentadores de Aristóteles, se ve justificada y relanzada así en oposición al así llamado averroísmo latino que se difunde precisamente en aquellos mismos años en las universidades parisinas. Principal sostén de la corriente es Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-1288), el cual en las *Quaestiones in tertium de anima* [Cuestiones sobre el libro tercero Del alma] afirma la unicidad del alma intelectiva, que es idéntica para todo el género humano, la cual completa el cuerpo pero sin constituir

Un debate muy encendido

su forma sustancial. Si bien expresa una posición que no excluye y no niega la libre iniciativa del ser humano y el papel de la iluminación divina, el monopsiquismo se convierte muy pronto en objeto de feroces debates. La *disputatio* más célebre es precisamente la atizada por Tomás, el cual, además de criticar que se le niegue la inmortalidad al alma individual, acusa al averroísmo de no dar razón de la experiencia interna de cada individuo singular al que considera que es el protagonista de sus propias actividades cognoscitivas (*De Unitate Intellectus contra averroistas* [De la unidad del intelecto contra los averroístas]). No obstante la reformulación de su pensamiento en términos más moderados, la posición de Siger termina, junto con algunas proposiciones tomistas, en el número de las tesis consideradas peligrosas para la fe y condenadas en 1277 por el obispo de París Esteban Tempier (?-1279).

Teoría del conocimiento en el Bajo Medievo

Hacia finales del siglo XIII el problema del conocimiento discutido en términos agustinianos caracteriza las evoluciones de la escuela franciscana que le impugna a Tomás la definición de alma como única forma sustancial del cuerpo y la atribución de un espacio excesivo al intelecto en desmedro de la voluntad y de la acción de Dios. En tal línea se mueve Mateo de Acquasparta (*ca.* 1240-1302), quien al lado de la facultad intelectiva del alma pone la iluminación divina, única luz en grado de producir los universales garantizando el conocimiento. Los datos sensoriales se vuelven así sólo una condición necesaria al conocer, que se configura como la resultante de la iluminación divina y de la actividad del alma que aprehende los objetos directamente en su individualidad, y no por medio de una categoría universal que los represente.

La Escuela Franciscana

De tales consideraciones parte la síntesis original de Juan Duns Escoto (1265-1308), el cual, distinguiendo dos géneros de conocimiento, ve en la aprehensión directa *(notitia intuitiva)* de los individuales la condición peculiar de la certificación de la existencia y en la abstracción intelectual *(notitia abstractiva)* la posibilidad del conocimiento de los universales. En efecto, él considera la naturaleza común como fundamento del conocimiento y de la realidad existente, principio que ahora se universaliza en el conocimiento abstractivo de la mente, ahora se contrae en la individualidad irreducible de lo real. Desarrollando la tesis de Buenaventura sobre la pluralidad de las formas, Escoto sostiene, además, que el cuerpo en cuanto tal posee una realidad propia en acto *(forma corporeitatis)* que, si bien lo predispone a la unión con el alma, lo determina en su existencia independientemente de ella, porque, aunque esté muerto, el cuerpo continúa existiendo. El alma intelectiva, por lo tanto, es en la vida terrena *(pro statu isto)* una forma sustancial del cuerpo y por voluntad divina *(pro statu naturae)* sustancia

Juan Duns Escoto

autónoma y subsistente. Su inmortalidad se convierte de esta manera en mera materia de fe.

Resultados particularmente innovadores en la reflexión sobre el alma se consiguen con Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349), el cual desarrolla la distinción escotista entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva,* conjugándola con la hipótesis ya sostenida por Enrique de Gante (*ca.* 1217-1293), según la cual no es necesario admitir la existencia real de las especies inteligibles para explicar el conocimiento, desde el momento que en las cosas *(in re)* no existen universales, ni siquiera en potencia. De este modo queda liquidado el papel del intelecto agente y anulada su distinción del intelecto posible. Por lo demás, constituyendo el conocimiento intuitivo de los individuales el único testimonio de existencia, Occam relega a materia de fe no sólo la inmortalidad del alma (como ya lo había hecho Escoto), sino también la realidad misma del alma entendida como sustancia incorruptible y sujeto de las acciones espirituales. El alma se identifica más bien con las actividades intelectivas y volitivas en su singularidad y en sus relaciones recíprocas, de las que se tiene experiencia *(habitus)* y, por lo tanto, aprehensión directa *(notitia intuitiva).* Además, la misma experiencia es la que muestra cómo la voluntad es bien distinta del intelecto y no está determinada por él. El ser humano, en efecto, verifica cotidianamente en sí mismo lo libre que es de rechazar lo que la razón le ordena, a veces queriendo una cosa o no queriéndola.

El alma y la nada

Aproximadamente en esos mismos años, al lado del filón albertino-tomista y del franciscano, el dominico Meister Eckhart (*ca.* 1260-1328) desarrolla una mística especulativa original que ve en el alma el lugar del nacimiento de Dios y que muy pronto se convierte en objeto de censura y condenas eclesiásticas. Alumno de Teodorico de Freiberg (1250-1310), quien en abierto contraste con Tomás había desarrollado una lectura fuertemente neoplatonizante de Alberto Magno, Eckhart ve en el fondo del alma (chispa o sindéresis) la unidad pura del hombre con Dios, despojada de todo nombre y forma, porque sólo renunciando a todo lo que es particular y finito y poniendo en obra un desapego de sí mismo el ser humano puede volverse a unir a Dios viéndolo como nada pura.

El alma según Eckhart

Tal vía negativa se asoma con brillante vigor filosófico también en una obra literaria como el *Miroir des simples âmes* [Espejo de las almas simples] (1269-1306) de Margarita Porrete (?-1310), en la que la autora, mística que terminará en la hoguera por herejía, pone en escena una alegoría del Alma en sus relaciones con Amor y con Razón. Liberándose de sí misma y de los atributos que la individualizan, el alma en cuanto entidad espiritual emprende un itinerario de amor que, escandalizándola, transforma

Margarita Porrete

la razón en un lugar de unión con Dios. Porque es anulando la propia voluntad como el alma encuentra en el fondo de sí misma el amor sin deseo y la percepción de ser nada. Pero una nada de la que se obtiene el todo, "sin ningún por qué".

Véase también

Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315; "La doble vía de las traducciones y el nacimiento del saber crítico", p. 334; "Tomás de Aquino", p. 372; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Eckhart y la mística renana", p. 422.

LA CUESTIÓN DEL CONOCIMIENTO

RICCARDO FEDRIGA e ILARIA PROSPERI

Por lo que se refiere al problema del conocimiento, el pensamiento medieval ha elaborado varios modelos epistemológicos que en su conjunto pueden reducirse a dos posiciones doctrinales fundamentales, correspondientes a dos tradiciones especulativas diferentes: por una parte el modelo neoplatónico-agustiniano, por otra el modelo aristotélico, floreciente en proporción a la difusión, en el Occidente latino, de la filosofía peripatética griega y sus comentarios árabes.

EL MODELO EPISTEMOLÓGICO AGUSTINIANO

La pluralidad de las teorías medievales del conocimiento está ligada a la diversa concepción que se tiene de la proporción entre cuerpo e intelecto, al papel del conocimiento y a la naturaleza de la operación que realiza la sensibilidad en la constitución del objeto de la experiencia sensible. El cuerpo es el filtro a través del cual el ser humano, que no puede eximirse de la necesidad de hacer la experiencia del mundo, experimenta y se apropia de lo que lo circunda. En este sentido, vista, oído, olfato, gusto y tacto son verdaderos y propios instrumentos cognitivos, vehículos activos y/o pasivos de aquellas percepciones sensoriales que vuelven inteligible y concreto el mundo que está a nuestro alrededor.

Poniendo el acento en el carácter activo y espiritual del conocimiento, Agustín (354-430) inaugura una línea de pensamiento orientada a individuar no en la actividad de los sentidos sino en la del alma el motor del conocimiento. Según Agustín, el mecanismo de la sensación es meramente fisiológico:

"Del cerebro [...], como de un centro, parten sutiles galerías subterráneas que llegan no sólo a los ojos sino también a los otros sentidos [...] para volver posible el oír, el percibir los olores y el gustar" (*De genesi ad litteram,* VII, 13-20). Sin embargo, la percepción sensorial es un proceso psíquico, determinado por la interacción entre el alma y el cuerpo. En esta interacción es siempre el alma la que actúa en el organismo sensible, y no viceversa: superior por naturaleza a toda realidad material, el alma, que es espiritual, de ningún modo puede padecer o ser modificada por el cuerpo. Agustín admite que el individuo es puesto en movimiento por el objeto que percibe, pero subraya que la percepción verdadera y propia es originada por la reflexión que el alma ejerce voluntariamente sobre los estímulos sensoriales a los que está sometido el cuerpo. Los sentidos siempre son veraces cuando nos refieren sus percepciones: el error nace, en efecto, sólo en el momento en el que la mente expresa un juicio intelectivo sobre lo que aparece.

El mecanismo fisiológico de la sensación

Los aparatos del olfato, la vista, el oído, el tacto y el gusto no prodigan por separado sus datos, sino se mezclan, se corrigen continuamente, convergiendo unos con otros. Así, por ejemplo, el aparato del tacto y el de la vista se alían en la determinación de los objetos, mientras que el gusto no se puede concebir sin la vista, el olfato, el tacto, e incluso el oído. Corresponde luego al sentido interno *(sensus interior)* "regulador y juez del otro" (*De libero arbitrio,* II, 5, 12) unificar las diversas sensaciones que provienen de los cinco sentidos externos, de por sí no perceptibles desde el momento que "cuando se gusta algo, no tiene sabor el mismo gusto" (*De libero arbitrio* [El libre albedrío], II, 3-9) y, finalmente, a la razón, a la facultad intelectiva, descifrar todas las percepciones y juzgar los datos del sentido interno. En otras palabras, no son los ojos los que ven, las orejas las que oyen, las manos las que tocan, la nariz la que huele ni la boca la que gusta, sino la mente: "sentir no es una propiedad del cuerpo sino del alma por medio del cuerpo" (*De Genesi ad litteram* [Comentario literal al Génesis], II, 5). Los estímulos sensoriales padecidos por el cuerpo están inmediatamente presentes en la atención del alma, que los juzga con un acto intelectivo, de ahí que la sensación sea ya un acto del pensamiento.

La percepción culmina en la *visio corporalis,* una imagen que representa el objeto en todas sus cualidades sensibles. Tal *similitudo* es impresa en la memoria, con una forma que Agustín define *visio spiritualis,* que puede ser recuperada en el pensamiento cada vez que la mente la quiera recordar. Finalmente, la *visio spiritualis* está a la base de un nuevo acto mental del que se origina el pensamiento intelectual: el alma dirige su mirada a la imagen mnemónica que es expresada por el intelecto en una tercera visión interior, la que más que todas las otras está alejada del cuerpo y es depurada de la sensibilidad: se trata de la *visio cogitantis* [visión del que cogita], que no es una simple representación del objeto, al igual que

Las etapas del verdadero conocimiento

las visiones precedentes, sino más bien el pensamiento de la *res* [cosa], su concepto. Por último, lo que expresa y profiere este conocimiento es la palabra del corazón *(verbum in corde):* "el pensamiento nace de la visión de los contenidos de la memoria y los reúne, expresándolos a través de las palabras del corazón" (Parodi, *Il conflitto dei pensieri* [El conflicto de los pensamientos], 1988); pensar es para Agustín hablar en su propio corazón, en la interioridad, con una lengua que no se identifica con ningún idioma particular, sino se limita a indicar los objetos y a ponerlos en la luz en el alma.

El conocimiento humano, en su conjunto, se delinea como un subseguirse de procesos trinitarios, en los que cada acción del alma culmina en la creación de una representación interior, que inmediatamente constituye la base de un nuevo acto cognitivo, análogo al precedente, pero más abstracto y complejo. La primera trinidad se pone en acto en el hombre exterior, o sea, en el alma unida al cuerpo, y corresponde al conocimiento sensorial; esto permite la copresencia y la interacción de tres elementos: la capacidad perceptiva del alma, la *res* conocida y la atención voluntaria de la mente que las mantiene unidas. Del mismo modo, la trinidad del recuerdo —que pertenece ya al hombre interior, al alma espiritual, independiente del cuerpo— nace de la atención que la mente pone al objeto, captado no en su presencia actual, sino como semejanza inmaterial de la *res*. La trinidad más interior, que origina el verdadero y propio conocimiento intelectivo, está constituida por la imagen del objeto retenida en la memoria, por la voluntad de conocer del alma y por la facultad cogitativa.

Imagen de la Trinidad

Este subseguirse de procesos trinitarios es para Agustín un claro vestigio de la presencia en el ser humano de una imagen imperfecta de las tres personas divinas: Padre (*mens,* o sea la facultad del alma), Hijo (*notitia,* el objeto hacia el cual se dirige tal facultad) y Espíritu Santo (*amor,* la concentración del sujeto pensante en el objeto conocido).

En el entero proceso cognoscitivo se suceden cuatro formas: una forma real, la del objeto percibido, y tres formas mentales, que se derivan de la primera: la *similitudo* impresa en los sentidos *(visio corporalis),* su imagen mnemónica *(visio spiritualis),* su concepto expresado en el pensamiento *(visio cogitantis).* La concentración del alma es la que funge como elemento mediador uniendo las formas en tres parejas y constituyendo con ellas otras tantas trinidades. La primera y la segunda trinidad —la percepción y la intelección— tienen un papel propiamente cognitivo: permiten traducir las realidades corporales a objetos mentales, sensibles o intelectuales. La trinidad del recuerdo —que permite el paso de la *visio corporalis* a la *visio spiritualis*— desempeña, por el contrario, una función de cópula, o sea, permite el enlace entre el conocimiento sensorial y el intelectual.

En toda trinidad desempeña el papel fundamental la atención voluntaria (*intentio animi,* es decir, la atención voluntaria con la que el alma dirige sus propias facultades sobre el objeto que quiere conocer): para comprender la

realidad exterior tiene el alma necesidad, en primer lugar, de replegarse sobre sí misma, concentrarse sobre sus propios actos mentales y orientarlos hacia el mundo corpóreo, para interiorizar y apropiarse los objetos sensibles.

Desarrollos del modelo gnoseológico agustiniano en los pensadores del Alto Medievo

La reflexión agustiniana ha representado un indiscutido punto de referencia durante una larga parte del Alto Medievo. Es el caso de la teoría del conocimiento de Juan Escoto Erígena (810-880); en el *Periphyseon* [De la naturaleza], Erígena retoma a Agustín relacionando sus temáticas con la doctrina de los movimientos del alma derivada de Pseudo Dionisio (siglo V) y retomada luego por Máximo *el Confesor* (*ca.* 580-622). Juan Escoto admite una concepción triádica del conocimiento orientada a subrayar la correspondencia entre hombre interior y trinidad divina. En términos cognoscitivos, la trinidad humana está compuesta por el *intellectus,* es decir, por la facultad de intuir lo inteligible; por la razón, *logos,* hija del intelecto que coincide con la facultad discursiva de remontarse a Dios a través de las causas; y, finalmente, por el *sensus,* no el exterior, sino el interior, que es coesencial a la razón y al intelecto, que se puede distinguir del sentido externo porque "si bien éste parece pertenecer más al alma que al cuerpo, sin embargo no constituye la esencia del alma" (*Periphyseon,* 568-569a).

El mecanismo del funcionamiento del sentido interno está ligado en primer lugar a los cinco sentidos externos, sin los cuales de ningún modo podría entrar en contacto con el mundo exterior y, por reflexión, al movimiento de la razón, sin la cual, una vez conocidas las cosas naturales, no podría conocer sus causas. Intelecto, razón y sentido interno, no son otra cosa que tres potencias del alma, tres movimientos que se corresponden perfectamente entre ellos, gracias a los cuales y en los cuales se cumple en el ser humano el proceso cognoscitivo. El único sujeto verdadero de la percepción es en Juan Escoto un alma concebida agustinianamente; el cuerpo, por el contrario, "está gobernado por el alma que [...] vivifica y controla las partes locales de su cuerpo dondequiera que se encuentren" (*Periphyseon,* 731b).

Anselmo y Abelardo

Al interior de la continua referencia analógica y trinitaria constituida por el modelo de racionalidad agustiniana-monástica, Anselmo de Aosta (1033-1109) admite que el conocimiento comienza con los sentidos. El paso del hombre exterior al interior se traduce, en el plano cognoscitivo, en el paso de los datos sensibles conocidos y conservados en la memoria a la reflexión sobre

tales contenidos de pensamiento. En efecto, la presencia del objeto en la mente no puede desligarse de la imagen sensible, esté conservada en nuestra memoria o sea producida mientras reflexionamos sobre el conocimiento de la misma cosa presente y nos encaminamos a reconocer que el funcionamiento de nuestra mente es análogo al funcionamiento de la mente divina (*Monologion,* cap. 67). El conocimiento del mundo externo, y el reconocimiento de su orden analógico, es el primer paso necesario del conocimiento. Por esto, cualquier imagen que tengamos en la mente está necesariamente ligada a la existencia de la cosa en el mundo. Sin embargo, el conocimiento sensible, en cuanto tal, todavía no es ni verdadero ni falso. En realidad, cuando decimos que los sentidos nos engañan, nos expresamos mal: es el juicio sobre los datos de los sentidos el que es falso. Anselmo, en efecto, admite que la falsedad no está en la aprehensión sensible sino en el juicio dado sobre lo que aparece (*De veritate,* 2;5). Luego, la veracidad o no veracidad de las cosas depende en último análisis de Dios, causa de toda verdad.

De los sentidos al intelecto

Abelardo (1079-1142) distingue el conocimiento sensitivo del conocimiento intelectivo, y si el primero termina en la cosa existente, el segundo se refiere a una *similitudo* de la cosa. En otros términos, si con el ojo se ve la manzana que está delante de mí, con el entendimiento se forma y se contempla una similitud de la manzana: de este modo se puede pensar en la manzana aunque la manzana no esté presente. Para Abelardo, sentido e intelecto no se distinguen como conocimiento de lo singular y conocimiento de lo universal, puesto que hay intelección y no percepción sensible de lo singular cuando, por ejemplo, lo singular es contemplado en una semejanza, la cual se distingue del acto cognoscitivo, puesto que éste es real, mientras que la similitud es *ficta* (*Theologia Scholarium,* II).

Intelecto desligado de los sentidos

El redescubrimiento del pensamiento aristotélico a través de los comentadores árabes

La difusión en la primera mitad del siglo XIII de los *libri naturales* [libros sobre la naturaleza] de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), ligada a la evolución de las instituciones universitarias, se entrelaza con la historia de la transmisión de la cultura antigua al Occidente latino (acaecida tanto por la vía de las traducciones del griego, cuanto a través de la mediación de los comentarios de los *falasifa* árabes) y está en el origen de una profunda renovación de las doctrinas filosóficas tradicionales. Es en este periodo cuando se realiza, por lo tanto, el paso del modelo gnoseológico de estampa agustiniana al modelo aristotélico, que el pensamiento cristiano conoció, al menos inicialmente, en la versión fuertemente neoplatónica que nos fue dada por la *falsafa* musulmana. Según la doctrina del Estagirita, el conocimiento, tanto sensible como intelectual, es el resultado del proceso de asimilación del objeto

De Agustín a Aristóteles

conocido en el sujeto cognoscente. La sensibilidad, concebida por Aristóteles, a diferencia de Agustín, como una facultad eminentemente pasiva, padece la acción de los objetos externos que imprimen en ella su forma sensible. A través de un proceso de progresivo estar en acto del conocimiento, que se realiza gracias a la acción del sentido común, de la imaginación y finalmente del intelecto, las formas sensibles se despojan de los caracteres de la individualidad para dejar aflorar el universal, el concepto.

Los primeros comentarios a Aristóteles

Las obras de Aristóteles, interpretadas a la luz de los dos grandes comentadores, Ibn Sina (Avicena, 980-1037) e Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198), se vuelven textos fundamentales para el estudio universitario. Los comentarios de estos dos pensadores, que se han difundido en las facultades parisinas y oxonienses en dos periodos sucesivos, se insertan en el interno de una rica tradición especulativa árabe que, a partir de la interpretación dada por Alejandro de Afrodisias (siglos II al III) del *De anima,* G 5 (el controvertido pasaje aristotélico dedicado al *nous poietikos*), enfrenta el tema de la trascendencia del intelecto agente. Ya Aristóteles dividía la facultad más alta del ser humano en dos intelectos: uno pasivo, que, en analogía con el sentido, "se convierte cada vez en todas las cosas" y uno activo que "las produce todas", así como la luz, al iluminar los objetos, los vuelve visibles. Sobre la base del estatus de su carácter separado (en verdad sobre todo lógica y operativa), reconocido por el mismo Estagirita, este segundo género de intelecto Alejandro de Afrodisias lo identificó con Dios, inaugurando una lectura neoplatónica del pensamiento de Aristóteles que fue recibida pronto, en razón de su conformidad con las respectivas exigencias religiosas, tanto por el islam como por las fuentes que hablaban latín.

Al-Kindi y la separación entre sentidos e intelecto

La historia de la recepción árabe del *De anima* de Aristóteles inicia con Al-Kindi (*ca.* ?-873) en la Bagdad del siglo IX y cuenta entre sus fuentes, además de una paráfrasis efectuada por Hunain ibn Ishaq (?-873), también algunos comentarios de la Antigüedad tardía (los de Temistio, el del mismo Alejandro de Afrodisias y, quizás, el de Juan Filopono) y una *Theologia* atribuida tradicionalmente a Aristóteles (en realidad, redactada en el siglo IV por los nestorianos sirios tomando como base las *Enneadas* de Plotino), a partir de la cual se compiló (si no por el mismo Al-Kindi, por lo menos en su *milieu*) el neoplatónico *Liber de causis* (atribuido también éste al Estagirita, pero largamente inspirado en la *Elementatio theologica* de Proclo), destinado a dejar fuertemente su marca en la interpretación que la latinidad hizo del corpus aristotélico mucho más allá de 1272 (fecha en la cual Tomás reconoció el *De causis* como espurio, gracias al importante instrumento que le proporcionó la traducción de Guillermo de Moerbeke). Según la filosofía de Al-Kindi —y contrariamente a Aristóteles— no existe ninguna continuidad entre conocimiento sensible e intelectivo. La importancia dada al proceso de abstracción de lo sensible percibido padece una drástica disminución y sentidos e intelecto llegan a identificar, en razón

de un objeto diverso, dos modalidades gnoseológicas radicalmente distintas: los primeros, en efecto, están volcados a la realidad deterior de la materialidad sensible, mientras el segundo se proyecta, a través de la comunión con un intelecto agente divino, hacia el único conocimiento verdadero, que consiste en la intelección de una realidad inmutable y eterna, no sujeta a las leyes de la generación y de la corrupción. Desde este su primer testimonio, la noética árabe se interroga, por lo tanto, llegando a resultados diferentes, sobre la naturaleza de la proporción entre intelecto y alma como forma del cuerpo y sobre el proceso cognoscitivo que involucra al ser humano: el problema central es comprender si y cómo el ser humano, caracterizado por una naturaleza corpórea, puede contribuir al proceso cognoscitivo.

También la teoría psicológica de Avicena, orientada por el influjo de Al-Farabi (*ca.* 870-950) y Al-Kindi a una lectura fuertemente neoplatónica del pensamiento aristotélico, se coloca en la estela de esta tradición; esta teoría está expuesta en el *Kitab al-Nafs o Libro del alma,* sexto volumen del *opus magnum* de Ibn Sina, conocido con el nombre de *Kitab al-sifa'* o *Libro de la curación.* En el pensamiento de Avicena el alma adquiere, en contraste con la doctrina del hilemorfismo aristotélico, según el cual el alma sería exclusivamente *forma corporis,* una sustancialidad más preñada, que le permite conseguir un estatus inmortal. Esta teoría da como resultado emancipar totalmente la intelección de la dependencia de los datos sensibles: conforme a los principios de un emanacionismo de clara estampa plotiniana, el conocimiento, en efecto, deriva al sujeto por la comunión con un intelecto agente separado, único para todos los seres humanos, identificado, siguiendo el ejemplo de Al-Farabi, con el décimo intelecto (el más bajo entre los intelectos trascendentes). Por el contrario, las imágenes originadas por la percepción sensorial tienen el solo objetivo de disponer el intelecto posible humano a recibir una iluminación que proviene de la inteligencia divina, pero no traen en sí la posibilidad de generar el concepto. Tomando como base estas premisas, el filósofo árabe elabora una secuencia de cuatro estadios de desarrollo del intelecto humano: *1)* el intelecto material (o *'aql hayulni*), totalmente privado de formas inteligibles; *2)* el intelecto *in habitu* (o *'aql bi-limalaka*), en posesión de los así llamados primeros inteligibles, que se pueden expresar en enunciados que dan testimonio de principios lógicos evidentes por sí mismos (como "el entero es mayor que sus partes"); *3)* el intelecto en acto (o *'aql bi-l-fi'l*), que posee los inteligibles segundos (o sea las formas inteligibles obtenidas abstrayendo de los datos sensibles), pero aún no los piensa; *4)* el intelecto adquirido (o *'aql mustafad*), que corresponde al último estadio en el cual el intelecto posible piensa finalmente en acto los inteligibles gracias a la unión con el intelecto agente. Para Avicena —como del resto también para Agustín— la experiencia sensible no tiene un valor propiamente cognoscitivo, sino más bien prepara el camino al conocimiento.

La lectura neoplatónica de Avicena

Averroes (cuyo pensamiento se desarrolla en la Andalucía del siglo XII), por el contrario, rehabilita al menos parcialmente el papel que juega el conocimiento sensible en el proceso intelectivo, encomendándole el papel de fundar la individualidad del conocimiento. Radicalizando la teoría de Avicena, pone en su *Comentario magno* al *De anima* no sólo el intelecto agente, sino también el posible (o material, según el término acuñado por Alejandro de Afrodisias que el filósofo prefiere utilizar), fuera del ser humano: ésta doctrina, que se difundirá en París alrededor de 1265 por obra de Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-1282), es conocida con el nombre de monopsiquismo. Está claro cómo esta posición, al postular un único intelecto para todo el género humano, excluye toda supervivencia del alma después de la corrupción del cuerpo, poniendo por el contrario el acento en la inmortalidad del género humano en su entera totalidad. Con las palabras de Marc Geoffroy: "Todo ser humano pensante pone en acto, por lo tanto, el intelecto de la especie humana; distribuido por doquier, no es más que una sola e idéntica naturaleza". El conocimiento individual es posible en cuanto las imágenes obtenidas a través de los sentidos se hacen inteligibles por la intervención del intelecto separado: conforme a la doctrina de Avicena, pero también a la similitud propuesta por Aristóteles entre el pensamiento y el acto de la visión, las imágenes son acogidas en el único intelecto material, en donde son sometidas a la acción del intelecto agente, descrita como la obra de la luz que, al iluminar los objetos, los vuelve visibles. La percepción de lo sensible, del que los seres humanos abstraen los inteligibles, al estar ligada a la *phantasia* y a la imaginación, varía de ser humano a ser humano y produce la individualidad del conocimiento.

El monopsiquismo de Averroes

El modelo perceptivo aristotélico entre los siglos XII y XIII

Si el modelo gnoseológico que prevalece entre los siglos XII y XIII es el de matriz aristotélica, el influjo de la doctrina aviceniana es bien evidente en el *Tractatus de anima* de John Blund (1175-1248): fechado a principios de 1204, este comentario es particularmente significativo en cuanto ofrece uno de los primeros testimonios de la recepción latina de la *falsafa* árabe, cuya aportación teórica resultará decisiva en la asimilación en clave neoplatónica de las teorías psicológicas innovadoras y heterodoxas expuestas en los *libri naturales* de Aristóteles. Sobre la base del *Liber sextus de naturalibus* (así era conocido por los latinos el *Kitab al-Nafs* de Avicena), Blund concibe el intelecto agente como una inteligencia angélica separada, designada por él con el nombre de *Dator formarum* [Dador de las formas], conforme a una teoría ya presente en Al-Farabi: de este modo, el principio de la intelección es delegado a un agente externo y puesto fuera del ser humano.

Remontándose, además, a la teoría aviceniana de la sustancialidad del alma, según la cual el alma desempeña el papel de *forma corporis* de manera accidental y sólo como un *officium,* Blund inaugura una línea exegética que condicionará con su peso las primeras interpretaciones latinas del *De anima* aristotélico (pero para las cuales, diferentemente a los *falasifa* y al mismo *Tractatus de anima,* ambos intelectos son considerados como facultades del ser humano). Por lo que concierne al conocimiento sensible, Blund individua al verdadero sujeto perceptivo en el alma y no en el nervio sensorial, el cual se limita a recibir los cambios producidos en su instrumento por el objeto externo: "El gusto es una fuerza ordenada en el nervio expandido, de manera tal que, recibido un cambio en el instrumento del gusto a través del sabor, la voluntad es capaz de dirigir la mirada del alma a esa mutación y aprehende el sabor". Por lo demás, no es el nervio o la fuerza del nervio la que aprehende, sino "la mirada del alma" (*Tractatus de anima,* 213).

Influencias avicenianas

Si el avicenismo penetra en la latinidad gracias al *Tractatus* de Blund, la recepción del pensamiento de Averroes será una recepción posterior y más complicada. Inicialmente conectada a las traducciones efectuadas en los años treinta por Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235), la difusión de la filosofía de este autor se liga muy pronto a las reivindicaciones de un ideal ético autónomo conducidas por los maestros de la Facultad de las Artes. El testimonio más significativo del averroísmo latino en el ámbito psicológico está constituido por las *Quaestiones in tertium De anima* de Sigerio de Brabante: conforme a las teorías de Ibn Rush y en polémica con el hilemorfismo universal del israelita Ibn Gabirol (Avicebrón, *ca.* 1020-*ca.* 1058), el cual asigna al alma intelectual una composición de materia que le habría vuelto imposible la intelección de los universales, Siger delega a las solas facultades inferiores del alma (vegetativa, sensitiva) el desempeño del papel de forma del compuesto humano, capaz de pensamiento exclusivamente gracias a la unión (de carácter operativo, no sustancial) con un *intellectus* separado. La doctrina expresada en las *Quaestiones in tertium De anima,* en olor de herejía en cuanto que privaba al alma individual de la posibilidad de una supervivencia *post mortem,* es atacada duramente por Tomás de Aquino en su *De unitate intellectus contra averroistas* y, sucesivamente, por las condenas del arzobispo de París Esteban Tempier (?-1279) en 1270 y 1277. Ya entre las 13 tesis retractadas en 1270, al menos tres muestran una clara inspiración averroísta: se trata de las teorías prohibidas del primero, el segundo y el séptimo artículo, que enseñan respectivamente la unicidad del intelecto, el papel pasivo del sujeto en los procesos cognitivos y la mortalidad del alma individual.

La tendencia averroísta

En general, las posiciones doctrinales adoptadas por los autores activos entre los siglos XII y la segunda mitad del XIII son el resultado de complicados intentos por armonizar el modelo aristotélico en el marco de una concepción cristiana en la cual la autosubsistencia del alma constituye un dogma imprescindible: los escritos de Alejandro de Hales (*ca.* 1185-1245), Pedro

Hispano (*ca.* 1220-1277) y Roger Bacon (1214/1220-1292) son buenos ejemplares de este esfuerzo. Sustancialmente aristotélico en la teoría del conocimiento, Bacon subraya de hecho el papel fundamental de la experiencia en la adquisición de conocimientos acerca del mundo. Así elabora en su *De multiplicatione specierum* [De la multiplicación de las especies] un complicado modelo de conocimiento que liga, sin solución de continuidad, óptica, fisiología y percepción y abstracción de las representaciones mentales universales. En el nivel sensible, tal modelo se basa en la transmisión de una serie de imágenes sensibles que se imprimen en los órganos sensoriales, dando vida a los procesos perceptivos y, en seguida, a los intelectivos. Tales imágenes son llamadas *species* y, siguiendo las reglas de la óptica prospectiva sancionadas por Alhacén o Ibn al-Haytham (965-1040) en su *De Perspectiva,* se transmiten en el aire cubriendo la distancia que separa percepción de percibido a consecuencia de la refracción óptica de un cuerpo tocado por la luz y se imprimen en línea recta en los órganos sensoriales dando lugar a imágenes sensibles que luego serán transportadas por los nervios a las facultades superiores. En el marco, pues, de la doctrina gnoseológica elaborada por Bacon la ciencia de la visión puede ser concebida como teorización de todo el proceso perceptivo del ser humano, a la luz, sobre todo, de la consideración, común a muchos pensadores medievales, de que la vista es el sentido por excelencia.

Las imágenes de Bacon

Diversa, por el contrario, es la posición de algunos teólogos, como Buenaventura (*ca.* 1221-1274), según el cual el conocimiento sensible no se concibe como actividad del alma sola, como lo era para Agustín, sino como actividad propia del alma y del cuerpo. Las cosas sensibles entran en el alma a través de las puertas de los cinco sentidos, no físicamente (por *substantia*), sino mediante semejanzas o especies (*Itinerarium mentis in Deum,* II, 4). Corresponde luego al intelecto posible dirigirse a la especie sensible, recibir la especie abstraída por el intelecto agente y juzgarla. Sin embargo, puesto que en todo juicio está implícito el conocimiento de una verdad necesaria y nuestra mente mutable no puede vislumbrarla, no obstante que el conocimiento necesite del auxilio de los sentidos, este conocimiento está condicionado y fundado sobre aquellos principios innatos e infundidos directamente por Dios que son independientes de los cinco instrumentos corporales.

La gnoseología tomista

Según Tomás de Aquino (1221-1274), el conocimiento humano comienza con la experiencia sensible, actividad no del alma sola sino de todo el ser humano, entendido aristotélicamente como sínolo de alma y cuerpo. Puesto que en la mente no hay nada que primero no haya pasado a través de los sentidos, por eso es difícil intuir cómo para Tomás "El sentir no se da sin el cuerpo"

(*Summa theologiae,* I, q. 76, a. I). El conocimiento pasa siempre a través del prisma de un órgano sensorial: sin embargo, Tomás admite que, además de los cinco sentidos, la sensibilidad comprende también (como ya sucede en Aristóteles), el sentido común, la imaginación y la memoria, los así llamados sentidos internos, a los cuales corresponde la tarea de ordenar las informaciones recabadas por los sentidos externos.

Sentidos externos y sentidos internos

> Para recibir las cualidades sensibles tenemos los sentidos propios y el sentido común [...] Pero para retener y conservar estas percepciones tenemos la fantasía o facultad imaginativa [...] que es como un depósito de las formas percibidas por los sentidos. Pero para percibir los datos intencionales que no se reciben por los sentidos, tenemos la facultad estimativa [...] Para conservarlos, tenemos la memoria, que es como un archivo de dichos datos intencionales [*Summa theologiae,* I, q. 78, a. 4, respuesta].

Sobre la veracidad o no veracidad de las informaciones transmitidas por los sentidos, Tomás es expresa con mucha claridad: "los sentidos no se engañan con respecto a su propio objeto [...] a no ser accidentalmente, debido a algún impedimento en el órgano, como sucede cuando el paladar de un enfermo juzga como dulce lo amargo, debido a que su lengua está biliosa" (*Summa theologiae,* I, q. 85, a. 6, cuerpo del artículo 1.3). Sin embargo, conocer implica que el ser humano recaba de la cosa conocida, por abstracción intelectiva, el universal que se encuentra contenido en ella, o sea leer en el *phantasma* (impresión sensible, siempre individual, provocada por la acción del objeto exterior sobre los sentidos, último producto de la actividad sensitiva puede ser pensado como el producto de un sujeto cognoscitivo corpóreo) un significado universal, una esencia *(quidditas).*

El conocimiento, hecho posible por la capacidad abstractiva del intelecto, es entendido por Tomás como un caso particular del paso de la potencia al acto: "hay pues en el alma intelectiva una facultad que actúa sobre los fantasmas, volviéndolos inteligibles en acto: y esta potencia del alma se llama intelecto agente. Hay en ella una facultad que está en en potencia con respecto a la semejanzas determinadas por las cosas sensibles: y esta potencia es el intelecto sensible" (*Summa contra Gentiles,* II, 7). La actividad del intelecto agente no es el conocer, sino una actividad previa al conocer: la elaboración, mediante la abstracción, de una *species* capaz de determinar el intelecto posible, en virtud del cual el ser humano conoce.

El papel del intelecto agente

Objeto propio del intelecto humano es la naturaleza de lo real sensible no separada, es decir, de las cosas sensibles. Por lo demás, "según el punto de vista de Aristóteles [...] nuestro intelecto en su estado natural y en la vida presente se refiere a las naturalezas de las cosas materiales [...] Está claro que nosotros no podemos conocer en vía primaria [...] las sustancias inmateriales que no caen bajo nuestros sentidos" (*Summa contra Gentiles,* I, 85).

El conocimiento sensible entre los siglos XIII y XIV

En el periodo inmediatamente posterior a santo Tomás se asiste al progresivo debilitamiento de los elementos típicos del modelo gnoseológico aristotélico y a la afirmación de nuevas teorías epistemológicas basadas en el conocimiento intelectivo directo de los objetos individuales existentes. Si en la opinión de Enrique de Gante el intelecto conoce directamente el objeto propio, que sin embargo sigue siendo una representación, incluso si ya no es más un ente mediador a través del cual se reciben informaciones acerca de la realidad externa, según otros pensadores ya no es necesaria la mediación de una imagen *(species)* que represente en la mente los objetos en cuanto conocidos; estos son conocidos directamente en su individualidad. Guillermo de la Mare (?-1298), Pedro de Alvernia (?-1303) y Mateo de Acquasparta (*ca.* 1240-1302), todos pertenecientes a la orden franciscana, son los primeros en abrazar la teoría de la intuición intelectual de los individuales; Pedro Juan Olivi (1248-1298) sostiene, por el contrario, la posibilidad de tener una aprehensión directa de los individuales *(notitia intuitiva)*. Tal teoría encontrará en Juan Duns Escoto (1265-1308), Pedro Aureolo (*ca.* 1280-1322) y Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349) sus intérpretes más originales.

Nuevas teorías

Notitia intuitiva, o sea aprehensión directa de los objetos externos, y *notitia abstractiva,* como posibilidad de representar la realidad de un modo abstracto y despojado de las cualidades sensibles, constituyen las dos modalidades cognoscitivas en las cuales se articula el modelo gnoseológico de Juan Duns Escoto, el cual admite una aprehensión directa de los objetos individuales y un conocimiento abstractivo por cuanto concierne, al contrario, a la posibilidad de abstraer —según modalidades aristotélicas— su esencia *(quidditas)*. A los cinco sentidos, entre los cuales la vista es el que garantiza una mayor certeza, compete el mero cometido de atestiguar la existencia de un objeto, no estando en grado de individuar la *haecceitas,* es decir, el principio que vuelve singular a una entidad distinguiéndola de las otras (*Quaestiones Quodlibetales,* q. 13). La esencia *(quidditas)* de un objeto se puede conocer sólo en virtud de la capacidad abstractiva del intelecto, el cual aprehende las cosas independientemente de la existencia real y de la presencia del objeto. Entre el conocimiento derivado por abstracción y el directo, Escoto admite además un tercer modo de conocer, análogo y que se deriva de la *notitia intuitiva,* pero dirigido a una *res* caracterizada por un estatus ontológico menos denso: se trata de la *notitia intuitiva imperfecta,* basada sobre una imagen individual que se representa también en ausencia del objeto; es lo que adviene, en suma, cuando se recuerda un evento pasado o cuando, viceversa, se prevé un evento futuro (*Ordinatio,* III, d. 14, q. 3).

El conocimiento según Duns Scoto

También para Guillermo de Occam el proceso cognoscitivo encuentra su fundamento en la actividad de los actos mentales que, dirigiéndose a los

objetos singulares, los conoce inmediatamente *(primo et per se)*. Según la doctrina gnoseológica elaborada por Occam, la *notitia intuitiva* coincide con aquel conocimiento que es suficiente para expresar un juicio evidente de existencia o inexistencia del objeto intuido (*Ordinatio,* prólogo, q. 1). A la intuición directa sigue luego la *notitia abstractiva* fundada en la repetición de los actos de conocimiento directo. La formulación de proposiciones mentales contingentes, o sea de las proposiciones en las cuales se afirma un juicio no necesario, sujeto a posibles mutaciones, es posible por la modalidad cognoscitiva directa de los objetos. Las proposiciones conocidas de modo evidente son las conocidas directamente a través de los sentidos, es decir, aquellas que tienen su origen en la aprehensión de los conceptos-términos del lenguaje mental, que se han formado naturalmente y coinciden con los actos de conocimiento (*Ordinatio,* prólogo y d. 3). Así se pone en acto el proyecto de una causalidad natural, una suerte de epistemología naturalizada, que se basa en la aprehensión directa de las cualidades individuales y de su inmediata sustitución en conceptos proposicionales: una teoría de la racionalidad construida sobre procesos mentales naturales (E. Perini-Santos, *La Théorie ockhamienne de la connaissance sensible,* 2006).

La teoría de Guillermo de Occam

Según Pedro Aureolo, la *notitia intuitiva* se entiende en los términos de la visión sensible; de la visión, el conocimiento directo puede generalizarse luego a la "visión" intelectual. Aureolo admite que también el intelecto humano puede intuir directamente las cosas singulares y existentes y separa, además, la realidad de un conocimiento de la existencia del objeto intuido. El conocimiento de cuanto aparece a los sentidos y la existencia de los objetos son puestos en dos planos diferentes; lo demuestran las ilusiones de los sentidos, que son conocimientos a todos los efectos, aún cuando estén dirigidos a objetos no existentes (*In I sent.* d. 23).

Pedro Aureolo

En general, es necesario poner de relieve el modo en que el nuevo modelo cognoscitivo centrado en el conocimiento directo de los individuales, elaborado en un ambiente franciscano, aunque sin eliminar en todos los autores las *species* —entendidas como representaciones sensibles o intelectivas de los objetos—, rompe la unitariedad causal del modelo cognoscitivo basado en el concepto de *species* que había caracterizado gran parte de la especulación del siglo XIII y permitido ligar entre sí coherentemente elementos aparentemente heterogéneos, como la fisiología, la teoría prospectiva de la visión, la psicología y, finalmente, la lógica (K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Occam,* 1988).

Véase también

Filosofía "El aristotelismo radical y las reacciones de los teólogos", p. 356; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "La tradición franciscana", p. 388; "El alma", p. 436; "Conocimiento y escepticismo en el siglo XIV", p. 470.

LA FILOSOFÍA DE LAS PASIONES

Silvana Vecchio

En el curso del siglo XIII una nueva atención prestada a la estructura y a las funciones del alma, ligada a las traducciones de textos griegos y árabes, produce una reflexión sobre el tema de las pasiones que encuentra su ordenamiento sistemático en el pensamiento de Tomás de Aquino.

La patrística y el Alto Medievo

El discurso sobre las pasiones que toma forma en el curso del siglo XIII representa el primer intento de análisis psicológico "científico" y potencialmente autónomo con respecto al discurso ético y teológico. Pero la atención prestada a los movimientos del alma no está del todo ausente en la reflexión filosófica y teológica de los siglos precedentes. Fragmentos de análisis psicológico, intentos de descripción del universo emocional, esbozos de sistemas de pasiones se encuentran, en diversos contextos y en diversos géneros literarios, a partir de los primeros siglos del Medievo.

Punto de partida es la breve pero preñada reflexión que Agustín (354-430) confía sobre todo a las páginas del *De civitate Dei*. En un continuo enfrentamiento —confrontación con las doctrinas estoicas, conocidas por mediación de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.)— Agustín traza las líneas esenciales de una reflexión específicamente cristiana sobre las emociones. La estructura que soporta la afectividad son las cuatro pasiones principales de ascendencia estoica (deseo, gozo, temor, tristeza); pero estas pasiones no son otra cosa que declinación del amor, es decir, movimientos de la voluntad. Es la voluntad la que, al determinar la dirección del amor, define también el estatus ético de cada una de las pasiones en singular: buenas, si están bien dirigidas por el amor ordenado que anima a los ciudadanos de la ciudad de Dios; malas, si son desordenadas y están guiadas por aquel *amor sui* que está a la base de cada culpa y constituye el fundamento mismo de la ciudad de los hombres. Al rechazar la idea estoica de las pasiones como enfermedades del alma, Agustín contrapone al modelo del sabio, inmune a las pasiones o indiferente a ellas, el prototipo de Cristo, que comparte con el ser humano la entera gama de los afectos, y el ejemplo del cristiano, que se salva no ya anulando las pasiones, sino haciendo un "buen uso" de ellas.

El buen uso de las pasiones según Agustín

En realidad, no obstante la nítida contraposición agustiniana, rasgos de la concepción estoica de las pasiones sobreviven en la tradición patrística y vuelven a emerger en las reflexiones de los primeros siglos medievales: el

ideal de la apatía, reelaborado por los padres griegos, inspira una gran parte de la ética monástica, y está a la base de la doctrina del *contemptus mundi* [desprecio del mundo] que, al imponer al monje un itinerario ascético cada vez más rígido, termina por reducir de hecho los movimientos psicológicos a la matriz de la concupiscencia y por identificar las pasiones con los vicios y pecados. El sistema de los vicios capitales, armado por Casiano (*ca.* 360-430/435) y reorganizado por Gregorio Magno (*ca.* 540-604), representa de hecho el lugar de elaboración de una doctrina moral que al mismo tiempo es un refinado análisis psicológico orientado o dirigido a individuar los movimientos del alma que están a la base de los diversos vicios: el exceso de autoestima que genera la soberbia, el deseo desmesurado de riqueza, de alimento o de sexo que subyacen a la avaricia, a la gula y a la lujuria, la tristeza desordenada o reprimida que anima la acidia y la envidia, la agresividad sin control que se traduce en ira. En este intento por describir la multiforme y tentacular presencia del pecado, la idea agustiniana de la ambivalencia de las pasiones parece perderse, y el discurso sobre las pasiones "buenas" (el amor ordenado, el deseo y el temor de Dios, la indignación por el pecado, el dolor salvífico de la penitencia, la esperanza en la felicidad futura), enfrentado fuera de toda referencia a un sistema global de la afectividad, termina por olvidar la proporción especulativa que la liga a las pasiones "malas".

Los vicios capitales

El siglo XII y las nuevas fuentes

Sólo en los textos monásticos del siglo XII, procedentes del ámbito sobre todo cisterciense o victorino, una nueva atención a los aspectos emocionales de la experiencia religiosa replantea la apremiante necesidad de un saber psicológico más sofisticado, que se traduce en el restablecimiento, en formas más o menos articuladas, del esquema agustiniano de las cuatro pasiones principales.

Funcional para una iniciativa pedagógica que tiene como blanco el perfeccionamiento moral del monje, el análisis psicológico conducido por Ricardo de San Víctor (?-1173) en el *Beniamin Minor* redescubre la ambivalencia de las pasiones y propone, a través de la lectura alegórica del texto bíblico, un sistema complejo que escande el itinerario de preparación a la contemplación: simbolizadas por los hijos de Jacob, las siete pasiones principales (esperanza, temor, gozo, dolor, odio, amor, vergüenza) encabezan, si se ordenan correctamente, a otras tantas virtudes.

En el *De natura corporis et animae* [De la naturaleza del cuerpo y del alma], Guillermo de San Teodorico (1085-1148) retoma y reelabora el sistema agustiniano de los cuatro afectos principales, insertándolos en una concepción tripartita del alma de ascendencia platónica (alma concupiscible, irascible, racional); gracias al equilibrio de estos diversos componentes, las pasiones aparecen como la cifra distintiva del ser humano, como

El ser humano entre Dios y los animales

el elemento que lo coloca en una posición intermedia entre la perfecta impasibilidad divina y la naturaleza animalesca dominada por los instintos. El universo afectivo se presenta entonces como el campo en el cual se juega la elección del todo humana entre racionalidad e irracionalidad, virtudes y vicios. El tratado de Guillermo, compuesto hacia 1140, aparece estampado en una concepción más "científica" del alma, pero no puede valerse todavía de una serie de fuentes que reproponen al Occidente medieval saberes filosóficos olvidados o de elaboración más reciente.

A partir de la mitad del siglo XII, las traducciones del griego o del árabe ponen en circulación una serie de textos en los cuales el discurso sobre las pasiones es desarrollado de una forma bastante más articulada teniendo como tela de fondo un análisis complejo de las facultades del alma: los tratados *Sobre la fe ortodoxa* de Juan Damasceno (645-*ca.* 750) y *Sobre la naturaleza del ser humano* de Nemesio de Emesa (siglos IV al V) abren espacio a un análisis psicológico en el cual, a partir de la distinción entre potencia concupiscible y potencia irascible, es posible delinear una suerte de clasificación de las pasiones. También el *De anima* de Avicena (980-1037) propone un sistema de seis pasiones principales cuya naturaleza se define en la intersección de alma y cuerpo. Pero son sobre todo los textos aristotélicos *(De anima, Etica nicomachea, Retorica)* los que proporcionan el material para una reflexión más amplia sobre la naturaleza, el estatus ético y la clasificación de las pasiones.

Tomás de Aquino: las pasiones del alma

El restablecimiento del discurso sobre las pasiones

Es a través de un intenso trabajo de comentario y discusión de las nuevas fuentes como la reflexión sobre la afectividad se reanuda en el siglo XIII con una amplitud y una profundidad desconocidas en los siglos precedentes: valiéndose sobre todo de los textos avicenianos, el maestro franciscano Juan de la Rochelle (*ca.* 1200-1245) arma un sistema de 25 pasiones distribuidas entre el apetito irascible y el apetito concupiscible, mientras que en un continuo cuerpo a cuerpo con los textos aristotélicos (sobre todo el *De animalibus* y la *Etica nicomachea*) el dominico Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) ilustra el proceso psicológico que pone a la cabeza de las pasiones e indaga su estatus moral.

Punto de llegada de la reflexión filosófica sobre las pasiones que se desarrolla en el curso del siglo XIII es el largo tratado que Tomás de Aquino (1221-1274) inserta en la *Summa theologiae* y que representa el análisis más rico del universo emocional hasta el análisis de Descartes. La colocación del tratado al inicio de la segunda parte de la *Summa* señala el arco moral del análisis psicológico que Tomás construye: la reflexión sobre los actos humanos voluntarios que constituyen el objeto específico de la ética requiere un análisis psicológico preliminar de los actos involuntarios, que el

ser humano comparte con los animales y constituyen el mundo de las pasiones. Por lo tanto, indispensable al discurso moral, el análisis de las pasiones es, sin embargo, preliminar e independiente de él y se configura, en línea con los principios aristotélicos que distinguen nítidamente las pasiones de los *habitus,* como un discurso "científico" que se fía de los conocimientos de la biología y la física.

Se trata entonces de explicar en primer lugar que la pasión es un movimiento; movimiento que tiene su sede en el alma, pero que concierne propiamente al compuesto humano entero. La pasión se define, en efecto, como un movimiento del apetito sensitivo; si podemos hablar impropiamente de "pasiones del alma", es porque el alma por sí activa, "padece" indirectamente, es decir, se resiente de una modificación que adviene en el nivel fisiológico. A partir de tal premisa es posible comprender el mecanismo psicofísico de la pasión, que es provocado por una percepción sensible, o sea la sensación de algo que el sujeto percibe como bueno o como malo para su conservación. El movimiento del apetito sensitivo es la respuesta a tal percepción, respuesta del todo instintiva que excluye por lo tanto el involucramiento de la voluntad en el mecanismo pasional, y que siempre va acompañado por una modificación en el nivel físico.

Pasiones como movimiento del alma

Tal mecanismo está a la base de todas las pasiones, pero se articula de manera diversa en las pasiones del apetito concupiscible y en las del apetito irascible. Las primeras se caracterizan por la percepción inmediata de un objeto como bien o como mal y representan la respuesta del apetito sensitivo que se traduce en los dos movimientos opuestos de acercamiento (al bien) y alejamiento (del mal): la presencia de un objeto percibido como bien genera un movimiento de atracción que es el *amor,* la tensión para alcanzar tal objeto es el *deseo,* y el apaciguamiento o el aquietamiento del apetito en el bien ya conseguido es el *placer.* En la vertiente opuesta, el alejamiento se traduce en un movimiento de repulsión al objeto percibido como mal, lo que es el *odio,* en un movimiento de verdadera y auténtica *fuga* de él y, finalmente, en el aquietamiento del apetito en un mal ya padecido que es el *dolor.*

Más complicado es el mecanismo que regula las pasiones del apetito irascible, en las cuales la percepción de un objeto como bien o como mal va acompañada de la noción de dificultad: por lo tanto, un bien arduo de alcanzar, un mal arduo de rechazar. La presencia de la dificultad introduce una contraposición al interno del objeto y genera así un doble movimiento al cual corresponden parejas de pasiones opuestas. El bien arduo de alcanzar es objeto tanto de la *esperanza,* movimiento de acercamiento que nace de la atracción ejercida por el bien, cuanto de la *desesperación,* movimiento de alejamiento que nace de la repulsión de lo arduo. El mal arduo de rechazar genera a su vez un doble movimiento de alejamiento *(temor)* y de acercamiento *(audacia).* A estas cuatro pasiones se añade el movimiento que nace de la percepción de un mal arduo de rechazar pero que ya se ha padecido, y

que se traduce en el deseo de venganza que anima la *ira,* la única pasión que no tiene contrario.

La construcción del sistema de las 11 pasiones se completa con la discusión de su estatus ético. Movimientos del apetito sensitivo, las pasiones están por principio sustraídas al juicio moral hasta que no recaen en el ámbito de la voluntad guiada por la razón; pero en el momento en el que subyacen al dominio de la razón se vuelven otra cosa: ya no son propiamente pasiones, sino más bien actos voluntarios, susceptibles, en cuanto tales, de una valoración moral. Este paso ilustra la proporción entre psicología y ética. Las relaciones que la voluntad y la razón establecen con los movimientos de las pasiones determinan su estatus moral: abdicar voluntariamente al control de la razón quiere decir transformar las pasiones en vicios, pero "usar" las pasiones conectando la intensidad y la fuerza del apetito sensitivo a los dictados de la razón quiere decir hacer de ellas el instrumento para una más plena realización de la virtud.

Pasiones y vicios

Tomás no se limita a delinear la estructura fundamental del universo emocional: en la segunda parte del tratado enfrenta sistemáticamente el análisis de cada una de las once pasiones, proporciona una definición precisa, indaga la naturaleza, la causa y los efectos, distingue sus diversas manifestaciones, discute su estatus moral, en algunos casos sugiere también remedios oportunos. En este cuadro de extraordinaria riqueza, en el cual converge todo el saber psicológico acumulado en los siglos medievales, algunas pasiones adoptan un papel más relevante respecto de otras: es el caso del amor, la primera de las pasiones del apetito concupiscible, pero en realidad es el presupuesto indispensable de todas las otras pasiones, en la medida en que expresa la adecuación misma y la connaturalidad de la estructura emocional del ser humano con el bien, fin universal. Pero el papel clave del edificio emocional corresponde en realidad a la pareja placer/dolor, pasiones "principales", en la medida en que representan, en línea con la doctrina aristotélica, la causa final y el punto de llegada de todos los movimientos pasionales y constituyen por lo tanto el elemento dinámico del sistema. La máquina entera de la afectividad, en efecto, aparece construida en torno a estas dos pasiones: objetivo último del apetito sensitivo, placer y dolor determinan la dirección del movimiento del apetito concupiscible, dando lugar a las parejas pasionales amor/odio, y deseo/fuga, de las cuales parten a su vez los movimientos del apetito irascible audacia/temor y esperanza/desesperación, no menos que la pasión aislada de la *ira.* Punto de llegada del mecanismo entero es en todo caso el aquietamiento del apetito en el placer o en el dolor.

Placer/dolor

Véase también

Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315; "Tomás de Aquino", p. 372; "Las éticas medievales", p. 484.

LA DIALÉCTICA DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA

RICCARDO FEDRIGA

El reconocimiento de un orden del mundo es, desde siempre, uno de los fundamentos más sólidos de la hipótesis a favor de la existencia de un creador. En efecto, la estructura del universo y su regularidad son leídas como la manifestación de la existencia divina, de su potencia y de la obra perfecta de su acción libre. La tradición medieval no está exenta de esta lectura, que se traduce en la historia de las imágenes de Dios, de su modo y poder de actuar sobre el mundo.

IMÁGENES DE DIOS

La distinción entre *potentia Dei absoluta* y *ordinata* [potencia de Dios absoluta y ordenada] se funda en los modos de concebir la dialéctica entre el poder infinito de Dios, su perfección y la omnisciencia, y el orden de las leyes a través de las cuales Dios garantiza la estabilidad y la regularidad del mundo. En este sentido, la dialéctica considera también el papel la libertad, no menos que el tipo de relación con la divinidad, de quien se encuentra viviendo bajo estas leyes.

Sancionando la unicidad del pacto entre creador y ser humano (Génesis 9, 15-17), la tradición bíblica se abre con la imagen de un Dios, soberano absoluto, el cual ordena según su beneplácito las cosas del mundo. En la Biblia (Génesis 18, 10-14), Dios se exhibe por ejemplo en toda su omnipotencia en el momento en el cual se muestra a Abraham para anunciarle su inminente paternidad —no obstante su edad avanzada y la de Sara su consorte ("y Sara rió dentro de sí [...]")—; obrando de esta manera, Dios infringe, según su beneplácito, las reglas establecidas y demuestra de esta manera el modo en que su potencia es "absoluta" puesto que es libre de todo vínculo y ley.

Esta tradición se vuelve doctrina en el *Credo* de Nicea (*credo in unum Deum patrem omnipotentem* [creo en un solo Dios, padre omnipotente]). Dado que "para Dios todo es posible" (Mateo 19, 26), él puede escoger qué mundo crear de entre la serie de los infinitos posibles y, no satisfecho, puede, queriendo, alterar el orden sin sentirse vinculado en lo más mínimo: "No creáis que podéis decir entre vosotros, tenemos por padre a Abraham, os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham" (Mateo 3, 9).

La relación entre creador y criatura, a través de la cual pasa la estabilidad del orden del mundo, asume la dimensión de un pacto entre dos seres,

uno de los cuales es totalmente incondicionado, y puede estar dotada de sentido sólo si el ser absoluto propone un acuerdo con su iniciativa libre e imperscrutable. Tal concepción se enriquece, en el curso del pensamiento medieval, por el diálogo con la tradición filosófica, en particular la que está ligada al redescubrimiento de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) en el Occidente latino, que tuvo lugar gracias a las traducciones y a los comentarios grecoárabes. El orden del mundo adopta un decidido carácter de necesidad y el pacto entre ser humano y divinidad se convierte en el vínculo de las leyes naturales. El Dios soberano, el Dios omnipotente debe conciliar su propia imagen con aquella de la Antigüedad clásica y de la Antigüedad tardía, del *Pantocrator,* es decir, de aquél todopoderoso que garantiza el orden regular de los acontecimientos. Para usar una feliz expresión de Eugenio Randi (E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio* [El soberano y el relojero], 1987) "Dios se encontrará ligado al mundo no menos de lo que el mundo está ligado a sí mismo" y, dadas ciertas condiciones que dependen de una elección libre suya, él, para usar las palabras de Einstein, no podrá jugar a los dados, sino se verá constreñido a conciliar su poder con las normas que rigen el mundo actual.

Dios y mundo

El pensamiento medieval se ha hecho espejo de este cambio de imagen y, a partir de las reflexiones sobre la omnipotencia divina, ha desarrollado el tema de la *potentia absoluta Dei,* es decir, la serie de todas las posibilidades abiertas inicialmente a Dios, en proporción a *potentia ordinata,* que significa el orden actual de los acontecimientos. En este contexto, la distinción actúa como quicio que está en grado de hacer que emerja la variación de los esquemas conceptuales a través de los cuales podemos leer la relación con la divinidad y, más extensamente, la naturaleza y la justificación de las creencias acerca de la estabilidad, o la indeterminación, de lo creado.

Entre los temas más apasionantes del pensamiento occidental, el de la dialéctica entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* debe su específica originalidad medieval también al hecho de que es la historia de un tema que se vuelve instrumento para indagar otros argumentos filosóficos.

La omnipotencia de Dios

Al inicio, el problema concierne a la omnipotencia y, en particular, la relación entre voluntad y potencia/impotencia de Dios. En el siglo XI, Pedro Damián (1007-1072), en su tratado *De divina omnipotentia,* atribuye a Desiderio, abad de Montecasino, una opinión según la cual la omnipotencia sería el poder hacer lo que se quiere. Esta posición implica que la no potencia termina coincidiendo con la no voluntad. Dios, por lo tanto, vería coincidir su potencia con la voluntad. Lo que significaría limitar el poder divino: Dios no puede hacer cualquier cosa que quiera sino sólo lo que quiere.

Pedro Damián

A esta concepción se opone una línea teológica, apoyada por Pedro Damián, para quien Dios puede hacer un mayor número de cosas de cuantas realmente quiera hacer o haga. No se puede limitar el absoluto poder divino a la libertad de cumplir su propia libertad; el poder es concebido más bien como libertad plena y total de elección de un orden del mundo, más allá de los límites temporales de nuestro conocimiento (*De Div. Omn.*, XVI). Una posición semejante es sostenida por Anselmo de Aosta (1033-1109), según el cual Dios elige actuar después de un acto de voluntaria, y no impuesta, limitación de su propio poder absoluto. El no poder —no poder mentir, por ejemplo— concierne a la misma naturaleza divina que quiere poner límites a su propia omnipotencia abstracta y no, por el contrario, un acto fallido de la voluntad (*Cur Deus Homo* [¿Por qué se hizo hombre Dios?], II). Por lo tanto, Dios puede hacer cualquier cosa de la que sea capaz, es decir, *puede no querer,* y "no poder", en este contexto, no coincide más con "no querer".

Libertad de Dios en Anselmo de Aosta

Diversa es la posición de Abelardo (1079-1142). Si es verdad, como lo es, que las acciones divinas son expresión de la naturaleza de Dios y siguen el principio de su bondad, no se ve cómo pueda Dios actuar diversamente a como lo hace y lo ha hecho. A menos que no se admita que *se está hablando* de acontecimientos, producidos por Dios, diferentes con respecto a la misma naturaleza divina que los ha generado. La contingencia de la elección está, en opinión de Abelardo, subordinada del todo a la responsabilidad del querer divino y la omnipotencia se restringe a la conformidad con la naturaleza: "Dios no podía de ningún modo hacer un mundo mejor del que ha hecho [...] Dios no hace ni deja de hacer ninguna cosa si no es por alguna razón razonable y extremamente buena, aunque sea recóndita para nosotros" (*Introductio ad Theologiam,* III).

Dos son las cosas que se han de subrayar en esta concepción de Abelardo: la primera es que no es Dios quien es limitado, sino el lenguaje humano que no logra describir completamente una capacidad divina; la segunda es que, precisamente a partir de las normas que regulan nuestro lenguaje, la omnipotencia divina ya se puede entender como *potentia absoluta,* es decir, como absoluta libertad de todo vínculo normativo ordenado.

La posición de Abelardo fue, como de costumbre, aislada, y la mayoría de los teólogos, entre los cuales está Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), considerado por Martin Grabmann como el padre de la distinción, e incluso Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), se ciñeron a la fórmula *potuit sed noluit* (Dios pudo pero no quiso), que se volvió consagrada.

LA DISTINCIÓN ENTRE *POTENCIA ABSOLUTA* Y *POTENCIA ORDINATA*

A partir del siglo XIII la historia de la omnipotencia divina se transforma en la de *potentia absoluta* y *potentia ordinata.* La distinción se encuentra codificada,

si bien es cierto que expresada de un modo levemente diverso (*potentia absoluta* y *potentia condicionata,* es decir sujeta a la necesidad restrictiva de un orden temporal) en Hugo de Saint Chér (?-1263) y Alejandro de Hales (*ca.* 1185-1245), para luego convertirse en una distinción de uso común, hasta el punto de que puede hablarse de una suerte de *locus classicus* de la discusión sobre el tema que se puede identificar en las distinciones 42 a 44 del libro I de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En el primer caso, por *potentia absoluta* se entiende una reserva infinita de poder divino (o de posibilidad); en el segundo, al hablar de *potentia ordinata,* se hace referencia a un poder que es reconocido en el orden al cual Dios da origen y en las posibilidades que pone en acto.

De las Sentencias *de Pedro Lombardo*

Pero no se trata de dos poderes en Dios, sino de dos modos de hablar de la potencia divina. El primero es el de discutir el poder divino de un modo puramente lógico, sin hacer referencia a la voluntad de Dios ni a las acciones en el orden actual; el otro es el que se pone en la perspectiva de aquello que Dios ha elegido efectivamente hacer. De ello se deriva que ciertas cosas que están presentes a Dios en la serie lógica de las posibilidades *(de potentia absoluta)* pueden no estarlo a la luz del orden elegido *de potentia ordinata.*

En otros términos, si el poder de Dios se extiende a toda acción congruente con su perfección, entonces él realiza sólo una parte de cuánto su infinito estaría lógicamente en grado de producir. He aquí que acontecimientos que son posibles *de potentia absoluta,* son efectivamente imposibles si se consideran desde el punto de vista del orden realizado, es decir *de potentia ordinata.* Pero la cosa no implica contradicción: según el primer modo, Dios no puede actuar porque la acción y la volición divinas están confinadas, por decirlo así, exclusivamente al ámbito del segundo. De este modo se salva la posibilidad puramente lógica y, al mismo tiempo, se mantienen la contingencia y la estabilidad de un mundo creado por libre elección divina.

"Límites" y libertad de Dios

En más de un caso, sabiduría, bondad y justicia divinas se hacen coincidir con el orden existente, debilitando así la fuerza de la primera distinción *(potentia absoluta)* y los aspectos más ligados a la libre voluntad divina en la segunda *(potentia ordinata)* y acentuando, al contrario, la necesidad de la equivalencia entre bondad, sabiduría y justicia divinas, y actual orden del mundo. Se colocan en esta línea los mayores pensadores de la segunda mitad del siglo XIII, de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) a Buenaventura (*ca.* 1221-1274), el cual, justamente teniendo como base la identificación entre sabiduría divina y orden de las cosas, llega a rechazar, en cuanto fuente de incoherencia, la *potentia absoluta.* Como lo pone de relieve William Courtenay (*Capacity and Volition,* Lubrina, 1988), Tomás de Aquino, por el contrario, niega la identificación entre el actual orden del mundo y los atributos divinos: sabiduría, bondad y justicia pueden, en efecto, encontrarse también en otro orden, elegido libremente por Dios (*Summa theologiae,* q. 25, a. 5, y *Quaestio disputata de potentia Dei,* 1, a. 5 y 5, a. 3).

POTENTIA ABSOLUTA Y *PLENITUDO POTESTATIS*: DE LOS DOS MODOS A LOS DOS PODERES

Al pasar el siglo XIII es posible aislar entre los diferentes lecturas dos grandes categorías en cuyo marco se puede interpretar la distinción entre las dos formas de *potentia* divina: la primera interpretación es aquella en la cual el poder absoluto de Dios describe una capacidad total de querer muchas posibilidades, mientras que el sistema ordenado refleja las decisiones reales y efectivas de la voluntad divina; la segunda interpretación es aquella en la cual el sistema ordenado refleja la elección divina de un orden habitual, pero su poder absoluto refleja su capacidad de suspender tal orden en el caso en que quisiese actuar fuera de tal orden.

Esta línea, que en parte será que elaborada por Juan Duns Escoto (1265-1308), tiene raíces jurídicas y particularmente canonistas: a partir de la segunda mitad del siglo XIII, la distinción se aplica de hecho también para definir la función del poder papal. Si por un lado el papa debe atenerse a las leyes de la Iglesia, por el otro goza de la *plenitudo potestatis,* gracias a la cual algunas leyes pueden ser suspendidas por el bien de la Iglesia misma (*ratio ecclesiae* [razón de Iglesia]). Enrique de Susa (?-1271) es el primero en aplicar la distinción teológica para examinar la capacidad papal (*In Decretalium libros Commentaria* [Comentarios a los libros de las Decretales]). La cuestión se refería al siguiente problema: ¿puede el papa dispensar a un monje del voto de pobreza? Mientras Inocencio III (1160-1216, pontífice desde 1198) sostenía que no caía en el ámbito del poder del papa este tipo de acción, Enrique responde que, a través de la *plenitudo potestatis* (y *de potentia absoluta*), el papa puede modificar la naturaleza del estado monástico, si bien no puede hacerlo de *potentia ordinata.* En los casos en los que, por el bien de la Iglesia, haya circunstancias excepcionales, el papa tiene el derecho a ejercer este poder absoluto. De tal manera que, si bien *de potentia absoluta* esté libre de cualquier respeto a la ley, *de potentia ordinata* ha decidido respetarla y actuar según su dictado.

Además del temor de un uso arbitrario de la *plenitudo potestatis,* esta lectura sustrae la *potentia absoluta* al ámbito de la serie de las puras posibilidades lógicas, insertándola en la esfera de la acción. La distinción no concierne más a los dos modos de entender el mismo poder de Dios, sino a dos diferentes poderes de actuar, uno regular y ordenado y otro ocasional, excepcional y dispensado de respetar el orden. De estos problemas, y de los riesgos que implican, se da bien cuenta Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349), el cual, en polémica con el papa Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316), defiende la interpretación según la cual la *potentia absoluta* concierne sólo el ámbito de la pura posibilidad lógica. Si decide actuar, Dios actúa solo y solamente en modo ordenado.

Juan Duns Escoto y el orden del mundo

El uso de la potencia absoluta como modo de actuar por parte de Dios y no sólo como pura posibilidad de elección lógica es empleado, si bien de un modo muy original, también por Juan Duns Escoto. Para Escoto, la potencia absoluta coincide con el orden actual de las cosas, que Dios debe seguir sólo en relación a este particular orden elegido e instalado *(potentia ordinata)*. Pero Dios podría actuar, y haber actuado, de un modo diverso *(potest aliter agire),* incluso si toda acción debe necesariamente entrar en un orden, el cual, por contingente que sea, es justo y bueno, justamente en cuanto elegido libremente por Dios entre infinitas posibilidades diferentes.

La *potentia absoluta* es considerada como una intervención divina extraordinaria, no sólo *extra legem* [fuera de la ley], sino incluso *supra legem* [por encima de la ley]. De ahí que para Escoto actuar *de potentia ordinata* signifique actuar *de iure,* mientras que con *potentia absoluta* se indica la acción independientemente (y, por lo tanto, también en contra) de la ley, o sea *de facto*.

No obstante el uso del lenguaje canonista adoptado por Escoto, éste no se casa del todo con la posición canonista: Dios no actúa directamente en el mundo *de potentia absoluta* sin que haya una mediación por parte de su voluntad ordenada. Las dos partes de la distinción trabajan más bien sobreponiéndose: la primera permite la suspensión del estatuto emanado y la segunda garantiza, al mismo tiempo, que Dios no actúe jamás de un modo desordenado. La *potentia absoluta* trasciende el orden de la ley creada y así puede establecer un orden legal diferente. De aquí que, viendo bien las cosas, el poder absoluto de Dios no es el efecto de una operación directa en el mundo, sino la capacidad que le permite suspender un orden y sustituirlo por otro (*Rep. Par.,* I, d. 17, q. 2).

Occam: *potentia absoluta,* tiempo y futuribles

Otra interpretación fundamental de la distinción es la que hace Occam (*Quodlibet,* VI, q. 1, art. 1). Según uno de sus intérpretes más autorizados, William Courtenay, Occam hace suya la posición tradicional, es decir, la que funda la distinción en dos modos de entender el mismo poder. Si Dios decide actuar, debe actuar de *potentia ordinata*. Mientras que el poder absoluto divino es de poder actuar diversamente y no el poder provocar una sustitución radical e imprevista de un orden por otro. Se trazaría así una línea a la que sería extraña la posición de Escoto. Recientemente algunos estudios (Ester Gelber, *It Could Have Been Otherwise* [Pudo haber sido de otra manera]

Brill, 2004) han criticado esta lectura tomando como base la concepción occamista del necesario conocimiento en el tiempo de los sucesos.

La tesis tradicional, según la cual el poder absoluto de Dios coincide con lo que Dios podría hacer de otro modo, está asociada estrechamente a la concepción del conocimiento divino del tiempo. Dios, que vive en un eterno presente, conoce todos los hechos situados en el tiempo como presentes y existentes, más que como pasados y futuros. De ello deriva que los hechos que ahora están presentes *habrían podido* ser de otro modo, pero siendo ahora, precisamente en este momento, no pueden ser de manera diversa a como son. Por lo tanto, el poder absoluto de Dios coincide con la hipótesis según la cual Dios *habría* podido realizar algo diverso, pero *no es* el poder de hacer lo que es diferente a lo que es.

Ahora bien, las leyes ordenadas por Dios pueden cambiar; de otra manera la creación no sería un libre ejercicio de la voluntad divina si la conservación del estado actual del mundo fuese necesaria. También Occam cree que Dios podría haber obrado de manera diversa y que lo que Dios está haciendo en el momento presente no puede ser modificado; pero el futuro está abierto y disponible a la aplicación de la potencia absoluta divina. Esta es, pues, el poder hacer todo lo que no implique contradicción. Dios puede elegir en el futuro no conservar y hacer cesar lo que está haciendo en el momento actual y crear así algo nuevo, y esto adviene también respecto de los agentes creados. La *potentia absoluta* es simplemente la posibilidad de actuar en el futuro contingente y abierto y, por lo tanto, depende de la contingencia del futuro mismo.

Un futuro imprevisible

Como para Duns Escoto, también para Occam potencia absoluta y potencia ordenada son inseparables. La capacidad divina de hacer más de cuanto Dios quiere hacer significa para Occam que Dios tiene el poder, por lo que se refiere al tiempo futuro, de hacer a un lado el sistema ordenado de leyes que gobierna el presente y sustituirlo por otro sistema ordenado. Por esto no es posible actuar *de potentia absoluta* directamente sobre el mundo: en todo momento del tiempo dado, permanece el orden que se ha establecido; solamente el futuro contingente trae consigo la posibilidad de que en otro momento sucesivo del tiempo el poder absoluto de Dios pueda volver posible otro sistema de leyes.

Pero se corrobora que para Occam esencia, intelecto y voluntad son lo mismo en Dios; por lo tanto, el poder absoluto y el poder ordenado pertenecen al mismo acto de la voluntad divina y no, como sucede en Escoto, a dos instantes lógicos diferentes dentro de la voluntad misma. Diferentes son, además, los fundamentos ontológicos de la contingencia: si para Escoto ésta se encuentra en la voluntad divina, para Occam ha de relacionarse a la indeterminación del futuro.

Mundos posibles, libertad y contingencia

En el siglo xiv esta distinción se vuelve cada vez más un instrumento de análisis de temas teológicos y filosóficos. Cambia el nexo entre *potentia absoluta* y *ordinata*. La distinción se refiere cada vez menos al actor de las acciones (Dios) y a su poder de elección, y se concentra cada vez más, como en Gregorio de Rímini (*ca.* 1300-1358), en el objeto de tales acciones, es decir, la naturaleza y el ser humano (*Super i Sent*., d. III [Sobre el libro I de las *Sentencias,* distinción iii]).

Potentia ordinata y *potentia absoluta* se utilizan cada vez más para construir verdaderos y auténticos experimentos mentales, con base en los cuales preguntarse por el tipo de necesidad que liga las acciones y sus causas; sobre las distinciones entre el ámbito de las posibilidades realizadas y las no realizadas; sobre los futuribles o realidades virtuales; sobre la irrupción a lo largo de la línea temporal de interrupciones que están en grado de trastornar el valor de la verdad y la certeza acerca de los eventos naturales que se suceden en ella.

La lectura de la distinción se vuelve también transversal dependiendo de la pertenencia a las órdenes monásticas. El dominico Robert Holcot (1290-1349), por ejemplo, niega la línea de los dos poderes divinos y, moviéndose en la tradición del franciscano Occam, identifica el poder divino con Dios mismo. Dios tiene un solo poder, que coincide consigo mismo, el cual puede ser entendido por los seres humanos de dos modos diferentes (*Quodlibet,* I. q. 8). Thomas Buckingham (activo en Oxford en la primera mitad del siglo xiv) se sirve de la distinción para garantizar la completa indeterminación del futuro y del pasado: para que el ser humano sea libre, el futuro debe ser modificado. Tachado, como lo fueron también Occam y Adam Wodeham (*ca.* 1300-1358), de pelagianismo, Buckingham es atacado duramente por Thomas Bradwardine (*ca.* 1290-1349). Operando sobre una doble lectura de la noción lógica de necesidad, puramente lógica y factual, Bradwardine sostiene que la voluntad divina es libre porque no hay necesidad precedente que la constriña lógicamente a querer en un modo u otro. Por esto, Dios puede, *de potentia absoluta,* otra cosa con respecto a lo que quiere y conoce. Por otro lado, si se considera en relación con los eventos factuales, su capacidad está necesariamente vinculada a cuanto haya sido establecido por él mismo, de manera que no puede querer diversamente a como quiere. Así, la voluntad divina está eternamente presente, *de potentia ordinata,* en los efectos de sus consecuencias causales y Dios conoce perfectamente el mundo al conocer sus propias intenciones (*De Causa Dei* [Dios como causa], III).

El debate sobre el futuro

También el ser humano entra en esta concepción. En efecto, ligada necesariamente a lo imperscrutable divino, la libertad humana está garantizada

por el hecho de que Dios quiere que su voluntad sea tal: pensar que el ser humano puede salvarse con sus propios medios y por su propia iniciativa libre significa condenarse a la desesperación.

Ya transformada del todo en instrumento lógico-epistemológico, y aplicada a la relación entre lo que es posible y lo que es real, la distinción es objeto, hacia la mitad del siglo XIV, de interesantes interpretaciones. Según el dominico inglés Hugh Lawton, la distinción es interpretada como si en Dios existiese un poder suficiente para realizar tantas cosas que jamás hará, en cuanto no ha ordenado hacerlas; William Crathorn (activo hacia 1330), por el contrario, evita utilizar la terminología clásica. Más que al término *potentia absoluta Dei* se debe hacer referencia a la capacidad que Dios tiene de hacer lugar a las posibilidades futuribles-virtuales (por las que las cosas podrían o habrían podido ser diversamente a como son). Dado que Dios puede destruir toda cosa causada y producida sin destruir ninguna otra cosa que no le sea esencial, ya no es central el análisis de la posibilidad que Dios tiene de actuar absoluta y ordenadamente, sino la capacidad que Dios tiene de cambiar una parte de su creación sin que ello traiga consigo cambios en lo que es extraño a la parte mutada.

Declinaciones de la idea de libertad

Mundos posibles, situaciones futuribles virtuales, pura posibilidad y realidad factual, carácter indeterminado del futuro y de la acción libre del ser humano. Se trata de temas que conciernen la certeza del mundo, las condiciones de su cognoscibilidad, la regularidad y lo imperscrutable de sus acontecimientos y la presencia divina. Si, por ejemplo, el fundamento de la contingencia se pone en la voluntad divina y la realidad y la indeterminación con respecto a los dos resultados puede coexistir en el mismo momento, de ello se deriva entonces que, aunque sólo sea en relación a un modelo mental, nuestro mundo, con sus leyes, puede ser uno de tantos elegido con base en un absoluto arbitrio divino. Y que la regularidad de su orden puede ser continuamente interrumpida por la irrupción de eventos extraordinarios, como los milagros. Presa de su propia contingencia y de la del mundo, el ser humano está siempre ligado al arbitrio del poder divino (pero no sólo de él) y a la naturaleza imperscrutable de la gracia.

Después de la del señor omnipotente de los ejércitos del Antiguo Testamento y de la de "Aquél que todo mueve" (Dante, *Paraíso,* I), la distinción entre los poderes de Dios hace aflorar otras imágenes posibles de la potencia divina. Se trata de las imágenes bien conocidas sobre las que razona Descartes (1596-1650) (*Resp. II Obiectiones* y *Medit.* I [Objeciones y respuestas II y Meditaciones metafísicas I]): la imagen de un Dios voluble y caprichoso, si no maligno, que puede interrumpir según su propio beneplácito la regularidad de los acontecimientos y suspender la existencia real de las cosas; y la de un Dios que engaña y convierte en duda la naturaleza verídica misma de la razón (Tullio Gregory, "Dios engañador y genio maligno", *Mundana Sapientia,* 1992).

Nuevas imágenes del poder divino

Sin embargo, la riqueza del debate medieval sobre la distinción entre los dos poderes de Dios sigue en pie para demostrar que tal lectura no se puede generalizar. Además, también en los casos más extremos (que no parecen ser el de Duns Escoto ni, sobre todo, el de Occam), la capacidad divina de ejercer una libertad absoluta con respecto de su creación no es compensada por su sistema ordenado, sino por una norma ética basada en la naturaleza de Dios: la bondad divina es garantía, es decir, restricción, suficiente de la aplicación del poder divino en el mundo. Finalmente, la historia de la *potentia absoluta* y *ordinata* —contrariamente a la imagen que se tiene del pensamiento teológico y filosófico medieval— ha permitido mostrar el modo en que la evolución en sentido instrumental de la distinción ha sido decisiva para la elaboración de múltiples lecturas de lo real, si no precisamente para formular hipótesis teóricas sobre mundos posibles y sobre la rigurosa imaginación de sus reglas de existencia.

Véase también

Filosofía "Tomás de Aquino", p. 292; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406; "La cuestión del conocimiento", p. 443; "Analogía y metafísica", p. 475; "Las éticas medievales", p. 484; "La reflexión política", p. 500.

CONOCIMIENTO Y ESCEPTICISMO EN EL SIGLO XIV

CHIARA SELOGNA

En el curso del pensamiento medieval aparecen varias formas de escepticismo, a partir de la discusión agustiniana sobre la filosofía académica. En el Medievo tardío el debate se concentra en temas particulares que giran en torno al modo de concebir el objeto del conocimiento y su proporción con la realidad extramental. La búsqueda de un fundamento del saber vuelve particularmente complejas las discusiones sobre certeza y evidencia.

FORMAS DE ESCEPTICISMO

La discusión en torno a la proporción entre conocimiento y escepticismo en el siglo XIV implica un juicio global sobre la historia de la filosofía medieval. Cuantos han considerado el Trescientos como una época de agotamiento intelectual y de duda generalizada, después del periodo de las grandes síntesis

filosóficas y teológicas del siglo precedente, han visto el escepticismo de este periodo como el elemento destinado a poner en crisis las síntesis de razón y fe, de aristotelismo y pensamiento cristiano.

Sin embargo, en diferentes momentos del pensamiento medieval aparecen referencias a la tradición escéptica: en el siglo XII en Juan de Salisbury (1110-1180), quien se declara seguir del probabilismo académico y, mucho antes todavía, en Agustín (354-430), que es la fuente principal, junto con Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), de quien los pensadores medievales toman las doctrinas del escepticismo antiguo (el término *scepticus* no aparece antes de los años treinta del siglo XV, mientras que en los siglos precedentes se utiliza el término *academicus*).

Escepticismo crítico

En ningún pensador medieval se detecta un escepticismo radical, dogmático, que niegue toda posibilidad de conocimiento, mientras que por el contrario emergen formas de escepticismo crítico que inauguran discusiones sobre los límites y las posibilidades del conocimiento humano, sobre el problema del fundamento y sobre el concepto de "probabilidad" como ámbito al interior del cual se pueda conducir una investigación abierta a continuos ahondamientos, casi como si se tratase —según algunos estudiosos— de una forma de modestia intelectual más que de un escepticismo verdadero y propio. Al mismo tiempo la forma crítica de la duda escéptica permite limitar todo intento absolutista de la razón y toda construcción metafísica que se presente como definitiva y comprehensiva de la realidad y la verdad.

EL CONOCIMIENTO Y SUS ASPECTOS PROBLEMÁTICOS EN LOS ALBORES DEL SIGLO XIV

Un rasgo característico de la reflexión filosófica del Trescientos es la atención que se presta al carácter contingente de la realidad y a los cometidos del ser humano considerado en su finitud individual. El conocimiento ya no se circunscribe a las verdades universales y necesarias, sino se orienta hacia una mayor consideración de las realidades particulares y contingentes. En este ámbito resulta seguramente significativa la distinción propuesta por Duns Escoto (1265-1308) entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva:* una articulación de planos cognoscitivos que permite aprehender la realidad en su presencia individual y en su existencia actual *(notitia intuitiva)* sin perder por esto la posibilidad de llegar, según otra modalidad cognoscitiva, a un concepto universal *(notitia abstractiva)*. Al flanco de una teoría de la abstracción de la materia de las formas universales, típica de la tradición epistemológica aristotélica del siglo XIII, Duns Escoto privilegia, por el contrario, una forma de conocimiento que, en el contexto de las reflexiones franciscanas sobre el valor de la experiencia sensible y de la recuperación del pensamiento neoplatónico y de Agustín, permite un contacto directo e inmediato con la realidad.

La distinción entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* es retomada, criticada y modificada por algunos autores del siglo XIV, como Pedro Aureolo (*ca.* 1280-*ca.* 1322), Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349), Walter Chatton (*ca.* 1285-1343) y Adam Wodeham (*ca.* 1300-1358), protagonistas de debates dirigidos a esclarecer algunos aspectos problemáticos del conocimiento. Una primera cuestión fundamental concierne la relación que se instaura entre sujeto y objeto del conocimiento, o sea, en primer lugar, si el objeto es recibido pasivamente por el sujeto cognoscente o bien se puede atribuir al alma alguna forma de actividad en el conocimiento sensible y, en segundo lugar, si es necesario recurrir a una representación que reproduzca en la mente la forma del objeto conocido o bien se puede evitar el recurso a cualquier tipo de intermediario.

La proporción entre objeto y sujeto del conocimiento

El intento por comprender, si en el proceso cognoscitivo la proporción entre sujeto y objeto requiere la presencia de intermediarios, abre inevitablemente un ámbito problemático ulterior: ¿qué entienden los autores del Medievo tardío por objeto en cuanto conocido y cuál es su estatus ontológico? En Aureolo y Occam se hace evidente la voluntad de eliminar toda consideración del objeto conocido como reproducción, duplicado, copia del objeto real. Para Aureolo, por ejemplo, una cosa, cuando es conocida, adquiere un ser aparente e intencional (*esse apparens* o *esse obiective*); por lo que resulta no ser otra cosa con respecto al ente real (por ejemplo una imagen que lo represente), sino la cosa misma conocida en su ser. Después de una primera teoría en la que aparece tener propensión a atribuir un estado representativo *sui generis* a los conceptos universales *(ficta),* impulsado también por las críticas de Walter Chatton, Guillermo de Occam llega a una teoría según la cual el objeto conocido, el concepto, de ninguna manera se puede asemejar a una imagen; el concepto es entendido más bien como un signo lingüístico que expresa su propiedad principal en la capacidad de remitir a otra cosa distinta de sí, o sea en el conducir inmediatamente *(sine notitia)* a la cosa real de la que es signo, en el interior de una proposición mental. Los conceptos son, pues, sea los términos del lenguaje mental, sea los actos mentales mismos que se refieren a las cosas. En el proceso, inmediato y natural, que liga mente y realidad, *el rasero de Occam* no admite ningún ser intermedio de carácter representativo.

LAS EXPERIENCIAS ENGAÑOSAS

Los instrumentos principales con los que el sujeto conoce la realidad exterior, es decir, los sentidos, son sometidos a discusión desde un punto de vista particular. El problema es valorar si la sensación puede ser entendida como testimonio cierto de conocimiento, en cuanto constituye el momento inicial de toda indagación cognoscitiva. La posibilidad de caer en formas de escepticismo, relativismo cognoscitivo, subjetivismo, se vuelve el metro con el cual los autores de los

que se está hablando valoran sus teorías del conocimiento que deberían ofrecer un acceso garantizado a la realidad y, al mismo tiempo, dar cuenta de las experiencias que rinden testimonio del hecho de que los sentidos engañan, o sea de las experiencias decepcionantes, de las ilusiones y de los errores de los sentidos.

Es significativo observar el modo en que experiencias de este tipo son interpretadas de un modo diferente; Aureolo se sirve de ellas precisamente para mostrar la naturaleza peculiar del objeto conocido *(esse apparens),* es decir, su ser intencional, y subrayar que la intuición de un objeto real *(notitia intuitiva)* prescinde de la presencia real del objeto *(notitia evidens).* Por el contrario, para otros, como Occam (y en parte también Wodeham), las experiencias de ilusión perceptiva dependen de un error de juicio y en particular de inferencias lógicas incorrectas, que, corregidas oportunamente, impiden al intelecto otorgar su propio asentimiento a acontecimientos erróneos. Tal vez es la imaginación la que es considerada causa de las ilusiones de los sentidos, como es el caso para Chatton. Estos autores no sólo recobran los ejemplos de decepción, ilusión y error de los textos agustinianos, en particular del *De Trinitate,* sino también se sirven de ellos, como Agustín, no para certificar un caso de error perceptivo y, por lo tanto, de engaño de los sentidos, sino para explicitar aspectos —la presencia de una imagen impresa en el sentido, la naturaleza del objeto conocido, la actividad de la imaginación— que no resultan evidentes durante el proceso normal de la visión sensible.

¿Apariencia o esencia?

Las discusiones en torno a los fundamentos del saber

Como resulta de los problemas considerados, la reflexión sobre el conocimiento se orienta, en el siglo XIV, a lo largo de algunas líneas fundamentales. Se trata, en primer lugar, de redefinir la forma y las características, en el marco de un progresivo intento de simplificarlo y reducirlo a los elementos constitutivos, de manera que permita un contacto directo entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Se tiende a privilegiar el ente concreto en su individualidad y contingencia y a pensar, por lo tanto, que el objeto material y singular ya no es percibido y aprehendido a través de las mediaciones conceptuales o *per speciem.* Toda forma de mediación cognoscitiva es entendida como una posible suspensión de la relación entre acto cognoscitivo y objeto real, que plantea la cuestión de un reenvío al infinito del referente de los actos mentales y, por lo tanto, hace posibles los resultados escépticos. Este tipo de actitud es alimentado, particularmente en Occam, por las discusiones que nacen en torno al conocimiento intuitivo de lo no existente causado o conservado de modo natural y por directa intervención divina (la referencia en este caso es a la posibilidad que Dios tiene de actuar de *potentia absoluta* que se distingue del actuar *de potentia ordinata*). Sin embargo, es importante recordar que el problema del conocimiento de

Formas y características del proceso cognoscitivo

lo no existente se mueve en dos planos diversos de discurso: por un lado la posibilidad de conocer como existente algo que no existe; por otro, la formulación de juicios de no existencia.

Frente al riesgo de caer en formas de escepticismo radical se busca un fundamento seguro sobre el cual construir el edificio del saber. Se vuelve evidente la necesidad de encontrar un nuevo criterio de certeza además del que asegura la lógica, porque el objeto del conocimiento ya no es sólo el resultado de una argumentación deductiva sino algo que existe en un tiempo y en un espacio determinados. El uso de la lógica aristotélica se somete a discusión en el ámbito teológico a través de la búsqueda de una forma lógica no aristotélica (la así llamada *logica fidei* [lógica de la fe]) alternativa y diferente; se hace camino, a partir de las reflexiones de Duns Escoto y de los autores posteriores a él, la imposibilidad de una teología científica, y se propone un nuevo modelo de racionalidad que permita a la teología afirmar su propia autonomía e independencia de la filosofía y redefinir su propio fundamento epistemológico.

También con respecto al conocimiento científico se ahonda el problema de cuánto permitan las estructuras lógicas y cognoscitivas captar la realidad, en un contexto que tiende progresivamente a acentuar el carácter lingüístico y proposicional de este tipo de saber. A partir de la posición de Occam, que ve en la proposición *(complexum)* el objeto directo de la ciencia, se llevan a cabo en Inglaterra y Francia en la primera mitad del siglo XIV debates filosóficos sobre el objeto del conocimiento científico, destinados a esclarecer el lazo entre lenguaje y realidad externa. Algunos, como Occam y Robert Holcot (1290-1349), identifican el objeto de la ciencia con la proposición, o sea, en general, con la estructura lingüístico-mental en la cual se organiza el conocimiento; algunos lo identifican con la realidad *extra animam* y proponen, como Catón, una doctrina realista; otros, finalmente, como Wodeham, y sobre todo Gregorio de Rímini (*ca.* 1300-1358), tratan de encontrar una vía intermedia entre proposicionalismo y realismo, identificando el objeto de la ciencia con el significado de la proposición *(complexe significabile),* distinto sea de la proposición, como de la realidad externa.

El conocimiento a través del lenguaje

De ahí que la evidencia y la certeza se vuelvan problemas centrales de la filosofía del Trescientos; frente a los cambios aportados a las teorías del conocimiento y al ámbito de la ciencia, el esfuerzo por garantizar un lazo entre pensamiento, lenguaje y realidad lleva a conferir un valor cada vez mayor al conocimiento empírico, elevando la sensación y en particular la visión a fuente principal de conocimiento cierto y evidente.

Nicolás de Autrecourt

Justamente esto sucede con Pedro Aureolo y Nicolás de Autrecourt (*ca.* 1300-*ca.* 1350), para los que el ámbito de la experiencia cierta y evidente está cons-

tituido por aquello que los sentidos captan como *apparere in pleno lumine* o *apparentia plena* [aparecer en plena luz o apariencia plena]. Es significativo notar este aspecto en un pensador como Nicolás de Autrecourt, durante largo tiempo interpretado por la historiografía como un representante del escepticismo del Medievo tardío por su crítica a los principios fundamentales de la metafísica aristotélico-tomista, como el principio de causa, de sustancia y de finalidad. Restringiendo el ámbito del conocimiento evidente solamente a la experiencia directa de los cinco sentidos (conocimiento intuitivo), al principio lógico de no contradicción y a las proposiciones que se pueden reducir a él, Nicolás subraya cómo el nexo causa-efecto, por ejemplo, no presenta jamás un aspecto analítico ni se da como dado por la experiencia sensible: se conoce solamente la conjunción de más hechos gracias a la formación de un *habitus conjecturativus* [hábito de deducir a partir de conjeturas].

Las cosas exteriores son conocidas porque aparecen como son realmente y este su aparecer permite formular juicios sobre la realidad externa. Nicolás, subrayando el fuerte nexo que hay entre apariencia, verdad y certeza, pone en el mismo plano aparición y conocimiento sensible, al que asigna la función de hacer conocer el objeto como algo realmente existente en el mundo externo.

Véase también
Filosofía "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406; "Eckhart y la mística renana", p. 422; "El alma", p. 436; "La cuestión del conocimiento", p. 443.

ANALOGÍA Y METAFÍSICA

LUIGI SPINELLI

El término **analogía** *indica en general una relación entre varias cosas que tienen en común algún aspecto determinado. Se pueden distinguir diversos usos, no necesariamente coherentes entre sí, pero que reflejan diferentes modos de interpretar unitariamente la relación entre el ser humano, la existencia de las cosas y su principio último. A la luz de la confrontación entre las dos concepciones, por decirlo así, clásicas, o sea la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución, en la corriente del pensamiento medieval emergen varios modos de entender tal relación, según la lectura particular, entre otros, de Agustín, Tomás, Enrique de Gante, Duns Escoto y finalmente Occam.*

El precedente antiguo: la analogía de proporcionalidad

El significado originario y propio del término analogía se refiere a la proporción en cuanto indica una igualdad entre proporciones: *a / b = c / d*.

La fórmula se remonta al pensamiento matemático, en particular a Euclides (siglo III a.C.), y la mayoría de las veces es llamada *analogía de proporcionalidad.* Sin embargo, ya en el *Timeo,* Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.) delinea con ella proporciones entre los principios cosmogónicos: tierra, agua, aire y fuego. La posición intermedia de los entes matemáticos con respecto a las ideas, por un lado, y al mundo sensible, por otro; en efecto, atribuye sus caracteres comunes a toda la realidad, de tal manera que la capacidad de síntesis de la proporción resulta legitimada de algún modo. También Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) habla en el sentido de una igualdad de proporciones. Si en la *Etica nicomachea* considera la analogía de una manera claramente distinta con respecto a la *atribución* a una única causa o a un único fin, en la *Metafísica* Aristóteles enfrenta más sistemáticamente la cuestión de la proporcionalidad, por ejemplo a propósito de la unidad del ente. La unidad analógica constituye así el máximo grado de abstracción y de universalidad, además de la unidad de los mismos géneros o categorías sumos, y por lo tanto presupone y al mismo tiempo implica todos los grados inferiores. Siempre en la *Metafísica,* Aristóteles insiste en la función unificadora del razonamiento por proporciones, en particular a propósito de los principios de potencia y acto.

La analogía de proporción y la tradición medieval

En el libro IV de la *Metafísica,* Aristóteles afirma, por el contrario, que el ser se dice en muchos sentidos, pero todos con referencia a un principio único: algunas cosas son dichas “seres” porque son sustancia; otras, porque son accidentes de la sustancia; otras, aún, porque son vías que conducen a la sustancia. Se ha observado correctamente (por ejemplo Enrico Berti) que a tal propósito Aristóteles no habla de *analogía,* entendiendo por tal término la proporcionalidad, sino propiamente de *homonimia relativa.* Sin embargo, Aristóteles sigue siendo también bajo este perfil una fuente importante de la tradición medieval. La escolástica, en efecto, desarrolla una doctrina original para la que la analogía no indica una semejanza de proporciones, sino una referencia intermedia entre univocidad y equivocidad. Recordemos que unívoco es un *término* cuando se dice de realidades del todo semejantes, es decir, que pertenecen a la misma especie o definición (quididad): “ser humano” por ejemplo, puede representar a todos aquellos seres que son animales racionales y, por lo tanto, se predica unívocamente de

Todavía cabe Aristóteles

Sócrates. Se dice, por el contrario, equívoco un término cuando representa realidades del todo diferentes entre sí. "Can", por ejemplo, puede indicar tanto el animal como la constelación.

Entonces, en este contexto un término se dice análogo si hace referencia a una proporción o correlación que tiene fundamento en la realidad, como en el caso de la univocidad: cosa que se puede verificar no obstante que los modos de la referencia, como sucede en la equivocidad, no se puedan reducir directamente a un único concepto o definición. El adjetivo "sano", en efecto, se puede predicar correctamente de muchas cosas diversas: el cuerpo del animal, el individuo de carne y hueso; un cierto síntoma, como el color de la piel o de la orina; la comida o el medicamento, en cuanto causa, en diverso título, de la salud.

La jerarquía de los significados

En la así llamada *analogía de atribución* o *analogía de proporción,* por lo tanto, la correlación indica una dependencia efectiva de múltiples significados con respecto a un sentido único; se trata de una jerarquía (*ordo ad unum* [en orden a la unidad]) que sigue un modelo de derivación del tipo *principal/derivados.* Para proseguir con nuestro ejemplo, "sano" se refiere principalmente al animal y sólo en segundo lugar indica una cierta proporción real del sujeto mismo con las otras cosas. Más en general, el ser se dice directamente de la sustancia y sólo sucesivamente de las otras categorías; de ello se sigue que el ente es la noción más omnicomprehensiva que el intelecto pueda concebir, puesto que va más allá de la distinción entre los géneros sumos, incluyendo tanto el ser de la sustancia cuanto el del accidente.

La *atribución,* sin embargo, según la idea original de Tomás (1221-1274) —rechazada después por Duns Escoto y Guillermo de Occam— no vale sólo en el plano lógico-ontológico de la *homonimia relativa,* acerca de las proporciones mutables entre el sujeto y sus afecciones, sino que se vuelve metafísicamente prioritaria con respecto a la misma *univocidad* de la sustancia en cuanto núcleo necesario y formal del ser. Una decisión de consecuencias amplísimas, si se considera que en la semántica aristotélica la univocidad garantiza, en la definición de la esencia, la certeza y la objetividad científicas de su referencia. En efecto, las partes del discurso reflejan lo que está unido y lo que está dividido en las cosas mismas, a condición de que el sujeto sea verdaderamente una esencia individual subsistente, y no una sumatoria cualquiera de predicados.

El núcleo del ser

Otra vía: Agustín y el paradigma trinitario

La tradición platónica y la aristotélica no son las únicas que atraviesan las reflexiones medievales sobre la analogía. Agustín de Hipona (354-430) imprime en tal sentido un giro decisivo, en la medida en que la temática de la analogía se entrelaza fatalmente con la novedad de la fe cristiana. La analogía

no se limita más a la cuestión de la sustancia y a la relación uno/muchos en un universo siempre idéntico a sí mismo; y ni siquiera se puede resolver en una fórmula de índole matemática. Con Agustín, el pensamiento mismo es el que se hace analógico, la analogía constituye, por decirlo así, el ritmo y la respiración.

Partiendo de la idea de que cada criatura y, por lo tanto, también el ser humano, es esencialmente un reflejo proporcional de las relaciones subsistentes entre las personas divinas, la analogía agustiniana parece funcionar, por decirlo así, como una suerte de potente instrumento de investigación que está en grado de delinear, cada vez, un preciso itinerario a través de una tupida red de referencias y correspondencias recíprocas entre planos diferentes: la realidad natural hecha con sabiduría según medida, número y peso *(mensura, numerus et pondus),* en los cuales se vuelve inteligible el Creador; la dimensión interior, donde el sujeto es relación entre *memoria, intelecto y voluntad;* la dimensión trascendente, finalmente, en donde la multiplicidad y, por lo tanto, la relación misma, tienen pleno derecho de ciudadanía con el mismo título que tiene la unidad, en cuanto que Dios se revela a un Padre, Hijo y Espíritu, o sea *mens, notitia* y *amor.*

Memoria, intelecto y voluntad

Reconociendo en su modo de pensar, de ser y de querer, la *semejanza y al mismo tiempo la diferencia* con el modo de pensar y de decir las cosas, es decir, de quererlas y de ponerlas en el mundo, por parte de Dios, el ser humano descubre que es en la verdad. La realidad, al revelarse como reflejo del *Verbo* divino, permite así al ser humano pensarse a sí mismo y concebir su relación con la mente divina. El ser humano descubre que es parte de un orden y de un significado trascendente que jamás puede tratar de tener, so pena de infelicidad.

Por esta razón no buscamos una precisa *fórmula* agustiniana de la analogía, sino tratamos de captarla operativamente en el proceso por el cual el pensamiento se hace a sí mismo orientado, sin solución de continuidad, al conocimiento tanto de la realidad como de su principio fundante. El libro X de las *Confesiones* nos ofrece un testimonio iluminador: *Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum* [Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza]. De esta manera parece que se han puesto en relación respectivamente *la pregunta,* esto es, el momento racional y discursivo, con *la mirada,* es decir con la actividad perceptiva y cognitiva del sujeto. Las criaturas, a su vez, *responden,* en un cierto sentido *hablan,* revelando su naturaleza de *signos,* aunque como signos no lingüísticos, si han sido puestos en relación con su *belleza,* a su pertenencia al diseño providencial, como *palabras,* por decirlo así, del *logos* divino. Se trata de una correspondencia que encuentra una amplia exposición programática en la *analogía de los dos libros:* el libro de la naturaleza, accesible a todos, y el de la revelación, destinado por el contrario a los cultos y a los sabios. Una imagen

El diálogo entre dos mundos

fundamental para la misma civilización cristiana del Alto Medievo, cuyos reflejos, por lo demás, no vienen a menos en las edades sucesivas.

La herencia agustiniana y las otras tradiciones

La tradición monástica interpreta y desarrolla con devoción la enseñanza de Agustín, a una con la progresiva profundización de otras fuentes: la obra de Boecio, Plotino, Porfirio, el neoplatonismo del Pseudo Dionisio, con su reflexión sobre la predicación y los nombres divinos, mediado a través del pensamiento de Juan Escoto Erígena (810-880). De aquí que el paradigma analógico agustiniano parezca fundirse y confundirse con el alegorismo medieval, con la así llamada *pansemiosis,* según la cual no hay ninguna cosa visible y corpórea que no signifique algo incorpóreo e inteligible, como sostiene por ejemplo Escoto Erígena. El modelo agustiniano convive por esta razón con un uso más vago e indistinto, para el cual la realidad creada parece disolverse cual cifra evanescente de lo divino, en cuanto teofanía universal, más que representar un elemento constitutivo de la proporción misma, digno como tal de atención y de adecuado interés cognoscitivo.

Escoto Erígena

Por más que pueda parecer paradójico, una señal de crisis del modelo agustiniano se puede rastrear quizás en el pensador que más de cualquier otro ha esclarecido el funcionamiento: Anselmo de Aosta (1033-1109). En el intento de fijar de un modo riguroso el incesante perseguirse unas a otras las correspondencias analógicas entre los varios niveles de lo real, intento cuyo ápice está representando en el *Proslogion* por la famosa prueba de la existencia de Dios, Anselmo llega a una definición abstracta y formal que puede ser leída de un modo autónomo con respecto al continuo fluir de la reflexión agustiniana. Aislada de su contexto dinámico, tal racionalización está destinada a sucumbir en la cerrada confrontación con la precisión analítica del método aristotélico.

Tal hundimiento parece puesto en evidencia aún más claramente por la reanudación vivaz en el curso de los siglos XI y XII de las disputas teológicas que, por ejemplo, involucraron a Juan de Fécamp, Berengario de Tours y Lanfranco de Pavía, maestro de Anselmo de Aosta, y de sus reflexiones lógico-metafísicas en el ámbito de la cuestión de los universales, pensamos en Abelardo, Roscelino, Anselmo de Laon y Guillermo de Champeaux. Abelardo, sobre todo, parece encarnar más que nunca en sus obras teológicas esta suerte de intensa y sufrida fase de replanteamiento del problema trinitario a la luz del modelo aristotélico. Parece ponerse en marcha así una suerte de transición hacia los aristotelismos del siglo XIII, cuando el Occidente latino se apropia de la obra de Aristóteles de manera integral.

Las disputas teológicas

Tomás y la *analogia entis* [analogía del ser]

Con la plena circulación de los textos aristotélicos, seguidos de las traducciones y de los comentarios greco-árabes, el tratado filosófico y teológico de la analogía cambia una vez más. Si ya Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) investiga los fundamentos en la clave semántico/definitoria que ya hemos anticipado, Tomás de Aquino será quien llegue a la comprensión lúcida del problema, desarrollando una lectura original de Aristóteles a la que no es extraña, por lo demás, una reflexión crítica sobre el *De Trinitate* de Boecio (*ca.* 480-525?). Se debe a Tomás haber puesto en el centro de la reflexión sobre la analogía el problema de la sustancia, cortando definitivamente los puentes, sea con el modelo trinitario agustiniano, sea con el modelo del emanatismo neoplatónico.

Para Tomás, Dios puede ser conocido sólo mediante sus efectos; y así como no se da proporción con la potencia de su causa, por la infinita distancia del primer principio, no es posible remontarse demostrativamente a su *esencia,* sino más bien sólo a su *existencia* (*In De Trinitate* [Comentario al tratado *De la Trinidad* de Boecio], q. 1, a. 1). El ser humano, sobre esta tierra, no puede aferrar ningún concepto determinado de Dios del cual deducir su ser; por lo tanto, no hay ningún espacio para la prueba ontológica de la existencia de Dios.

Ninguna analogía con la esencia de Dios

Ni la Trinidad puede ser captada a partir de la misma eficacia causal, desde el momento en que ésta se refiere a Dios entendido unitariamente, y no a las personas divinas singulares: "Por lo tanto, en cuanto que en cualquier ser creado se encuentra alguna trinidad, de ello sin embargo no se puede concluir que tenga lugar también en Dios, sino sólo desde el punto de vista de la consideración mental" (*In De Trinitate,* q. 1, a. 4). La articulación trinitaria es posible lógicamente, pero esto no basta para que entre en la concepción de la realidad, como sucede por el contrario en la tradición agustiniana; tanto menos basta para probar su efectividad: en tal sentido, el acto de fe es esencial, originario, y extraño al razonamiento mismo.

Se trata de un proyecto ambicioso, en cuyo ámbito la respuesta de Tomás a las dificultades del modelo agustiniano, que emergieron con la difusión del aristotelismo como ejemplo alterno de cohesión y de síntesis filosófica, se concreta en cierta manera sustituyendo la relación trinitaria con las implicaciones analógicas de la metafísica de la sustancia. En efecto, la *analogia entis* es la que regula el uso de los mismos nombres divinos y la que por esta razón preside tanto a la racionalización y al rigor de la exégesis de las Escrituras, cuanto a la fundamentación del conocimiento de la naturaleza.

En la *Summa Theologiae* Tomás pone de relieve cómo no es posible atribuir el término sabio unívocamente a Dios y a las criaturas: en el caso de las naturalezas este término indica una perfección separada de la esencia, puesto que, por ejemplo, el ser humano es ser humano aunque no sea sabio; pero lo mismo es imposible por cuanto se refiere a Dios, dada su absoluta simplicidad.

Por otra parte, ni siquiera se puede hacer hipotéticamente una atribución equívoca, porque de otra manera no se podría proponer ninguna teología. No queda sino admitir que, por lo que se refiere a cualquier perfección que se afirme de Dios o de las criaturas, tal perfección se dice de un modo análogo, es decir, "por la relación que las criaturas tienen con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad" (*I pars*, q. 13, a. 5, solución).

De ahí que la *atribución* opere en sentido teológico según un uso claramente trascendental, puesto que superada toda división ontológica llega a conquistar el ente en cuanto entre, o sea *la relación misma* de dependencia de todo lo que es con respecto a Dios. Por esta razón la teología natural es ciencia, más aún, es *ciencia primera* como la metafísica aristotélica, si bien no tiene una noción determinada de Dios, ya que tiene por objeto el ente en cuanto concentrado supremo de todas las máximas perfecciones posibles (uno, verdadero, bueno, bello, etc.) y puesto que lógicamente incluye muchas verdades como preámbulo racional de la fe. Todas las otras ciencias subordinadas no hacen a su vez sino entrar más en detalle en tal relación, explicitándola bajo este o aquel perfil.

De esta manera evita Tomás por un lado posibles lecturas panteístas, por otro reelabora sutilmente la teología boeciana de la *forma essendi* [forma de ser] y de la distinción entre *quo est* [aquello por lo que es] y *quod est* [lo que es], frecuentísima en todo el Medievo. En efecto, el ente no transmite ningún determinado carácter formal, sino pone en su interior la primera diferencia con respecto a la infinita simplicidad de Dios; de tal manera que a su vez el ente creado no puede sino ser, por contraste, *compuesto*. Aplicando a este caso límite la polaridad típica de la analogía, Tomás desarrolla la doctrina de la alteridad de esencia y ser en las naturalezas, frente a la perfecta identidad de tales principios en Dios (*De ente et essentia* [Del ser y la esencia]). Por lo tanto, lo que existe no es el ser mismo (diferencia), sino *tiene y recibe* el ser por acción de la causa o por participación (semejanza).

Esencia y existencia no coinciden en el ser humano

De modo que el ente creado está compuesto de esencia y ser y, como tal, representa una unidad infinitamente más débil que *Aquel que es* (el *Ego sumo qui sum* [Yo soy el que soy] del Éxodo). Por otro lado, el ser siempre se puede reducir a Dios como a un primer absoluto, más o menos como sucede con el término *sano*. A la luz de la concepción de Dios como *Acto puro* tal doctrina adopta luego una valencia posteriormente dinámica: el ente deviene por lo tanto composición de *potencia* y *acto*.

Escoto, Occam y la univocidad del ente

No obstante su indiscutido carisma, entre sus contemporáneos la posición de Tomás no goza de un gran número de seguidores y son no pocas las reacciones.

Su doctrina se vuelve luego oficial como manifiesto de la orden, pero en el mismo ambiente dominico pronto surgen tomas de posición y divergencias importantes, como en el caso de Robert Kilwardby (?-1279) y Durando de San Porciano (*ca.* 1275-*ca.* 1332).

Por el contrario, entre las soluciones más originales de los maestros seglares es de señalarse la posición de Enrique de Gante (*ca.* 1217-1293), que, caminando por la orilla de la vía aristotélica, se mueve hacia una recuperación de la tradición agustiniana. A causa de la univocidad del ente (y de la relación con otras nociones principales como *unum, bonum,* etc.) sostiene que esas nociones se predican ciertamente de modo analógico, pero su unidad depende de la actividad del intelecto. Rompiendo así con el realismo de Tomás, Enrique sostiene que hay un doble concepto de *ens,* uno que se puede predicar de Dios y otro que se puede predicar de las criaturas (*Summa Quaest. Ord.* 24, q. 6). Nuestro intelecto, considerada la semejanza de tales nociones, no las distingue en un primer tiempo y las capta de un modo confusamente unitario. Más allá de los aspectos técnicos, se abre así una vía según la cual también la posibilidad de predicar las nociones primeras (trascendentales) descansa sobre actos de conocimiento (más o menos claros) y sobre la voluntad del sujeto, una concepción de evidente inspiración agustiniana.

Enrique de Gante

También como reacción a esta forma de voluntarismo y a su duplicidad es que Duns Escoto (1265-1308) plantea el problema de la cientificidad de la teología y del objeto de la metafísica. En su doctrina no hay márgenes para una concepción analógica del ente. Para Escoto, en efecto, el sujeto de la ciencia metafísica y, por lo tanto, el objeto último del intelecto, el ente en cuanto ente, es unívoco, no análogo.

Teniendo como base tal concepción, Duns Escoto retoma por su lado la fórmula aviceniana de la neutralidad, es decir, de la indiferencia del ente, sea respecto de la universalidad, sea de la individualidad, que ciertamente contiene: *equinitas est equinitas tantum* [la equinidad es sólo equinidad]. De este modo el hombre puede remontar demostrativamente de la dimensión del contingente y del conocimiento sensible hasta las determinaciones más generales del ente, representadas en primer lugar no por la distinción tomasiana entre esencia y existencia, sino por los modos de lo *infinito* y lo *finito*. En efecto, el concepto del ser de Dios es diferente del concepto de esto o de aquello, y de esta manera es neutro por sí mismo, pero sin embargo está incluido formalmente en ambos, y por lo tanto no puede sino ser unívoco (*Opus Oxoniense,* I, d. 3, q. 2, a. 4).

Duns Escoto

En otras palabras, es necesario un concepto único para todos los efectos; mientras que la analogía, entendida como proximidad, como cercanía o *semejanza* entre nociones diversas, no ofrece ninguna garantía de auténtica unidad formal y conceptual. Sin tal síntesis, por lo demás, ni siquiera se podría concebir en términos aristotélicos ninguna ciencia, ni ninguna metafísica, es

decir, ningún conocimiento de un primer principio trascendente, puesto que dos conceptos, por muy semejantes que sean, no constituyen por ello un concepto único.

Por lo tanto, viniendo a menos la unidad analógica del ente, viene a menos el objeto que permite que la teología se desarrolle como una ciencia especulativa, o sea como un saber que está en grado de conquistar por vía demostrativa y racional algunas verdades o preámbulos de la fe. La metafísica, en efecto, ciertamente puede llegar por su lado a la demostración de un primer principio, infinito y necesario, más o menos como lo consiguieron los antiguos; pero no puede llegar a demostrar la existencia de un Dios personal, creador, omnipotente, absolutamente *libre.* Por lo tanto, la teología, según Duns Escoto, se distingue de la metafísica por su objeto propio, y es ciencia sólo en sentido relativo, o sea es ciencia *práctica,* en cuanto tiene esencialmente el cometido de regular el comportamiento humano en función del mensaje divino y en vistas de la vida futura.

Un paso ulterior en este sentido lo da Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349), puesto que a su juicio la analogía del ente se resuelve en una forma de equivocidad. En la *Ordinatio* (d. 2, q. 9), Occam sostiene que solamente una palabra, un término, en cuanto nombre impuesto convencionalmente, puede ser equívoco, es decir, común a más conceptos diferentes. Así, se dice precisamente "sano" el animal, la comida y la orina, en la medida en que se encuentra una cierta semejanza en las cosas. Al *término,* por lo tanto, no al concepto, se reducen deliberadamente conceptos y cosas diversas, y esto no sucede al azar, sino con base en un tal reconocimiento efectivo, es decir, *a consilio* [a propósito].

Según Occam los conceptos universales, en cuanto signos naturales generados espontáneamente por el intelecto, captan siempre a los individuos y sus cualidades, aunque sea de manera menos precisa desde el punto de vista cognoscitivo; por lo tanto no pueden sino ser unívocos. Occam reconoce tres niveles de univocidad, según el grado de semejanza de las realidades que se quiere significar. El primer grado, puesto que se refiere a individuos de la misma especie, por lo tanto distintos sólo numéricamente, es aquel en que la semejanza es más estrecha. El segundo nivel denota una similitud más amplia, es decir, se refiere a los individuos de un mismo género, y por lo tanto abarca aspectos compartidos por las diferentes definiciones, pero no una naturaleza universal común: de este modo, ser humano y asno comparten en su concepto la forma animal, pero no por ello existe la animalidad. El tercer tipo de univocidad, finalmente, no tiene ninguna correspondencia real y se reduce a una semejanza puramente conceptual, abstracta del todo.

Occam

Es en este último significado como, según Occam, es posible predicar el ser de Dios y de las criaturas, sin que por ello se vea implicada ninguna comunidad real o analogía: "conformemente al modo en que usamos este nombre, *ente* representa todas las cosas significadas por él según una imposición

única, un solo concepto y un solo modo de significar, por el hecho que indica directamente a todos los entes. Por lo tanto, digo que ente se predica de Dios unívocamente" (*Quodlibet*, IV, q. 16).

Así, Occam parece reconducir la analogía del ente a la *homonimia relativa* aristotélica, o sea, al nivel de los predicados accidentales y por ello al plano contingente del ser. Es decir, se niega cualquier interpretación del problema analógico en clave trascendental y, por lo tanto, se niega el ente en cuanto composición de esencia y ser. Occam, y con él buena parte de la reflexión nominalista del siglo XIV, se mueve en el marco de una metafísica bastante redimensionada, pero como para Duns Escoto tal *reductio* sostiene una concepción autónoma de la teología, dirigida más que a otra cosa a la comprensión del texto revelado, como exégesis racional o ciencia práctica, y no como ciencia primera, de la que todas las otras disciplinas derivarán sus respectivos principios y objetos.

Véase también

Filosofía "Las *summae* y la tradición del comentario en el pensamiento medieval", p. 350; "Alberto Magno y la Escuela de Colonia", p. 367; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406; "Eckhart y la mística renana", p. 422; "El alma", p. 436.

LAS ÉTICAS MEDIEVALES

CLAUDIO FIOCCHI

Frente a la unidad determinada por la adhesión al cristianismo, la filosofía ética medieval del mundo latino manifiesta diversas tendencias. Existen corrientes rigoristas propensas a acentuar el tema del retorno a Dios y tendencias que valoran en mayor medida las capacidades del ser humano y su presencia en el mundo. Además, hay contrastes por cuanto se refiere a la posibilidad de conciliación entre la ética aristotélica y la cristiana con la correlación entre las facultades implicadas en los procesos de decisión (intelecto y voluntad).

LAS ÉTICAS MEDIEVALES

El Occidente latino medieval abraza los principios del cristianismo y de su ética. Dentro de este marco común se individúan, sin embargo, fortísimas diferencias que tienen su origen de la acentuación de diversos elementos del

cristianismo, del contacto con fuentes nuevas (Aristóteles *in primis*), de los desarrollos de la espiritualidad. Las diferencias entre las varias concepciones éticas giran en torno a algunos interrogantes de fondo: cuál puede y debe ser el compromiso del ser humano en este mundo, cuánto está el ser humano en grado de cumplir el bien con sus propias fuerzas o cuánto necesita de la gracia divina, cuál es la facultad motriz de las elecciones humanas. Un segundo aspecto importante de la ética medieval concierne la ética en cuanto disciplina. En efecto, por un lado la estrecha conexión con la doctrina cristiana hace que los temas éticos sean incluidos o tratados en un contexto teológico. Por otro, la lectura de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) establece un campo de investigación con una independencia propia, al menos para muchos autores. Por esto la ética adquiere una autonomía en cuanto disciplina, de lo que da testimonio la lectura de la *Ética aristotélica* en la Facultad de las Artes de las universidades.

Contrastes en el siglo xii

Desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento ético el redescubrimiento de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles constituye un evento fundamental. La obra, traducida en varias ocasiones entre los siglos xii y xiii, está completamente disponible a mediados del siglo xiii con la traducción de Roberto Grossatesta (1175-1253) y la revisión de Guillermo de Moerbeke (1215-1286). La lectura de la *Ética a Nicómaco* plantea muchas interrogantes al lector medieval. Por un lado el lector encuentra un enfoque eudemonista en consonancia con la doctrina cristiana: también para Aristóteles el fin del ser humano es la felicidad. Aristóteles, sin embargo, se refiere a la realidad terrena del ser humano y no a su destino después de la muerte; además, la felicidad de la que habla Aristóteles coincide con la actividad heurística del filósofo. Y, por esto, es evidente que bajo un estrato de compatibilidad se perfilaban distancias profundísimas. Al bajar al terreno de cada uno de los valores singulares las diferencias se multiplican. Los aspectos ascéticos y heroicos de la moral cristiana contrastan con la moral del justo medio; la exaltación de la pobreza por parte de los franciscanos entra en conflicto con la valoración hecha por Aristóteles de los recursos que permiten vivir bien; también la humildad, virtud clave sobre todo en el mundo monástico, es ajena a la reflexión aristotélica.

Las diferencias con la ética aristotélica

La ética de los aristotélicos radicales

Junto con una perspectiva ética divergente de la cristiana, la lectura de Aristóteles enseña la posibilidad misma de definir campos de estudio autónomos

respecto de la doctrina tradicional. Un teólogo de fama indiscutida como Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) no duda que sea legítimo un estudio puramente filosófico de tantos temas siguiendo la doctrina aristotélica. Las consecuencias de esta perspectiva no se hacen esperar. El mismo espíritu de autonomía que impulsa a los maestros de las Artes a formular hipótesis atrevidas en relación con la mortalidad del alma y a la eternidad del mundo lleva a la concepción de una ética filosófica.

En particular Boecio de Dacia (siglo XIII), en *De summo bono,* esboza una perspectiva ética filosófica. Parte del presupuesto de que la felicidad consiste en la realización de la naturaleza propia del ser humano. Esto significa, en el caso de ese animal racional que es el ser humano, que la felicidad debe coincidir con el pleno despliegue de las facultades intelectuales: la felicidad coincidirá entonces con la actividad del filósofo y con la búsqueda intelectual. Se trata de aquella felicidad que con una feliz expresión María Corti ha llamado la "felicidad mental". Tal hipótesis deja en el terreno algunas interrogantes. Ante todo uno se puede preguntar cómo se concilia con la ética cristiana que está orientada al destino ultraterreno del ser humano. Pero para quienes sostienen la ética filosófica no existe ninguna contradicción: la felicidad mental no agota la vida ética del ser humano, sino se refiere sólo a las posibilidades en esta vida. Un segundo problema concierne el alcance elitista de esta doctrina, que parece referirse a los solos intelectuales. En teoría, la felicidad mental es accesible a todo ser humano, en cuanto criatura racional, y no sólo a los intelectuales de profesión; pero, de hecho, los campesinos, los artesanos, los *semplices,* ocupados en una vida fatigosa y lejos de la investigación filosófica están excluidos de esta felicidad.

Boecio de Dacia

Las condenas de 1277

Las tesis aristotélicas no escapan a la censura de 1277 del obispo de París, Esteban Tempier (?-1279). Con estas condenas se golpea tanto la autonomía de la ética como la idea de una ética desligada de los contenidos más tradicionales. La condena atañe a las proposiciones que afirman que la felicidad pertenece a este mundo, que en ella Dios no tenía ningún papel que desempeñar, que todo el bien del ser humano reside en las virtudes intelectuales. La condena, en suma, es una severa llamada a volver a la ética tradicional, una negación del primado de la vida contemplativa sobre la vida activa y de las tendencias elitistas del aristotelismo.

Otra tesis que resulta inaceptable se refiere a la pasividad de la voluntad con respecto al intelecto, o sea a la idea según la cual la voluntad es necesitada por el intelecto. Este tema no tiene nada que ver directamente con los contenidos de la ética normativa, sino con la relación entre las facultades del alma, y haciendo una síntesis extrema puede platearse en

Una ética "peligrosa"

estos términos: las elecciones que llevamos a cabo ¿son el fruto de un acto del intelecto que dice a la voluntad qué cosa querer o son un acto de la voluntad sola que elige independientemente de lo que le sugiera el intelecto? La condena de la pasividad de la voluntad golpea una vez más las tendencias aristotélicas que ponen el acento en el papel del intelecto del ser humano y abren el camino a una reflexión de amplia envergadura sobre la voluntad.

La perspectiva tradicional de Buenaventura de Bañorreal

Para comprender cuan inaceptable resulta para muchos teólogos la perspectiva aristotélica, considérese la posición de Buenaventura de Bañorreal (*ca.* 1221-1274), teólogo de París y ministro general de la Orden de los Franciscanos, quien sostenía a quienes se oponían al aristotelismo. Buenaventura está convencido de que la filosofía y sus doctrinas deben caer bajo el precepto agustiniano del *uti* [usar]: deben ser usadas y deben ser consideradas instrumentos o etapas inherentes a un itinerario de retorno a Dios. La ética de Buenaventura se adhiere por esta razón a los contenidos tradicionales y no tiene una formulación autónoma como doctrina de los comportamientos. A su parecer, es un error detenerse como hacen los filósofos en el estudio de las virtudes por sí mismas: las virtudes cardinales (templanza, prudencia, fortaleza y justicia) son los medios para orientarse hacia ese fin que es la beatitud. Fiel a la tradición agustiniana, Buenaventura se expresa también en virtud del debate sobre las facultades del alma. No niega que la razón desempeñe un papel en las elecciones del ser humano, pero aunque el libre albedrío comienza con la razón, sin embargo llega a su cabal cumplimiento en la voluntad. La salvación, que debe ser el fin del comportamiento humano, se obtiene gracias a la voluntad y no al intelecto. De este modo, Buenaventura expresa su opinión autorizada sobre un problema que dividía a los filósofos entre racionalistas, propensos a dar más peso al intelecto en los procesos de la decisión del ser humano y en el libre albedrío, y voluntaristas, que por el contrario aceptaban dar mayor preferencia a la voluntad. Este problema constituye uno de los elementos más debatidos entre el Doscientos y el Trescientos.

El intelecto no conduce a la salvación

El racionalismo de Tomás

Al lado de la perspectiva más tradicional de Buenaventura y a la radical de los maestros de las Artes están las posiciones que buscan un equilibrio, como la de Tomás de Aquino (1221-1274). El objetivo de Tomás es retomar los temas aristotélicos en un contexto doctrinal cristiano. De ello se deriva una doctrina eudemonista en la cual él establece un acuerdo entre el papel de la

razón y el de la voluntad (y por lo tanto entre las tendencias aristotélicas y los contenidos agustinianos tradicionales). Tomás afirma que los seres humanos, igual que todas las criaturas, actúan con vistas a un fin, o sea, con vistas a su bien. Su comportamiento es libre y se orienta a alcanzar la bienaventuranza, que el ser humano encuentra en Dios gracias a una *operatio* del *intellectus*. La voluntad "puede ser la sede o del *desiderium* [deseo] o del *gaudium* [gozo] acerca del fin último; de ahí que no sea ella la que lo vuelve presente" (Italo Sciuto, *L'Etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi. V-XIV secolo,* 2007). La relación entre la voluntad y el intelecto resulta compleja: el intelecto mueve a la voluntad en cuanto le presenta el objeto que se ha de querer y cuando el objeto es bueno bajo todos los aspectos, es decir, Dios, la voluntad no puede no quererlo. Su *visio,* sin embargo, es posible sólo en la vida futura. En esta vida no queda sino cumplir los actos necesarios para poderla alcanzar. De esta manera se abre el espacio para tratar cada una de las virtudes. Esta es la razón por la cual Tomás mantiene el tema aristotélico del primado del intelecto, pero trata de no quitarle potencia al papel de la voluntad y permanecer en el horizonte de la doctrina cristiana.

El voluntarismo del siglo XIV

La acentuación de la voluntad y de sus capacidades decisorias está fuertemente presente en Duns Escoto (1265-1308), Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349) y en ciertas vertientes en Juan Buridano (*ca.* 1290-*ca.* 1358). Duns Escoto es un decidido defensor del primado de la voluntad. Subraya el modo en que la voluntad es plenamente dueña de sí misma y el modo en que es libre de atenerse o no a las indicaciones del intelecto. Además, la voluntad ni siquiera está vinculada al deseo del sumo bien, que puede rechazar. Escoto esclarece los comportamientos de la voluntad distinguiendo entre una voluntad natural (una suerte de tendencia hacia los bienes necesarios) y una voluntad libre, que puede entrar en conflicto con la primera, y es la voluntad verdadera y auténtica. Guillermo de Occam es aún más radical. No sólo la voluntad puede desobedecer la sugerencias del intelecto, sino puede incluso suspenderse a sí misma. Prosiguiendo en la línea de Escoto, admite la existencia de principios morales y arroja luz sobre toda la importancia que tiene la prudencia para tener un comportamiento correcto, pero pone en evidencia también la plena libertad de la voluntad respecto a tales principios. Occam enfatiza de este modo el valor del acto de la voluntad que es el amor a Dios, que no tiene en sí nada de necesario y puede no ser realizado. La ética de estos autores se distingue notablemente de la de Tomás porque hace uso de la razón para mostrar la plena libertad de la voluntad y la ausencia de vínculos en las decisiones, sin olvidar que niega toda forma de necesidad. Describe a un ser humano más libre, pero sobre todo identifica la

El primado de la voluntad sobre el intelecto

sede de la libertad en la voluntad, a diferencia de Tomás y de los aristotélicos que la individuaban en la interacción entre el intelecto y la voluntad o en el solo intelecto. También Buridano, comentando la *Ética a Nicómaco,* asevera que la voluntad no está necesitada por el intelecto y posee una capacidad de elección autónoma, pero reequilibra estas tesis subrayando que la voluntad no es indiferente a lo que el intelecto le muestra: no puede rechazar lo que le es presentado como bueno bajo todo punto de vista, si bien puede abstenerse de quererlo.

La ética de la anulación de la voluntad

En plena edad escolástica se presenta otra ética que retoma temas de la tradición monástica y quiere ofrecer un camino para llevar a cabo el *reditus* [retorno] a Dios. Formulada de diversas formas, del ejemplo de las beguinas y las místicas como Clara de Asís (*ca.* 1194-1253) y Ángela de Foligno (*ca.* 1248-1309) a las obras de Margarita Porrete (?-1310) y Meister Eckhart (*ca.* 1260-1328), se perfila una ética de la aniquilación de la voluntad como vía para retornar a Dios. El elemento común a estas diversas experiencias es el tema de la voluntad que se vacía de contenidos, de elecciones, de decisiones, que renuncia a sí misma y se pone a la espera del contacto con Dios. Esta ética implica una devaluación de las obras y una relación personal entre criatura y Creador, factores todos que fueron causa de sospecha, cuando no de condenas, por parte de la Iglesia.

Véase también
Filosofía "Tomás de Aquino", p. 372; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406; "La filosofía de las pasiones", p. 456.

EL DEBATE SOBRE LO INFINITO EN LOS SIGLOS XIII Y XIV

Federica Caldera

El debate medieval entre los siglos XIII y XIV sobre lo infinito se funda en la recepción del pensamiento aristotélico expuesto en el* De caelo *y la* Física *y se desarrolla en el ámbito escolástico. El concepto de infinito es utilizado en diversas aplicaciones teóricas y disputas filosóficas, como la controversia sobre las dimensiones temporales del universo y su eternidad o sobre la estructura de lo continuo y la divisibilidad infinita.

La concepción aristotélica de lo infinito y su recepción crítica en la escolástica

El debate medieval sobre el concepto de infinito hunde sus raíces en la recepción crítica de la teoría aristotélica, expuesta en los primeros tres capítulos del libro I *Del cielo* y en los libros III y VI de la *Física*. Si la existencia de lo infinito matemático es considerada en estos textos como admitida universalmente, la de lo infinito físico constituye, por el contrario, un problema particularmente espinoso. Tal como lo leen en latín los pensadores, Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) enseña que no existen *magnitudines* infinitamente grandes porque el universo es infinito, mientras que existe lo infinitamente pequeño porque toda cantidad continua *(quantum continuum)* puede ser dividida posteriormente de modo ilimitado. Por el contrario, en el caso de las magnitudes discretas (es decir, la serie de los números enteros) adviene lo contrario: no existe un número infinitamente pequeño pero existe uno infinitamente grande (aquellas *magnitudines* infinitamente pequeñas que se generan con la división incesante de lo continuo y cuyo número se vuelve infinitamente grande). La serie de los números, por lo tanto, es infinita hacia arriba pero limitada hacia abajo, mientras que lo continuo es limitado hacia arriba pero divisible al infinito hacia abajo.

El infinito potencial de Aristóteles

Lo infinitamente grande de los números *(infinitum per oppositionem)* y lo infinitamente pequeño de las *magnitudines (infinitum per divisionem)* no son un infinito actual sino potencial: la serie de los números, en efecto, crece al infinito sin alcanzar jamás realmente este infinito y la división de lo continuo procede hacia lo infinitamente pequeño sin encontrar jamás un término en magnitudes últimas infinitamente pequeñas. Se trata, por lo tanto, de un infinito potencial que se vuelve actual en un proceso sucesivo *(successive)* pero que no es jamás infinito en acto simultáneamente *(simul):* no es un infinito *in facto esse* (categoremático, *in sensu composito*) sino un *infinitum in fieri* (sincategorimático, *in sensu diviso*).

El problema de lo infinito actual en la escolástica

Los lectores escolásticos de Aristóteles reformulan esta problemática y aclaran que lo infinito sincategoremático debe significar, respectivamente, una magnitud de la que no se puede tener la mayor *(tantum quod non maius)* en el caso de los continuos y una pluralidad de la que no se puede tener la mayor *(tot quod non plura)* en el caso de las magnitudes discretas; lo infinito categoremático, por el contrario, significa, respectivamente, una magnitud tal que no puede tener la mayor *(non tot quin maius)* y una pluralidad tal que no puede tener la mayor *(non tot quin plura)*. Viceversa, lo infinitamente

pequeño actual significa tan pequeño que no puede tener lo menor *(ita parvum quod non minus)* y el potencial significa no tan pequeño que no pueda tener lo menor *(non ita parvum quin minus).* El término "infinito" designa, pues, respectivamente "grande" o "pequeño" a placer, pero jamás "tan grande" o "tan pequeño" que no exista un valor todavía más grande o todavía más pequeño. Salvo en el caso del valor de lo continuo, en todo otro caso la existencia de lo infinito en acto está excluida categóricamente. En el universo creado existen, por lo tanto, magnitudes infinitas sólo en potencia y esta potencialidad debe ser entendida correctamente como un *fieri* infinito que jamás llega a su término, o bien como una potencia que jamás puede ser realizada completamente (para expresar el modo de ser de estos infinitos la escolástica habla de *actus permixtus potentiae* [acto mixto de la potencia]).

La existencia de lo infinito actual está excluida

Si muchos maestros de los siglos XIII y XIV ponen en evidencia la naturaleza contradictoria de lo infinito en acto, también existen algunos pensadores que, enemistados con la tradición aristotélica, defienden lo infinito en acto. Es particular el caso del franciscano Ricardo de Mediavilla (1249-*ca.* 1308), que está entre los primeros en admitir que el universo puede expandirse más allá de todo límite actualmente establecido, sin que esto implique la idea de un mundo actualmente infinito. Más tarde y con resultados más radicales, Juan de Bassoles (siglo XIV), Robert Holcot (1290-1349) y Gregorio de Rímini (*ca.* 1300-1358) se declararán abiertamente como defensores de lo infinito en acto, interrogándose acerca de la posibilidad de un infinito en acto con respecto a los números y a las cantidades *(multitudines),* magnitudes extensivas y espaciales *(magnitudines),* magnitudes intensivas, magnitudes temporales.

Lo infinito en la disputa *De aeternitate mundi*

El concepto de infinito experimenta una de sus aplicaciones teóricas más profundas en el debate escolástico relativo a las dimensiones temporales del universo. Fundándose en las conclusiones sacadas por Juan Filopono (siglo VI) y desarrolladas por el pensamiento árabe y hebreo, Buenaventura (*ca.* 1221-1274) tiene el mérito de valorar el concepto de infinito como un instrumento decisivo en la disputa relativa a la duración del mundo. Las cinco así llamadas "paradojas de lo infinito", analizadas teóricamente en su *Comentario a las Sentencias* (1250-1254), tienen como objetivo demostrar la incompatibilidad de la eternidad del mundo con los axiomas aristotélicos relativos a lo infinito. La primera paradoja —"es imposible añadir algo a lo infinito"— hace notar que, como lo enseña el *Del cielo,* lo infinito es una magnitud que no tiene número mayor: si el mundo fuera eterno, su duración sería infinita pero crecería día tras día. La segunda paradoja —"es imposible ordenar lo infinito"— subraya cómo es necesario un primer elemento

Las cinco paradojas del infinito

para ordenar una serie: si el mundo fuera eterno, la serie de las revoluciones celestes sería por el contrario infinita y no ordenada. El tercer argumento —"es imposible recorrer el infinito"— está basado en el principio según el cual es no es posible atravesar lo infinito: si el mundo fuera eterno, la serie infinita de las revoluciones celestes no habría podido ser recorrida y jamás se habría llegado a la revolución del día de hoy. La cuarta paradoja —"es imposible que lo infinito sea conocido por una potencia finita"— pone en evidencia cómo, según la cosmología aristotélica, las revoluciones de los cuerpos celestes son producidas por motores identificados con sustancias intelectuales: si el mundo fuera eterno, estas sustancias no podrían conocer la serie de las revoluciones cuyas causas son ellos. La quinta paradoja —"es imposible que existan simultáneamente más infinitos"— es particularmente digna de notarse en la medida en que establece una conexión entre la defensa de la eternidad del mundo, varios errores en el campo psicológico y la negación de la economía de la salvación sobre la cual se funda la religión cristiana. Según la quinta *ratio,* si el mundo fuera eterno, habrían existido efectivamente infinitos seres humanos y por lo tanto existiría el conjunto infinito de sus almas inmortales.

La formulación de las paradojas por obra de Buenaventura no está exenta de críticas. Tomás de Aquino (1221-1274) presenta numerosas objeciones. Acerca de la existencia de series infinitas, los dos autores defienden posiciones alternativas: ahí en donde el franciscano rechaza cualquier serie infinita, el dominico admite, por el contrario, series infinitas cuyos elementos no existen o no actúan simultáneamente y, por lo tanto, considera que es posible el cumplimiento de una acción con instrumentos infinitos, la generación sucesiva de seres humanos infinitos, el infinito sucederse de las revoluciones celestes, el infinito subseguirse de los instantes, sucesivamente actuales en el eterno flujo del tiempo. La eternidad del pasado, que para Buenaventura constituye una infinidad en acto, para Tomás es, por el contrario, sólo potencialmente infinita. Fieles al planteamiento de Buenaventura, también otros maestros franciscanos (Guillermo de Baglione, Guillermo de la Mare, Juan Pecham, Mateo de Acquasparta, Pedro Juan Olivi) reflexionan críticamente sobre la eventualidad de que en la realidad se dé un infinito en acto (como la eternidad *ex parte ante*), volviendo a poner en discusión el agnosticismo tomista y señalando el fracaso de Tomás en su intento de superar las paradojas de lo infinito.

Las objeciones de Tomás

Infinito y continuo

Si en el curso del siglo XIII el uso creciente de argumentos antieternalistas construidos a partir de los axiomas aristotélicos sobre lo infinito conduce a una profundización de este mismo concepto, en el Trescientos se asiste a una

cabal superación de la teoría aristotélica. Las relecturas críticas de los maestros escolásticos conciernen sobre todo la sección del libro VI de la *Física* dedicada a la estructura de lo continuo. Este es infinitamente divisible en el sentido de que cada una de sus partes, por más pequeña que sea, siempre se puede seguir dividiendo al infinito —y lo continuo está compuesto por lo tanto de partes siempre divisibles *(semper divisibilia)*— ¿o bien la divisibilidad encuentra un término en lo infinito y por lo tanto lo continuo consta de puntos *(indivisibilia)*? Fieles a la solución aristotélica, la mayor parte de los filósofos de los siglos XIII y XIV (Roger Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Egidio Romano, Ricardo de Mediavilla, Duns Escoto, Walter Burley, Guillermo de Occam, Juan Buridano, Nicolás Oresme, Alberto de Sajonia, Thomas Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, Marsilio de Inghen) consideran que lo continuo es efectivamente divisible al infinito y por lo tanto lo componen *semper divisibilia* y *non indivisibilia*. Otros maestros, por el contrario, se pronuncian a favor de la *compositio ex indivisibilibus*. Algunos afirman (en la estela de Platón) que lo continuo corpóreo consta de superficies, las superficies de líneas, las líneas de puntos: en último análisis, todo continuo está hecho de puntos (es el caso de Roberto Grossatesta, Enrique de Harclay, Gerardo de Odone, Walter Chatton, Nicolás de Autrecourt). Otros, por el contrario (siguiendo a Demócrito) sostienen que lo continuo corpóreo debe constar de cuerpos últimos indivisibles, la superficie de superficies indivisibles, la línea de líneas indivisibles, y que por lo tanto todo continuo está constituido por magnitudes de la misma especie que el número entero, cuantitativamente no divisibles posteriormente (es el caso de Gregorio de Rímini, Ricardo Kilvington, Nicolás Boneto).

En confrontación sobre lo continuo

Los años 1315-1335 son los más candentes del debate sobre la composición de lo continuo. Enrique de Harclay (*ca.* 1270-1317) no es el único representante de la tradición finitista: igual que él, también Walter Chatton (duramente atacado por Adam Wodeham en el *De indivisibilibus*), Gerardo Odone, Nicolás Boneto y Nicolás de Autrecourt consideran que lo continuo está compuesto por un número finito de indivisibles. Contra todos ellos (y no contra Guillermo de Occam) se dirige la crítica de Thomas Bradwardine (*ca.* 1290-1349), quien en el *Tractatus de continuo* (1328-1335) se vale de modelos matemáticos para demostrar la falacia de los argumentos de los atomistas contra la divisibilidad de lo infinito. En el *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* [De la causa de Dios contra Pelagio y de fuerza de las causas] (1338-1344), Bradwardine propone, por el contrario, una conceptualización teológica del concepto de infinito. Contraponiéndose a la doctrina aristotélica, que no admite lugar y vacío alguno fuera del cielo, Bradwardine formula la hipótesis de la existencia de un lugar imaginario fuera del mundo que, privado de cualquier naturaleza positiva, es ocupado por doquier *(necessario, actualiter et infinite)* por Dios, omnipresente y omnipotente. En la demostración emerge una concepción típicamente matemática

El infinito matemático, lugar de Dios

del espacio: el vacío imaginario más allá del espacio finito del mundo es un espacio perfectamente en acto, en el cual ya desde antes de la creación había lugares diferentes entre sí. En conformidad con la tradición geométrica euclidiana, este espacio es considerado infinito.

Por su resonancia histórica, la tesis de Enrique de Harclay merece una atención particular. En el *Comentario a las Sentencias* (1310) propone un atento análisis del problema de la posible eternidad del mundo, afirma que no existe ningún motivo para negar la infinidad en acto del tiempo pasado ni que éste haya sido recorrido, y divulga una convencida defensa del infinitismo. En la cuestión "¿podría el mundo durar eternamente en el futuro *(a parte post)*?", Enrique sostiene que lo continuo se compone de un número infinito de indivisibles que son inmediatamente sucesivos uno a otro. Si es cierto que considera que son más persuasivos los contrarios, no niega que los argumentos aristotélicos relativos a la composición del continuo tienen una cierta validez: piensa, no obstante esto, que valen para las cantidades naturales, comprensibles al ser humano, pero que han de ser sometidas a discusión cuando se razona sobre los infinitos que pueden ser creados por la omnipotencia divina. Jugando insistentemente con la noción de *potentia Dei absoluta,* Enrique concluye efectivamente que las tipologías de infinito que para nosotros son inconcebibles no lo son para un Dios que tiene un conocimiento perfectamente determinado de lo infinito mismo.

Enrique de Harclay y las formas del infinito

También en el *Comentario a las Sentencias,* Enrique defiende, además, la convicción de que existen algunas formas de infinito en acto y sostiene, finalmente, una tesis de la desigualdad de los infinitos, destinada a suscitar fuertes objeciones y resistencias. Según el razonamiento de Enrique, dada una cantidad infinita, siempre es posible añadirle o quitarle cantidades finitas: por lo tanto, lo infinito es susceptible de adiciones, sustracciones, multiplicaciones, excesos y defectos. En otros términos, una cantidad infinita puede ser mayor que otra y puede contenerla en una relación inclusiva todo/parte; entre cantidades infinitas, además, pueden subsistir relaciones de proporcionalidad. La hipótesis de la desigualdad de los infinitos se funda sobre una reformulación del principio euclidiano según el cual el todo es mayor que la parte. Este axioma, válido a los ojos de Enrique sólo en lo finito, no sería otra cosa que una versión particular de un principio más general, a cuya luz es necesario pensar la igualdad entre los infinitos: lo que contiene una cosa diferente es algo que trasciende o se adiciona a esa otra cosa, es el todo respecto de aquel algo diferente.

Si Thomas Wylton (?-1322), aunque declarándose algo perplejo acerca de las conclusiones de Harclay, lo cuestiona gentilmente, Guillermo de Alnwick (*ca.* 1270-1333), por el contrario, echa a andar en *Determinationes* una polémica mucho más radical, asestando particularmente un golpe precisamente a la interpretación que Harclay había dado del axioma euclidiano sobre el todo y las partes. Según su parecer, para evitar equívocos peligrosos, los términos

"además" y "en adición" no pueden ser usados como sinónimos: una cantidad infinita puede contener de hecho algunos elementos "en adición" a otra sin ser por ello necesariamente más numerosa que esta otra, y por lo tanto sin "sobrepasarla". Al distinguir entre conjuntos infinitos que contienen elementos en adición con respecto a otros conjuntos infinitos, pero sin sobrepasarlos, y conjuntos infinitos que, por el contrario, se sobrepasan, Guillermo anticipa una idea que, andando el tiempo, revelará un contenido absolutamente decisivo: la relación que subsiste entre un conjunto infinito y un subconjunto suyo también infinito no es la misma que se da entre dos conjuntos infinitos que no guardan entre ellos una relación de inclusión. El infinitista más radical del siglo XIV, Gregorio de Rímini, propone una formulación pesada pero acabada de esta misma idea. En su *Comentario a las Sentencias* (1343-1344), trata de explicar además cómo algunos infinitos pueden existir como parte de otros infinitos y admite, como Enrique de Harclay, el infinito en acto.

El debate

Véase también

Historia "Aspiraciones a la renovación de la Iglesia y herejías", p. 234.
Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343; "Tomás de Aquino", p. 372; "Guillermo de Occam", p. 406; "La reflexión política", p. 500.

UNA ACUSACIÓN DE LARGA DURACIÓN: LA *VANA CURIOSITAS*

CLAUDIO FIOCCHI

En el curso del Medievo muchos intelectuales son acusados de haber caído en la tentación de la* vana curiositas, *expresión que significa poner una atención superflua o incluso dañina a las cosas de este mundo, que distrae al cristiano de su retorno a Dios. El precepto que impone la obligación de evitar la* vana curiositas *actúa como una suerte de limitación al estudio y a la libertad de búsqueda intelectual.

¿QUÉ ESTUDIAR?

La cultura medieval elabora una complicada relación con el saber y en particular con la filosofía. Mientras los intelectuales leen, estudian, enseñan, traducen, se preguntan al mismo tiempo sobre la legitimidad y los límites de

tales actividades. ¿Es justo estudiar y usar las obras de los paganos? Y, más radicalmente aún, estudiar ¿no es un esfuerzo inútil, una pérdida de tiempo? El cristiano —es la tesis de muchos— no debe abandonarse a lecturas superfluas y dañinas, como son las de la filosofía, cuando le bastan las Sagradas Escrituras, las interpretaciones de los Padres de la Iglesia y la oración. Todo lo demás es peligroso, es un uso impropio de las capacidades del ser humano: no es más que *vana curiositas*, búsqueda superflua que provoca el alejamiento de la fe. La acusación de *vana curiositas* resuena desde la época de los Padres hasta los años de Juan Gerson (1363-1429), pero progresivamente se carga de diversos valores, porque en el curso de los siglos cambian el trabajo intelectual, las instituciones culturales y educativas, los libros disponibles, los programas de estudio, la percepción de lo que es legítimo o ilegítimo hacer al cristiano. La historia de la acusación de *vana curiositas* es por esta razón la historia de las actitudes respecto del saber y de la contraposición entre quien considera que la búsqueda es propia del ser humano, lo mejora y lo ayuda a comprender a Dios y la creación, y el que, por el contrario, juzga que la búsqueda es una actividad frenética, insana, que aleja al ser humano de sí mismo y de sus verdaderas tareas. Veamos algunos momentos de esta historia.

La perspectiva de Agustín

Ya los primeros intelectuales cristianos son los primeros que hablan de *vana curiositas*. En efecto, de las Cartas de San Pablo es fácil deducir la prohibición de no profundizar en los conocimientos inútiles, cuando todo lo que se necesita conocer está en la fe (Romanos 11, 20; 12, 3; I Corintios 8, 1). Esta prohibición tiende a adoptar varias formas: por ejemplo, contrapone a la verdad de la fe el interés por la realidad cotidiana, por sus múltiples estímulos, el conocimiento del mundo material; en otros casos, por el contrario, se refiere al conocimiento de la Escritura, a los límites de la interpretación, a los parámetros dentro de los cuales llevarla a cabo; finalmente puede implicar la relación entre la fe y la filosofía, entendida ésta como el estudio de las doctrinas de los filósofos paganos. Algunos Padres, como Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), ligan estrechamente *curiositas* y herejía, porque la búsqueda vana aleja de la fe. Pero san Agustín de Hipona (354-430) es el que complica más el discurso. El establece sea la relación que el cristiano debe tener con el mundo, sea el uso que debe hacer del saber pagano. La *curiositas* que critica Agustín es la *curiositas* que se interesa por los objetos equivocados. Él la entiende como ansia y afán que anida en el deseo de conocer. El conocimiento de las cosas y el descubrimiento de la verdad son fuente de gozo, un poco como cuando —dice Agustín— se experimenta gozo al comprender el truco de un prestidigitador. Pero precisamente por esto: “Dejando, pues, y rechazando todas las fruslerías del teatro y de la

Objetos correctos y equivocados

poesía, demos el manjar y el licor del estudio y meditación de las divinas Escrituras al alma fatigada por el hambre y la sed de la vana curiosidad, que en balde anhela saciarse con ficciones imaginarias, como con banquetes pintados; eduquémonos provechosamente con este juego, en verdad tan liberal y noble. Si nos atraen los espectáculos y la hermosura, deseemos contemplar aquella sabiduría que de un extremo a otro se extiende con fortaleza y todo lo dispone con excelente suavidad" (Sabiduría 8, 1). "¿Hay mayor maravilla que esa causa que fabrica y gobierna el mundo visible con una fuerza espiritual? ¿Hay cosa más bella que la que lo ordena y embellece? (*La verdadera religión,* LI, 100, traducción italiana *La vera religione,* introducción de A. Pieretti, 1995). Por lo tanto, se condena poner al mundo la atención que se debe al estudio y a la contemplación de las cosas celestiales. Esto, sin embargo, no impide que la lectura de la Biblia eche mano de las disciplinas de los paganos, que se consideran sólo como instrumentos útiles a usar y en las cuales no nos debemos detener excesivamente. De ahí que Agustín establezca un principio importante: el estudio de las artes es legítimo sólo si es subalterno al estudio y al amor de las cosas superiores. El resto es *vana curiositas.* Como existe una jerarquía de las cosas, así existe una jerarquía del saber y de sus respectivas disciplinas.

El objeto supremo de la indagación

LA CULTURA MONÁSTICA Y EL RENACIMIENTO DEL SABER DEL SIGLO XII

La alarma respecto de la *vana curiositas* se colorea progresivamente de acentos más tenebrosos. Para Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), Bernardo de Claraval (1090-1153), Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), la *vana curiositas* es la misma culpa de la que se mancharon los primeros seres humanos, seducidos por la serpiente en el paraíso terrenal, y luego los herejes que quieren conocer "los secretos del cielo cerrados a ellos de antemano" (Isidoro de Sevilla, *Sobre el Génesis,* Patrología Latina 83, cap. IV). Bernardo de Claraval insiste mucho en este aspecto. La curiosidad es el primer grado de ese terrible vicio que es la soberbia. Se la reconoce en el monje que se agita, que mueve los ojos a todos lados, que está con la curiosidad y soberbia erguidas y no inclinadas. Es fácil comprender a partir de los movimientos del cuerpo que ese monje ha abandonado el camino de la humildad. Pero el verdadero camino que lleva al saber pasa, por el contrario, por el amor a Dios y no por el interés en las cosas terrenas. Hugo de San Víctor hace suya esta misma línea. En su opinión, los sabios de este mundo han cometido un error de perspectiva: han estudiado las cosas terrenas en sí mismas, como especies y elementos, olvidando ver en ellas la expresión de Dios: ¿Y que ha sido ésta sino una búsqueda guiada por la *vana curiositas*? (*Comentario a la jerarquía celeste,* Patrología Latina 175, 923B-928B.) En la condena que han expresado

Curiosidad y soberbia

estos autores el aspecto intelectual jamás está desvinculado del psicológico: la *vana curiositas* invade las mentes de los seres humanos a través del placer desordenado de las cosas pasajeras y vanas (*Homilías sobre el Eclesiastés de Salomón,* Patrología Latina 175, I, 119A).

Desde el punto de vista de los maestros de la cultura monástica, el trabajo de Pedro Abelardo (1079-1142) o de Gilberto Porretano (*ca.* 1080-1154) son evidentemente formas de *vana curiositas:* son vanos intentos de volver racionales e inteligibles los misterios divinos, que son incomprensibles a la razón humana. En la *Dialéctica* y en el *Dialogus* sostiene Abelardo que la dialéctica es una disciplina necesaria a la teología y que tal tesis se apoya en la autoridad de Agustín. Pero su modo de proceder está demasiado alejado de la praxis de la cultura monástica, demasiado presto a exaltar la capacidad racional del ser humano y a minimizar el papel del amor y del involucramiento emotivo, como para ser aceptado. Por esta razón no causa estupor que las obras de Abelardo hayan sido condenadas, si bien es cierto que los métodos del saber de las escuelas y de las universidades han tomado luego su punto de partida de la obra de Abelardo más que de la de Bernardo.

La *vana curiositas* en el mundo universitario

Con la difusión de las traducciones del griego y del árabe, cuando crece el número de las obras de Aristóteles disponibles y el interés en ellas, la acusación de *vana curiositas* comienza a extenderse de las nuevas modalidades de leer las Escrituras al estudio de la filosofía aristotélica y a la atención puesta a las ciencias del mundo natural. En 1228 el papa Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, pontífice desde 1227) denuncia alarmado que algunos, por espíritu de vanidad, se alejan de los límites impuestos por los padres e interpretan la Sagrada Página acudiendo a la filosofía natural. Si bien es cierto que en el arco de algunos decenios el estudio de las artes y de la filosofía aristotélica se vuelve parte integrante del programa de estudios, esta preocupación y esta admonición siguen siendo una constante en el mundo universitario. En la *vana curiositas* se individua "la raíz de las herejías y de los errores de los profesores universitarios" (J. M. H. Thijssin, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400,* 1998). En los difíciles años de los conflictos entre maestros de las Artes y teólogos, que condujeron a las condenas en 1277 de las tesis consideradas locuras vanas y falsas *(vanitate et insaniae falsae),* Buenaventura de Bañorreal (*ca.* 1221-1274), ministro general franciscano y profesor de teología, retoma las tesis de Hugo de San Víctor. Afirma, en efecto, que los filósofos corren el riesgo de perder de vista a Cristo y las verdades de la fe a causa de su curiosidad. Se vuelven soberbios y arrogantes como había sido Adán con Dios. Llegan a sostener que el mundo es eterno y jamás fue creado, argumenta Buenaventura refiriéndose probablemente a las tesis de

Los riesgos de la filosofía

los maestros de las Artes. Toda forma de saber, sea filosófica, sea teológica, está condenada, según Buenaventura, si no está orientada a la caridad y a la sabiduría y si, por lo tanto, a las cosas celestiales prefiere, con desprecio, las cosas terrenas. La crítica a la *vana curiositas* que hace Buenaventura no es, por lo tanto, un impedimento para el estudio filosófico, sino una alarma por su absolutización. El teólogo escribe en un sermón: "Se puede amar la filosofía, pero quien ama sólo la filosofía se aleja de Cristo" (*Opera Omnia,* 1901, IX).

En contra de esta posiciones surgen las tesis de aquellos que valoran más y mejor la búsqueda filosófica pero se ponen al abrigo de la acusación de *vana curiositas.* Es el caso de Tomás de Aquino (1221-1274), que no sólo escribe numerosos comentarios a las obras de Aristóteles, sino que también adopta en su reflexión teológica conceptos heredados de Aristóteles. Pero ¿cómo puede este modo de proceder estar exento de *vana curiositas*? Tomás explica (*Suma teológica,* segundo apartado de la segunda parte, p. 167) que el aspecto vicioso del deseo de conocer no atañe ni al deseo ni a los contenidos a los que se aplica, sino al objetivo y las modalidades. Por esta razón es vicioso el deseo que incluye la soberbia de quererse mostrar como sabio y sobre todo el deseo que se detiene en las cosas de este mundo y no prosigue su camino hacia las inmortales. En las páginas de Tomás brillan como constelaciones las referencias a Agustín, cuya posición se apuesta por esta razón a favor de la filosofía y no contra ella, en virtud de la utilidad que la filosofía puede tener en un itinerario correcto del conocimiento. Por otra lado Tomás sostiene que el deseo de conocer pertenece a la naturaleza humana, pero como todo deseo debe ser disciplinado por una *regula rationis,* para que, guardando el justo medio, no se vuelva ni *curiositas* ni negligencia (*Sobre el mal,* 8, 2).

Una disciplina del conocimiento

Para los pensadores del Bajo Medievo se complica la idea de los límites del conocimiento: a la distinción entre una investigación lícita y una ilícita, la acompaña una distinción de tareas entre las disciplinas. En el curso del Doscientos y del Trescientos es frecuente la invitación a no transgredir los límites de cada disciplina. No sólo el filósofo debe mantenerse lejos de los temas teológicos, sino también es válido el principio opuesto: el papa Juan XXII (*ca.* 1245-1334, pontífice desde 1316) en 1317 y el papa Clemente VI (1291-1356, pontífice desde 1342) en 1346 recuerdan a los teólogos no dejarse arrastrar a las curiosas e inútiles disputas de la filosofía, sino dedicarse a la Sagrada Escritura y a las interpretaciones de los padres, donde no se encuentra ningún error o pecado de vanidad y curiosidad. Por esta razón, ciertos métodos no resultan ilícitos en cuanto tales, sino en cuanto adoptados de un modo impropio en los ámbitos de los cuales deberían permanecer alejados.

Esta alarma la hace suya a su vez Juan Gerson, preocupado por la condición en la que se encuentran los estudios de teología. En su *Contra la vana curiosidad* (1402) regresan las amonestaciones de Hugo de San Víctor y Buenaventura. Sin embargo, la actitud de Gerson no es la de una crítica agria como la de los monjes del siglo XII, sino un severo llamado a distinguir las disciplinas.

En efecto, él atribuye un gran valor a la investigación, recordando e interpretando las palabras del Eclesiástico 24, 31 "Aquellos que me hagan más conocido, tendrán vida eterna", pero quiere definir con cuidado los límites de la filosofía y de la teología, de cuya transgresión derivan graves errores. Criticando la inútil atención que se presta a doctrinas nuevas (la *curiosa singularitas*), recalca cómo entre teología y filosofía debe haber armonía y no conflicto, y esto obliga a que permanezcan ajenos a la teología los métodos y los contenidos de la filosofía y viceversa. Luego pone en evidencia cómo una teología fundada sobre la razón debe dejar espacio a una teología mística accesible a todos, fundada en el amor y tendiente a la unión y no a la comprensión de Dios. La misma teología, finalmente, debe aceptar sus límites, que coinciden "con las Sagradas Escrituras que nos han sido reveladas", para concluir, en la estela de las tesis de la teología negativa de Pseudo Dionisio (siglo v), que de la naturaleza supersustancial y escondida de Dios no se debe hablar más allá de lo que nos ha sido revelado a través de las palabras de los santos.

El distinguo *de Gerson*

La acusación de *vana curiositas* es pues la expresión de una profunda exigencia de la cultura medieval: la de proporcionar un orden, un objetivo y un límite al saber y a la investigación, para que no se conviertan en fuentes de distracción y error en el itinerario del regreso a Dios que los cristianos están llamados a recorrer. Al mismo tiempo, el llamado a evitar la *vana curiositas* actúa, desde nuestra perspectiva, como una forma de censura, por cuanto tiene de discutible eficacia, dada su reiteración, con respecto a la que hoy definiríamos como libertad de investigación.

Véase también

Filosofía "Las enciclopedias medievales como modelos del saber", p. 311; "Tomás de Aquino", p. 372; "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "El alma", p. 436; "El debate sobre lo infinito en los siglos XIII y XIV", p. 489.

LA REFLEXIÓN POLÍTICA

STEFANO SIMONETTA

Sólo en el curso del siglo XIII es cuando —también gracias al redescubrimiento del Aristóteles político— florece en la Europa cristiana una reflexión política propiamente dicha: un nuevo tipo de textualidad, cuyo objetivo consiste en someter a un análisis "científico" los varios aspectos de la vida de los organismos políticos, considerados como una categoría particular de fenómenos naturales cuyos génesis y devenir se han de estudiar. A este florecimiento lo acompaña (se entrelaza con él) la consolidación gradual de una

concepción del poder según la cual el poder procede de la base, del pueblo. Tal proceso cambia radicalmente el modo de entender las relaciones entre gobernantes y gobernados, pero sobre todo marca —en muchos autores— un viraje en las relaciones entre poder espiritual y poder temporal, emancipando a este último del control del verticalismo eclesiástico.

UN MODO DIVERSO DE CONSIDERAR LA DIMENSIÓN POLÍTICA

Salvo alguna que otra excepción, podemos decir que sólo en el curso del siglo XIII se va afirmando en la Europa cristiana una visión más positiva de la política (como también —por reflejo— de su estudio y de quien se dedica a hacerlo), que es concebida por un creciente número de pensadores igual que un "producto" natural, ahí en donde precedentemente se la consideraba como uno de los efectos de la "caída". De ello se deriva la convicción según la cual es posible y, más aún, un deber proceder a hacer un examen riguroso de las varias formas de asociación adoptadas históricamente por las comunidades humanas, que se han de juzgar sólo teniendo como base su respectiva capacidad de satisfacer las demandas terrenas de los miembros de tales comunidades, prescindiendo de cualquier otra consideración de orden teológico (es decir, sin tener en cuenta en lo mínimo el credo religioso de quien gobierna y de quien es gobernado en cada una de esas sociedades humanas). Así es como hace su aparición, por vez primera en el Medievo, una ciencia política ("ciencia práctica" por excelencia), cuyo objeto de investigación lo constituyen esas formas particulares de organismos que son los estados.

Al mismo tiempo, el así llamado retorno del Aristóteles político (384 a.C.-322 a.C.) —o sea la entrada en circulación de las traducciones latinas de la *Política* y de la *Ética a Nicómaco* (entre el 1245 y 1270) que tanto contribuyeron al cambio de perspectiva que apenas hemos recordado— pone a disposición de la comunidad cultural de aquellos años los instrumentos lingüísticos y conceptuales sin los cuales resultaba casi imposible formular cuestiones de naturaleza política y darles respuestas convincentes. Para citar un solo ejemplo, la lectura del tercer libro de la *Política,* en el que Aristóteles define las diferentes constituciones legítimas (monarquía, aristocracia, *politia*) y valora méritos y defectos, es la que induce a tantos maestros universitarios que dan lecciones sobre esas páginas a preguntarse cuál es la mejor forma de gobierno, sometiendo a discusión lo que hasta entonces se había dado por descontado, es decir, la superioridad absoluta del régimen monárquico. En este caso, como en tantos otros, Aristóteles no proporciona a sus lectores e intérpretes medievales respuestas confeccionadas de antemano, indicaciones ciertas, sino se limita a plantearles un problema, ofreciendo al mismo tiempo el vocabulario técnico y una reserva de temas que utilizar para elaborar soluciones personales.

La Política *de Aristóteles y la mejor forma de gobierno*

La entrada en crisis de la teoría hierocrática

En combinación con elementos sacados de la costumbre feudal (y de la concepción del poder que ésta sostiene), del pensamiento jurídico y de la tradición filosófica ciceroniana, lo que se puede definir lenguaje político aristotélico llega a formar en los últimos decenios del Doscientos el eje maestro de un sistema de coordinadas dentro del cual encuentran una justificación teórica las prácticas de gobierno desde abajo que ya existen desde hace tiempo en muchos centros urbanos de ciertas áreas de Europa. El resultado es la progresiva difusión de una teoría "ascendente" del poder, según la cual éste tiene su origen y legitimación en la investidura y el consenso populares. Por un lado esta tesis somete a quien gobierna al control de los gobernados, con base en el presupuesto según el cual la relación entre soberano y súbditos —entre *principans* y *cives*— por naturaleza tiene su origen en un pacto; por otro, sin embargo, poniendo en tela de juicio la idea según la cual la autoridad política desciende del cielo sobre quien la detenta, tal idea sustrae a los príncipes de la tierra a los brazos de la Iglesia, potencialmente letales, desvinculándolos de los verticalismos eclesiásticos, los cuales habían sabido explotar durante siglos de la manera más eficaz el papel de únicos mediadores autorizados entre Dios y aquellos que él había escogido como sus vicarios *in temporalibus* [en los asuntos temporales].

Se difunde una nueva teoría del poder

Aquí nos encontramos en presencia de un verdadero cambio de época, a consecuencia del cual, hacia el final del Doscientos y en la primera mitad del Trescientos, las máximas autoridades religiosas de la Europa latina, los pontífices, ven que se están quedando sin aquella posición de ventaja indiscutida que habían conquistado, poco a poco, a partir del lejano siglo VI, cuando la Iglesia de Roma había comenzado a adquirir con respecto a la cristiandad occidental una hegemonía política además de espiritual. Una supremacía que luego se volvió casi indiscutida en la edad carolingia y posteriormente fue puesta en teoría de una manera explícita (no menos que traducida en acciones políticas concretas) por el papa Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, pontífice desde 1073), en su célebre *Dictatus papae* [Sentencias del papa] (1075), compuesto en plena guerra de las investiduras con el objetivo de afirmar sin medias tintas que el del papa era el único poder verdaderamente universal.

Tomás de Aquino

A la difusión de lo que hemos señalado como el lenguaje político aristotélico —sobre cuya importancia se ha insistido hasta aquí— contribuye decisivamente Tomás de Aquino (1221-1274), el primer gran docente universitario (junto con su maestro Alberto Magno, *ca.* 1200-1280) en dar cursos sobre los

escritos políticos de Aristóteles, de los cuales sacó los elementos que son los pilares de su pensamiento político. Esto es verdad, sea por por cuanto concierne la tesis de la naturaleza sociable del ser humano —con todas las consecuencias que se derivan de ello—, sea por la teoría de la ley positiva que Tomás concibe como aplicación a una comunidad particular civil de los preceptos válidos universalmente (pero vinculantes sólo en el fuero interior) de la *lex naturalis,* entendida a su vez como el reflejo en las criaturas racionales de la ley eterna (es decir, el orden finalista que Dios ha conferido al universo). Además, la idea de que la inclinación a vivir en sociedad es una característica del ser humano en cuanto tal, el cual tiene necesidad de la comunidad política para realizar de manera cabal su propia naturaleza y para poner en acto las finalidades que le han sido asignadas en el plan divino del mundo, conduce a Tomás a afirmar la plena integración de la vida de cada individuo en la de la colectividad en la cual está integrado, "así como cada parte, por lo que es, pertenece al todo". Esto, sin embargo, no implica la absorción total del ciudadano singular en el Estado del que forma parte, puesto que hay una esfera de su ser, la esfera espiritual, en relación con la cual él no está subordinado a la comunidad civil: la realización de su fin sobrenatural, en efecto, no pasa a través del poder político, sino es la Iglesia la que preside en esta segunda y más importante dimensión del ser humano.

Herencia aristotélica

En la visión de Tomás, por otra parte, tanto el poder espiritual como el temporal derivan de Dios y, por lo tanto, el segundo está subordinado al primero "en la medida en que lo ha sometido la potestad divina, o sea únicamente en las cosas que se refieren a la salvación del alma". Por lo tanto, la *subiectio* [sujeción] del poder civil con respecto a las principales autoridades eclesiásticas, sobre la que el maestro dominico elabora una teoría en los escritos políticos (entre los cuales el escrito *De regimine principum* [Del gobierno de los príncipes] de *ca.* 1265 y el *Comentario a la Política,* compuesto alrededor de 1270), parece que atañe sólo al orden de los fines, asignando a la Iglesia una función de supervisión y vigilancia sobre lo puesto en obra por los gobernantes terrenos, que se justifica con la superioridad del fin espiritual. Como sea, el delicado tema de las relaciones entre Estado e Iglesia jamás queda tratado de un modo conclusivo en las páginas de Tomás dedicadas a ello, que precisamente por esto se prestan a lecturas profundamente divergentes: así es como acaece que ya en la primera generación de sus seguidores haya algunos que —como su alumno Tolomeo de Lucca (*ca.* 1236-1326)— le atribuyen una rígida subordinación del poder temporal al espiritual.

Omisiones e interpretaciones

La oposición a la doctrina hierocrática en el siglo XIV

El Trescientos, sin embargo, está dominado por un grupo de teóricos políticos cuya reflexión tiene como objetivo sobre todo poner en tela de juicio la

presunta "plenitud de poder" *(plenitudo potestatis)* papal, o sea la idea de que, en cuanto vicario de Cristo y sucesor de Pedro, el romano pontífice detentaría la forma más completa de autoridad existente: el único poder auténticamente universal y absoluto, en virtud del cual el papa se consideraba superior a cualquier gobernante terreno, como lo había expuesto en teoría, entre otros, Gregorio VII, y lo habría confirmado Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, pontífice desde 1294), precisamente en el inicio del siglo XIV, en la célebre bula *Unam sanctam* (1302). La oposición a este género de tesis, que se suele indicar con la fórmula "doctrina hierocrática", adopta formas bastante diferentes en los autores de que nos ocuparemos, en cada uno de los cuales —por lo demás— está acompañada y se entrelaza con la elaboración de conceptos que son importantes también independientemente de su ser funcionales a la polémica contra las pretensiones absolutistas del papado tardomedieval.

El poder absoluto de la Iglesia

Emblemático, a este respecto, es el caso del dominico Juan de París, o Jean Quidort (*ca.* 1260-1306), cuyo *Tractatus de potestate regia et papali* [Tratado de la potestad del rey y del papa] (*ca.* 1302) se remonta a la fase más áspera de la disputa en que se contraponen el papa Bonifacio VIII y el rey francés Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285). Para sostener la causa de su soberano y defender la autonomía de la jurisdicción temporal contra las anacrónicas miras hegemónicas del pontífice, Juan se remonta a la idea de Tomás —con el cual había estudiado— según la cual toda comunidad política tiene su origen en la sociabilidad natural de los seres humanos y, por lo tanto, no tiene ninguna necesidad de ser legitimada por la Iglesia; ésta última, por lo demás, tiene una génesis diferente, siendo funcional a la consecución del fin sobrenatural del ser humano, razón por la cual corresponde a sus ministros sólo la tarea de administrar los sacramentos. Esto hace de la Iglesia una institución universal (la salvación es única para todos), mientras que las profundas diversidades naturales —geográficas, climáticas, de lengua y de costumbres—, que subsisten entre los varios pueblos, justifican la presencia simultánea de una pluralidad de regímenes políticos, volviendo del todo irrealista cualquier sueño de imperio universal: puesto que no existe un modo de vida bueno para todas y cada una de las comunidades civiles, es preferible que cada una elija la forma constitucional más acorde a su peculiaridad.

Por el contrario, el ideal universalista está todavía en el centro de buena parte de la reflexión política de Dante Alighieri (1265-1321), en particular de su *Monarquía* (1312?), en donde la presencia de un monarca universal que funja como órgano de coordinación suprema entre todas las comunidades civiles es considerada con mucho la mejor solución constitucional: la única que está en grado de atenuar los efectos del pecado original y garantizar al género humano *(humana civilitas)* aquellas condiciones de paz, seguridad, orden y unidad, que le son indispensables para realizar su propio fin natural, o sea desarrollar al máximo las potencialidades intelectivas

El monarca universal de Dante

de que está dotado. En Dante, por lo tanto, la polémica contra la hierocracia se inserta en el contexto de un discurso dirigido a rechazar la idea de que la autoridad imperial (*remedium* establecido por la providencia divina) depende en alguna medida de la mediación del papa, cuya jurisdicción jamás debe exceder la esfera espiritual.

Si Dante critica todo intento de intromisión del papado en las cuestiones políticas en nombre de la procedencia directa *(sine medio)* de Dios del poder temporal —y de modo especial el imperial—, Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349), bastante más tibio en sus tomas de posición filoimperiales, pone en tela de juicio las pretensiones absolutistas papales apelando a la convicción —ya presente en las páginas de Juan de París— según la cual el poder de cualquier gobierno en el ámbito secular desciende, sí, de Dios, como sostenía la tradición paulino-agustiniana, pero a través de la elección popular. Esta doctrina, formulada en particular en la sección conclusiva del *Dialogus de potestate papae et imperatoris* [Diálogo sobre la potestad del papa y la del emperador] (1339-1341) induce al franciscano inglés a valorar cualquier gobierno basándose exclusivamente en su capacidad de volverse útil al grupo específico de individuos sobre los cuales se ejerce, de responder de manera adecuada a sus necesidades.

Al mismo tiempo, la idea, según la cual todo señorío terreno proviene *a deo per homines* [de Dios por medio de los seres humanos], deslegitima cualquier interferencia de los verticalismos eclesiásticos en la asignación de las autoridades temporales, si bien Occam está dispuesto a admitir que en circunstancias del todo extraordinarias *(casualiter)* el pontífice puede por lo menos destituir a un príncipe terreno que se haya vuelto tirano, cumpliendo así un acto que normalmente *(ordinarie)* le está vetado. Tal excepción a la regla, por otra parte, se admite sólo en la eventualidad en la cual todos los acostumbrados sistemas autocorrectivos del poder temporal se hayan mostrado ineficaces y, por lo tanto, constituya una suerte de última esperanza; además, según Occam, la misma excepción vale también en sentido opuesto, o sea permite (en casos particulares) a los reyes y emperadores deponer a un papa que haya caído en flagrante herejía.

Reglas y excepciones

LAS POSICIONES MÁS RADICALES

Con todo, el ataque más duro a las tesis hierocráticas fue capitaneado por el inglés John Wiclef (*ca.* 1320-1384), convencido de la oportunidad de asignar al poder temporal el control de buena parte de la esfera espiritual, y sobre todo por Marsilio de Padua (*ca.* 1275-*ca.* 1343), a cuyos ojos la plenitud de poder reivindicada por los obispos romanos aparece como un cáncer en grado de agredir y matar a uno después del otro a todos los regímenes civiles existentes. En su *Defensor pacis* (terminado en 1324), por

El Defensor pacis *de Marsilio*

otra parte, la violenta polémica antihierócrata se funda en una concepción política en cuyo centro se encuentra la idea de que todo ser humano tiene un deseo innato de garantizarse a sí mismo una *vita sufficiens,* o sea una existencia digna de ser vivida. Marsilio parte del presupuesto según el cual semejante nivel de vida puede ser alcanzado por un individuo sólo si se encuentra integrado al interior de una comunidad civil, que esté regida por un único gobierno supremo *(principans),* encargado de poner en acción las normas promulgadas por el conjunto de los ciudadanos: principio cardinal del *Defensor pacis,* en efecto, es la tesis según la cual la facultad de legislar en cada *civitas* [ciudad] compete a la voluntad general de cuantos forman parte de ella *(universitas civium)* [universo de los ciudadanos].

Sin embargo, con tal de contraponer un poder temporal suficientemente sólido al absolutismo papal e impedirle minar la unidad de gobierno de los Estados en cuyos asuntos se entromete indebidamente, privando a los ciudadanos de su derecho a una vida digna de este nombre, Marsilio no hesita en "recuperar" la teoría descendente del poder, precisando cómo Dios es la fuente "remota" de cualquier *principans:* "Cualquier gobernante existe por ordenamiento divino, si bien su causa inmediata es el legislador humano" (es decir, el pueblo que lo elige). Aquí se manifiesta cómo el lenguaje político paulino-agustiniano, a la par del aristotélico y de cada una de las otras tradiciones de pensamiento que contribuyeron a vehicular la tesis del origen del poder desde abajo, es sólo uno de los múltiples instrumentos de los cuales los teóricos políticos tardomedievales se sirven para sostener sus tesis, a menudo bastante distantes unas de otras: un dato que atestigua la riqueza y complejidad extremas de la reflexión política del Bajo Medievo, más allá de los rígidos esquematismos con los que tal vez se la ha reconstruido, en el intento de poner orden dentro de esa complejidad.

Véase también

Filosofía "La doble vía de las traducciones y el nacimiento del saber crítico", p. 334; "Tomás de Aquino", p. 372; "El pensamiento de Juan Duns Escoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406; "Dante filósofo", p. 415; "El debate sobre lo infinito en los siglos XIII y XIV", p. 489.

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

PIETRO CORSI

El crecimiento de las ciudades y del número de los pequeños centros dedicados a los intercambios agrícolas y comerciales, un fenómeno que se desarrolla desde el siglo XI, contribuye a la creación de una pluralidad de centros de elaboración y difusión de los saberes. Las estructuras eclesiásticas son todavía actores de primer orden en la formación de las élites ciudadanas y aristocráticas. Escuelas capitulares o diocesanas acompañan la acción de los monasterios de diversas órdenes religiosas que se han asentado dentro de los muros de las nuevas ciudades. El nacimiento de las universidades es un fenómeno complejo y diverso según los países. En algunos casos, son las órdenes religiosas las que integran los primeros núcleos residenciales y pedagógicos a partir de los cuales se desarrollan las universidades. Es el caso de Oxford, por ejemplo, donde la casa franciscana local da vida a la primera e importante fase del ateneo desde finales del siglo XII. En Bolonia (finales del siglo XI), la primera universidad del mundo occidental se constituye a partir de una escuela diocesana en donde probablemente inicia el ateneo. En otros casos, y más frecuentemente a partir del siglo XIII, estudiantes y docentes de una universidad ya activa deciden desplazarse a otro lugar, sea a causa de luchas internas del ateneo de origen, sea porque se aceptan ofertas de mayor libertad y condiciones más ventajosas propuestas por otras ciudades o señores. La Universidad de Padua debe su origen (1222) a un grupo de estudiantes y docentes provenientes de Bolonia, mientras que la fundación de Cambridge (1209) se debe a un grupo de docentes y estudiantes de la Universidad de Oxford enemistados con la ciudad y con la universidad. En París la universidad se constituye desde el siglo XI a partir de un núcleo originario de escuelas eclesiásticas y consigue en 1231 una independencia relativa a consecuencia de la amenaza por parte de los estudiantes y de los laureados de dejar la ciudad en busca de una situación más favorable.

El nacimiento de las universidades

La institución de las universidades produce rápidamente fenómenos complejos de competencia y rivalidad que se expresan también a través de la articulación de una pluralidad de posiciones filosóficas, teológicas, y de contrastantes evaluaciones de la seguridad y credibilidad de los conocimientos físicos y naturales. La fuerte presencia de personal docente ligado al clero regular o a las varias órdenes religiosas —benedictinos, franciscanos y dominicos en particular— y la posición central que ocupan las consideraciones de orden teológico en casi todas las disciplinas que se enseñan contribuyen a

atizar debates en los cuales filosofía y teología, como también las rivalidades religiosas y políticas, constituyen un *unicum* de gran complejidad y fascinación.

El debate cultural

Gran parte de la actividad de investigación y de circulación de los manuscritos de filosofía de la naturaleza se lleva a cabo gracias al complejo proceso de asimilación del cuerpo aristotélico y de los conocimientos árabe-musulmanes al interior de ambiciosas construcciones teóricas de las cuales la *Summa* de Tomás de Aquino (1221-1274) representa uno de los puntos de mayor ambición y nivel de elaboración. Al mismo tiempo no faltan disputas encendidas sobre la interpretación de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y su pensamiento naturalista y físico. El alma de la cultura de la época es la rivalidad entre las diferentes órdenes religiosas y los campeones que las representan en el debate europeo acerca de los nuevos saberes y de la lectura más correcta de la herencia clásica.

La cultura de la época

Algunos historiadores han visto en los debates de la segunda mitad del siglo XIII sobre Aristóteles los inicios de un proceso de reflexión metodológica y de cuestionamiento de la herencia científica clásica que llevará al nacimiento de la nueva ciencia en el siglo XVII. En efecto, un aspecto importante de las disputas sobre Aristóteles, Platón, Agustín o Averroes está constituido por el vasto horizonte de competencias que podríamos definir "científicas", de las cuales dan prueba los varios protagonistas de tan encendidos debates. En París y en muchas otras sedes en las que opera, Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) une a los sólidos conocimientos del cuerpo aristotélico un renovado interés por la observación naturalista al estudiar botánica, mineralogía, zoología, geografía y física, astronomía y astrología. No obstante las acusaciones hechas contra la alquimia, Alberto está seguramente al corriente de la vigorosa difusión de las técnicas y de las doctrinas alquimistas en la Europa de su tiempo. Su alumno Tomás de Aquino está igualmente en grado de enfrentar complejas cuestiones en diversos sectores de los saberes físicos y naturales. Es precisamente en París, en el contexto de asuntos teológico-eclesiásticos a menudo dramáticos, donde el crecimiento de la influencia de las diversas interpretaciones de las doctrinas aristotélicas, y en particular la difusión de la forma de averroísmo propugnado por Sigerio de Brabante (*ca.* 1235-*ca.* 1282.), conducen a una serie de condenas pronunciadas por el obispo Esteban Tempier (?-1279), para el cual hasta el aristotelismo de Tomás podía ser motivo de fuertes sospechas de heterodoxia. El obispo parisino, más sin razón que con ella, es visto por una tradición historiográfica que se remonta a los trabajos del físico e historiador de la ciencia Pierre Duhem (1861-1916) como el verdadero fundador de la ciencia moderna. Según esta perspectiva, la condena en sede teológica de una serie de proposiciones

La Universidad de París

extraídas del cuerpo aristotélico habría ampliado grandemente los horizontes conceptuales de generaciones de filósofos naturales, ahora en condiciones de contemplar, por ejemplo, la posibilidad de la existencia, del vacío o de un universo infinito. Para Duhem, los debates parisinos conforman la base de la gran libertad especulativa de la que dan prueba sucesivos pensadores franceses como Nicolás Oresme (1323-1382), notable innovador en el campo de las matemáticas, de la física y la musicología. Algunos historiadores, seguidores de las tesis de Duhem, hacen de él incluso un precursor de Galileo (1564-1642) y de Pascal (1623-1662). (Ulrich Taschow, *Nicole Oresme und der Frühling der Moderne: Die Ursprünge unserer modernen quantitativ-metrischen Weltaneignungsstrategien und neuzeitlichen Bewusstseins- und Wissenschaftskultur* [Nicolás Oresme y la primavera de la Modernidad: los orígenes de nuestras modernas estrategias cuantitativas de apropiarnos del mundo y de la moderna cultura de la conciencia y de la ciencia], 2003, 2 vols.).

Los "precursores" de la ciencia moderna

Otras figuras de la filosofía y de la filosofía natural de esa época han sido identificadas como "precursoras" de la ciencia moderna. El historiador Alistair Crombie (1915-1996), en su afortunado *De san Agustín a Galileo,* privilegia a la escuela de Oxford, y en particular a dos de sus eminentes representantes, el franciscano Roberto Grossatesta (1175-1253) y Roger Bacon (1214/1220-1292). La escuela oxoniense se caracteriza por la fuerte atención que presta a la lógica y a las matemáticas. A Grossatesta se debe una de las primeras propuestas de reformar el calendario para obviar la acumulación de retardos en el cómputo del tiempo astronómico. Escribe sobre óptica y pone atención a la relación de subordinación entre diversas disciplinas, confiriendo al razonamiento matemático un papel primario como condición de todo progreso en los varios sectores de las investigaciones físicas. El interés de Roberto Grossatesta por la experimentación es desarrollado cabalmente por su alumno Roger Bacon. Con acentos que se volverán a encontrar en Leonardo Da Vinci (1452-1519) y en los tratados acerca de las ventajas prácticas del incremento de los conocimientos naturales y de las técnicas, Roger exalta la utilidad de la tecnología y de la experimentación para el mejoramiento de la vida humana. Bacon atribuye a la Antigüedad clásica la construcción de máquinas capaces de viajar bajo la superficie de los mares o sobre la tierra, aunque duda que máquinas capaces de volar —gracias a un mecanismo que accione alas artificiales— pudieran construirse verdaderamente en la Edad de Oro de las técnicas alejandrinas. Pero no duda que en el futuro semejantes máquinas permitirán la conquista de los mares y de los cielos. Roger aprecia también el papel de la alquimia, sea en el campo de las artes metalúrgicas, sea en el de la medicina. No duda que las prácticas alquimistas permitirán pronto

De Bacon a Leonardo

la destilación de un medicamento destinado a prolongar la vida humana, un tema que recorre los escritos médicos y alquimistas en los siglos venideros.

La tradición médica

En Italia, en Salerno, Bolonia, Padua, la tradición médica aristotélica y árabe se profundiza considerablemente, poniendo las bases para el primado europeo, que ejercerán principalmente Bolonia y Padua por al menos otros cuatro siglos. La gran epidemia de peste bubónica que entre 1347 y 1350 reduce casi a la mitad la población europea compromete a todos los que ejercen las prácticas sanitarias. En muchas ciudades italianas, las medidas preventivas adoptadas impulsan la constitución de formas embrionarias de control de la salud pública, como el nombramiento de uno o más médicos encargados de tomar medidas adecuadas para poner remedio a varias formas de agresiones epidémicas.

El redescubrimiento de los originales griegos

En el curso del siglo XIV muchos hombres doctos superan la dependencia de la fuentes árabes gracias al renovado fervor en la investigación de los originales griegos, que se consideraba que hubiesen sido simplemente traducidos por los comentadores árabes. Inicia de esta manera el proceso de creciente infravaloración de la aportación original de la cultura científica árabe-musulmana, favorecida también por el estancamiento objetivo de las prácticas científicas en los países sometidos a la potencia oriental. Con el prorrumpir del humanismo no son sólo las letras y la filosofía las que se confrontan con los clásicos del mundo griego y helenístico. Astronomía y matemática, botánica y zoología, medicina y farmacéutica son algunas de las disciplinas que se renuevan gracias a la aportación de las traducciones de los originales griegos. Si en los primeros decenios del siglo XIII el conocimiento de la lengua griega es decididamente escaso —Roberto Grossatesta, por ejemplo, debe parte de su bien merecida fama al conocimiento de la lengua de los clásicos griegos y helenistas—, a partir de la segunda mitad del siglo XIV un creciente número de eruditos hace alarde y utiliza en sus estudios la lengua griega, que cada vez más se considera instrumento indispensable para acceder a la sabiduría de los antiguos.

Innovaciones y descubrimientos de la técnica

El desarrollo y difusión de nuevas técnicas en diversos sectores de las actividades productivas siguen siendo importantes en los dos siglos que estamos

examinando. Sin embargo, las muy notables innovaciones no han dejado una documentación suficiente para identificar a los artesanos y protoingenieros que fueron sus artífices. Muy probablemente, como ocurrirá algunos siglos después por lo que se refiere a la invención del telescopio, pequeñas mejoras hechas localmente a instrumentos, maquinaria bélica, equipos agrícolas o a los sistemas de transmisión de energía de los molinos de agua y de viento, o a piezas de vidrio trabajado, útiles para agrandar objetos, se difunden gracias a la red de ferias y mercados que enlaza sur y norte, este y oeste del continente. Si en el campo de los saberes eruditos, dentro de las organizaciones religiosas y de las universidades, como también de la medicina, comienzan a figurar intelectuales cada vez más especializados que reivindican crecientes márgenes de autonomía y de autoridad y dignidad personales, en el mundo de las técnicas la cultura artesanal, a menudo escasamente o casi nada alfabetizada, deja escasísimos rastros relativos a sus protagonistas, al papel que desempeñan en las ciudades y en las redes internacionales de movilidad de personal técnico llamado a construir catedrales, fortalezas y nuevos armamentos, a abrir minas o a regular el curso de los ríos. Por el contrario, emergen a la dignidad literaria figuras de mercaderes viajeros que se adentran, como Marco Polo (1254-1324), hasta los grandes imperios del Oriente y del Extremo Oriente. Al interior de la cultura eclesiástica y universitaria, al lado de autores que aprecian el mundo de las técnicas, y se prodigan para incluir aspectos de las prácticas productivas en el grupo de las disciplinas dignas de ser enseñadas y de elaboración teórica (como la alquimia, por ejemplo), otros reivindican la superioridad de la producción intelectual con respecto a las actividades ligadas al comercio y a rastreros intereses materiales.

Literatura y técnica

Las ciencias matemáticas

LA INFLUENCIA ISLÁMICA EN LAS MATEMÁTICAS EUROPEAS

GIORGIO STRANO

Un indicador del alcance del renovado interés del mundo cristiano por las matemáticas griegas lo constituye el hecho de que el impulso a llevar a cabo traducciones del árabe de textos filosóficos y científicos no se agota en el siglo XII, sino que prosigue durante todo el siglo sucesivo. Es más, fue en esta época cuando, para tratar de superar las dificultades e incertidumbres que generaron los textos árabes, la traducción de diversas obras se emprende muchas veces, y cada vez más frecuentemente, investigando las fuentes griegas originales de las que los islámicos habían abrevado. Adquirida una mayor familiaridad con los contenidos de los textos matemáticos, los europeos pueden acometer finalmente de un modo más maduro algunos trabajos que condicionan la cultura occidental hasta el siglo XVII.

LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS

A sugerencia de Tomás de Aquino (1221-1274), hacia la mitad del siglo XIII, Guillermo de Moerbeke (1215-1286) se aventura a hacer la traducción casi completa de las obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) a partir del árabe y del griego, y la traducción del texto griego del *De coelo et mundo* de Simplicio (siglo VI), el más conocido comentador medieval de Aristóteles. De esta manera el pensamiento de Aristóteles tiene oportunidad de caminar al flanco del pensamiento platónico, cultivado especialmente en Chartres desde mediados del siglo XII, para constituir el marco en el cual encuadrar los varios aspectos de las ciencias naturales. El *Timeo* de Platón (428/427 a.C.-*ca.* 348/347 a.C.) ya había servido para vehicular la idea de un mundo constituido por cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y regulado por dos movimientos naturales, el movimiento vertical rectilíneo en las regiones del cosmos sublunares y el movimiento circular uniforme en torno a la Tierra para las regiones del cosmos supralunares. El estudio de Aristóteles consolida esta idea dotándola de una física, es decir, una tela de fondo teórica de tipo deductivo que encuentra su contraparte en los datos empíricos. De este modo la visión mítica del cosmos de Platón, que se adaptaba a la visión cristiana a condición de transponer el demiurgo del *Timeo* al Dios creador del Génesis y las inteligencias

motrices de los astros a los ángeles, comienza a derrapar en la cosmología física de Aristóteles en la que prevalece la concepción de una máquina del mundo que, movida por un Dios exterior a ella, está regulada por leyes físicas precisas. Estas últimas son muy distintas y diversas al pasar de la región sublunar, continuamente mudable a causa de la continua combinación de los cuatro elementos platónicos, a la región supralunar, siempre igual a sí misma por la naturaleza incorruptible del elemento especial que la compone, el éter cristalino o quintaesencia.

Las leyes físicas

Sin embargo, si en los principios generales las ciencias matemáticas europeas se apoyan en las concepciones de Platón y de Aristóteles, el planteamiento formal, las técnicas de investigación, los métodos de cálculo y las implicaciones prácticas de cada una de las disciplinas singulares están condicionados fuertemente por los conocimientos obtenidos de las obras de los doctores islámicos. A la traducción del árabe y al más brillante matemático europeo de la época, Leonardo Fibonacci (o Leonardo Pisano, *ca.* 1170-después de 1240), se debe, por ejemplo, el cambio sustancial en los aspectos básicos de la numeración y de los métodos de cálculo. Fibonacci había seguido a su padre, un mercader pisano, a África septentrional, y ahí había tenido oportunidad de aprender la matemática de labios de un maestro islámico, no menos que de viajar a Egipto y Siria. El estudio y los viajes le permiten aprender las prácticas contables de los círculos comerciales y, en particular, el empleo de los números así llamados arábigos y los métodos de cálculo ligados a ellos, debidos en gran parte a Mohammed ibn-Musa al-Jwarizmi (*ca.* 780-*ca.* 850). Esta experiencia le permite a Fibonacci terminar en 1202 el *Liber abaci* [Libro del ábaco], uno de los primeros tratados en latín que contienen la descripción completa de la estructura y del uso de los números “arábigos”, tomando a menudo como pretexto problemas contables de tipo monetario para hacer los análisis teóricos. El uso de los números “arábigos” en lugar de los romanos es lo que permite resolver algunos problemas algebraicos de tipo recursivo —por ejemplo, cuántas parejas de conejos se producen después de un intervalo dado de tiempo a partir de una única pareja—, obteniendo como resultado series numéricas particulares ligadas aún hoy al nombre de Fibonacci.

Inspiración árabe

Los estudios astronómicos

Otra de las ciencias matemáticas, en la cual la influencia islámica tiene efectos determinantes, es la astronomía, en los dos aspectos ligados a la determinación del tiempo y a la elaboración de los horóscopos. En los dos casos, los modelos geométricos descritos en el *Almagesto* de Claudio Ptolomeo (siglo II) para prever las posiciones de los planetas a lo largo del zodiaco debían ser transformados en tablas de cálculos y en instrumentos cuyo uso no requiriese

conocimientos matemáticos refinados. El mismo Ptolomeo había intentado parcialmente hacer tal transformación con la redacción de las *Tablas prácticas,* pero son los astrónomos islámicos los que, a partir del siglo IX, impulsados por requisitos del culto, transforman las tablas astronómicas en un verdadero y propio género de la literatura científica. Una de las versiones más resientes de estas tablas es la realizada en el siglo XI por Al-Zarqali (*ca.* 1028-*ca.* 1087), un matemático originario de Córdoba y activo en Toledo, conocido también con el nombre latinizado de Azarquiel. Traducidas al latín por Gerardo de Cremona (1114-1187), las *Tabulae Arzachelis* o *Tablas toledanas* tienen un número notable de reediciones y difunden el género en el mundo latino. Con buenas tablas bajo el brazo, cualquier individuo dotado de conocimientos matemáticos elementales podía calcular la posición de los planetas mediante sumas y multiplicaciones, en lugar de estar resolviendo complejos problemas de geometría plana y esférica.

Las Tablas toledanas

Pero las tablas eran de utilidad limitada si no se disponía también de instrumentos materiales para la medición del tiempo o para la resolución de otros problemas astronómicos. El astrolabio plano, nacido alrededor del siglo VII, asciende pronto a la categoría de instrumento símbolo del cálculo astronómico y de la supremacía detentada por los islámicos en las ciencias matemáticas. El instrumento, una suerte de calculadora analógica, está compuesta de varias partes movibles unas respecto de las otras. En la parte anterior lleva un elemento móvil, llamado "red", que reproduce en una proyección particular, concebida por Hiparco de Nicea (siglo II a.C.), algunas estrellas fijas y el recorrido anual del sol a lo largo del zodiaco. La red puede rotar sobre una parte fija, llamada "tímpano", que lleva una parrilla de coordenadas celestes referidas al horizonte del lugar específico de observación. En la parte posterior del astrolabio hay luego una serie de promemoria en forma de escalas graduadas de varios géneros. Entre ellas suelen estar incluidas una escala para medir la altura de los astros sobre el horizonte por medio de un brazo giratorio provisto de lentes, una escala zodiacal dividida en 12 secciones de 30° cada una para las constelaciones de Aries a Piscis y una escala calendaría dividida en 12 meses para encontrar el punto del zodiaco en que se encuentra el sol en cada día del año. Como lo explicaban varios tratados islámicos, con un buen astrolabio se podían ejecutar una cincuentena de diversas operaciones: obtener la hora de la altura del sol o de una estrella sobre el horizonte, determinar el instante en que sale o se pone el sol u otro astro en cualquier día del año, establecer la duración del crepúsculo, individuar el ascendente astrológico tomando como base la hora y la fecha del nacimiento de un individuo, convertir las horas a uno u otro de varios sistemas usados para medir el tiempo y, en caso necesario, estimar la altura de las montañas, la profundidad de los pozos, la distancia de las ciudades.

Instrumentos materiales para la resolución de problemas astronómicos

Durante buena parte del siglo XIII poquísimos astrónomos europeos saben cómo usar un astrolabio plano o una de sus numerosas variantes inventadas

por los matemáticos islámicos. Con mayor razón, casi ninguno tiene los conocimientos materiales para construir instrumentos del género. A este último propósito, el inglés Roger Bacon (1214/1220-1292) se ve constreñido a admitir que para llevar a cabo investigaciones astronómicas es necesario, además de buenos instrumentos, también mucho dinero para procurárselos. Habitualmente, adquirir instrumentos significaba acudir directamente a los productores islámicos a través de los dos mercados privilegiados de España y Sicilia, como parece demostrarlo el uso frecuente de readaptar los objetos más complejos, y especialmente los astrolabios planos, raspando las incisiones originales en árabe para sustituirlas con nuevas incisiones en latín.

Productores islámicos

También el primer intento de producir tablas astronómicas e instrumentos propiamente europeos aparece en realidad como fuertemente en deuda con el islam. Alfonso X de Castilla (1221-1284, rey desde 1252), llamado *el Sabio,* se revela como un mecenas atento a los varios aspectos de la cultura científica, en particular a la astronomía. Reúne en su propia corte a un grupo de matemáticos islámicos, hebreos y cristianos con el propósito de poner al día de un modo decisivo los resultados de la astronomía ptolemaica, pero obteniendo un éxito alterno. Por un lado el grupo de matemáticos prepara, gracias al dominio de los conocimientos islámicos que conciernen la solución por vía trigonométrica de los triángulos planos y esféricos, una serie de tablas astronómicas que pasan a la historia con el nombre de *Tablas alfonsinas*. Dada la precisión que permiten obtener en la previsión de las posiciones celestes, estas tablas adquieren una fama superior a la de las *Tablas toledanas* y gozan de numerosas reediciones, sea manuscritas, que impresas, incluso durante todo el siglo XVI. Por otro lado los matemáticos de Alfonso X componen una serie de escritos en lengua castellana dedicados específicamente a problemas particulares o instrumentos astronómicos, que son reunidos en una obra ardua y poderosa intitulada *Libros del saber de astronomía.* La obra depende estrechamente de la astronomía ptolemaica en el caso de los modelos planetarios y de los grandes instrumentos que se han de utilizar en las observaciones astronómicas, y de la astronomía islámica en el caso de la realización de los instrumentos de cálculo y de la medición del tiempo: astrolabios planos de varios géneros, relojes de agua, de mercurio o de arena, etc. Si bien algunas partes de los *Libros del saber* son traducidas al latín, el conjunto tiene una escasísima circulación.

De hecho, hasta la mitad del siglo XV, la preferencia de los europeos la tienen los trabajos de cosmología elemental, como las *Theorica planetarum* [Teoría de los planetas] de la escuela de Gerardo de Cremona (1114-1187) o el *De sphaera* del inglés John de Holywood (*ca.* ?-1256), conocido también como Juan de Sacrobosco. En particular esta segunda obra, influida fuertemente por la traducción de los *Elementa astronomiae* de Alfergani (?-después de 861), es utilizada como libro de texto en las uni-

Teorías astronómicas, los textos

versidades, comenzando por la de París, hasta muy entrado el siglo XVII. De hecho, en el *De sphaera*, de sus comentarios o de sus obras semejantes a ella, como *Theoricae planetarum* de Juan Campano de Novara (*ca.* 1210-1296), y no directamente del *Almagesto*, es como generaciones de matemáticos europeos aprenden los rudimentos teóricos de la astronomía ptolemaica. Sólo las traducciones o las readaptaciones de algunos escritos individuales de los *Libros del saber* concernientes a este o aquel instrumento gozan de una circulación aparte, para demostración del interés que, junto a los conocimientos cosmológicos generales, los europeos comienzan a nutrir por los aspectos materiales de la mayor exactitud posible en la medida del tiempo y por las predicciones astrológicas.

Un ejemplo significativo del diverso grado de interés que se nutre por la astronomía planetaria y la astronomía práctica emerge de las obras de dos de los intelectuales más conocidos del siglo XIV, ambos fuertemente influidos por los conocimientos científicos islámicos. Para delinear el mapa cosmológico de la *Divina comedia* y en particular el plano del *Paraíso*, Dante Alighieri (1265-1321) sigue en parte las enseñanzas de Aristóteles, delineando en torno a la Tierra esférica una región celeste constituida por un sistema de siete esferas cristalinas concéntricas, una para cada uno de los planetas conocidos, a las cuales se añade la octava esfera de las estrellas fijas, la novena esfera del primer móvil introducida por Thabit ibn Qurrá (¿836?-901) y la coronación cristiana constituida por la décima esfera inmóvil del Empíreo. Por el contrario, siguiendo las enseñanzas de Ptolomeo, recibido por Dante a través de la traducción latina de los *Elementa astronomiae* de Alfergani, el movimiento de cada uno de los planetas al interno de las siete esferas más interiores se manifiesta como regulado por sistemas de epiciclos, pero descritos de un modo muy sumario. Diversamente a como lo hace Dante, para acceder a la solución de problemas astronómicos particulares, Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400) se dedica al estudio y a la construcción del astrolabio plano. Influido por la traducción latina del tratado atribuido a Mashallah (*ca.* 730-*ca.* 815), Chaucer escribe su propio trabajo elemental sobre el instrumento, el *Treatrise on the Astrolabe*, dedicado, por cuanto deja comprender la introducción, a su propio hijo Lewis.

Los principios de la óptica

Mucho más homogénea, por el contrario, es la asimilación de los principios de la óptica geométrica por parte de varios estudiosos europeos. Las dos obras islámicas más importantes sobre el tema, escritas por Al-Kindi (?-*ca.* 873) y por Alhacén (965-1040) estaban disponibles en lengua latina hacia finales del siglo XII. Ambas están a la base de la forma tanto geométrica como experimental de abordar la materia, la cual se va perfilando en el siglo sucesivo.

Roberto Grossatesta (1175-1253) adopta, en efecto, métodos experimentales para indagar de nuevo algunos puntos tocados por el *Kitab al-manazir* de Alhacén, como por ejemplo la naturaleza del arco iris, que estudia a partir del comportamiento de los rayos luminosos a través de lentes esféricas. Estas últimas comienzan a circular en Europa precisamente en el siglo XIII y Grossatesta trata de explicar su funcionamiento elaborando su propia teoría de la doble refracción. La capacidad de aumento que tiene un lente se debía a que se producía una primera refracción de los rayos de luz cuando pasaban del medio enrarecido del aire al medio más denso del vidrio y una segunda refracción inversa cuando los rayos salían del vidrio para regresar al aire. Grossatesta se dedica por lo demás a tratar de adaptar la ley geométrica que regula el fenómeno de la refracción y al intento de promover el uso de los lentes para ayudar a la vista a la hora de leer.

La refracción doble

La circulación de los primeros anteojos pone a disposición de quien quiera llevar a cabo indagaciones de óptica lentes convexos de dimensión y aumento variados, si bien todos de escasísima calidad. Prosiguiendo la obra de Grossatesta, Bacon se dedica a estudiar tales lentes y a las posibilidades que ofrecen sus combinaciones para mejorar la vista. Delinea de este modo la amplia gama de perspectivas, a veces del todo fantásticas, que se abren ante quien cultivaba la óptica, como las posibilidades de combinar lentes y espejos para quemar objetos gracias a la concentración de los rayos solares o la posibilidad de crear visiones apocalípticas en grado de sembrar el terror en los ejércitos enemigos. Teniendo más sólidas bases experimentales y de observación —valiéndose, por ejemplo, de un astrolabio plano para realizar cuidadosas mediciones de ángulos—, Bacon continúa el trabajo de Grossatesta sobre el arco iris, sea confirmando los resultados obtenidos por Aristóteles en la antigüedad, sea desarrollando algunas hipótesis originales.

La circulación, junto con los textos islámicos de las traducciones hechas a partir del árabe de la *Óptica* de Euclides (siglos IV y III a.C.), de la *Cónicas* de Apolonio de Perga (*ca.* 262 a.C.-*ca.* 180 a.C.) y de la *Óptica* de Ptolomeo permite a los eruditos europeos crear un canon orgánico de textos sobre el cual se funda la así llamada tradición de la perspectiva de la óptica. Si bien no añaden nada de verdaderamente nuevo a la óptica islámica, las obras sucesivas de Witelo (siglo XIII), John Peckham (*ca.* 1240-1292) y Teodorico de Freiberg (1250-*ca.* 1310) dan a este canon una consistencia y un impulso cada vez mayores. A tal canon acuden durante varios siglos cuantos se han interesado en la posibilidad de construir lentes y espejos ustorios o de estudiar los puntos en los cuales se forman las imágenes producidas por ellos. En general, la óptica de perspectiva refuerza también en el Occidente latino la idea, que ya ha madurado en el mundo islámico y que está presente sobre todo en los escritos de astronomía, según la cual los efectos de los fenómenos sensibles siempre pueden ser estudiados y previstos correctamente gracias a la observación, al experimento y a la definición de las relaciones matemáticas

y geométricas. Cuestión bien diversa, por el contrario, es la que considera a la investigación de las causas primeras que están en el origen de los fenómenos que pueden interpretarse de esta manera, como un cometido específico de la especulación filosófica.

Véase también
Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315.
Ciencia y tecnología "El apogeo de las ciencias matemáticas islámicas", p. 521; "A favor y en contra de Ptolomeo", p. 525; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.
Literatura y teatro "Dante Alighieri", p. 681; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

EL APOGEO DE LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS ISLÁMICAS

GIORGIO STRANO

Después del gran impulso que en los primeros siglos experimentó la adquisición de los conocimientos griegos e hindúes, algunas de las ciencias matemáticas islámicas, como la óptica, comienzan a experimentar una lentificación cada vez más evidente respecto de cuanto viene madurando en Europa desde hacía tiempo. La astronomía islámica, por el contrario, conserva al menos durante otros dos siglos un primado indiscutible gracias al alto valor que le atribuyen tanto los jefes religiosos, por la utilidad en el culto, como los jefes políticos y militares, por la utilidad de las predicciones astrológicas.

LA ASTRONOMÍA

De hecho, el último gran trabajo de óptica escrito en el área islámica es el *Tanqih al-manazir [Correcciones de la óptica]* de Kamal al-Din al-Farisi (*ca.* 1267-*ca.* 1320), que permanece incluso desconocido en el Occidente latino. En la obra, continuación ideal del *Kitab al-manazir* de Alhacén (965-1040), se encuentra una cuidadosa investigación del fenómeno del arco iris, obtenida por vía experimental. En particular, Al-Farisi se dedica a descomponer la luz en colores mediante pequeñas esferas de vidrio llenas de agua, simulacros a escala mayor de las gotas de lluvia. Esta experiencia le permite reconocer que el arco iris es el producto de un efecto cromático generado por el conjunto de las gotas de lluvia suspendidas en la atmósfera.

Por el contrario, la gran importancia atribuida a la astronomía por las autoridades religiosas y políticas hace que la astronomía encuentre siempre lugares, en los que es posible cultivarla, siendo los primeros las grandes mezquitas y las mayores escuelas coránicas, y amplia disponibilidad de personas y financiamientos. Gracias al contexto extremadamente favorable, los astrónomos islámicos se organizan a veces en escuelas verdaderas y auténticas y realizan proyectos de investigación extremadamente ambiciosos y a largo plazo. Disponiendo de tiempo y medios casi ilimitados para profundizar el estudio de la astronomía ptolemaica, desde finales del siglo X las varias escuelas dejan atrás la fase de mera actualización de los parámetros astronómicos y de los modelos planetarios incluidos en el *Almagesto,* útiles para preparar tablas astronómicas, y pasan a una fase de manifestación de varios elementos problemáticos de aquella que entonces seguía siendo la más grande obra matemática escrita en la Antigüedad. En el siglo XI todos los problemas más evidentes de la astronomía ptolemaica están bien presentes en la mente de los astrónomos islámicos, algunos de los cuales ya están en grado de proponer teorías alternativas.

La recepción del Almagesto

El problema fundamental consiste en la posibilidad de integrar los varios modelos planetarios de Ptolomeo (siglo II), cuya función era realizar cálculos correctos, en una cosmología física siguiendo el modelo de la cosmología de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), cuya función, por el contrario, era explicar la verdadera estructura y las causas del movimiento del universo. Por ejemplo, ya Muhammad Al-Battani (*ca.* 850-929) hace notar que en el modelo propuesto por Ptolomeo para prever las posiciones de la Luna —modelo compuesto por un círculo excéntrico móvil alrededor de la Tierra rematado por un epiciclo— la trayectoria que la Luna recorría en torno a la Tierra era casi demasiado excéntrica, llevando al astro de una distancia máxima de casi 60 radios terrestres a una distancia mínima de casi 30 radios terrestres. Una variación semejante implica que el diámetro aparente de la Luna debe doblar al pasar de un caso al otro, un hecho del que ningún astrónomo se había dado cuenta.

Una incongruencia aún más grave tenía su origen en el intento realizado por el mismo Ptolomeo en una obra menor, la *Hipótesis sobre los planetas,* de componer cada uno de los modelos planetarios del *Almagesto* en un conjunto compatible con la estructura cosmológica de esferas concéntricas de Platón (428/427 a.C.-348/347 a.C.) y Aristóteles. Ptolomeo había formulado la hipótesis según la cual cada uno de los modelos planetarios —formado por un epiciclo cuyo centro se desplazaba en torno a la Tierra inmóvil sobre un excéntrico, pero con velocidad circular uniforme con respecto a un tercer círculo "ecuante"— estuviese engastado en el espesor de su propia esfera celeste, de modo que el punto de mayor distancia de la Tierra, el apogeo, tocase la superficie externa de tal esfera y el punto de mínima distancia, el perigeo, tocase la superficie interna. En otros términos, el espesor

Incongruencia ptolemaica

de cada una de las esferas estaba determinado por la diferencia de distancia entre el apogeo y el perigeo del planeta. Además, el apogeo de un planeta coincidía con el perigeo del planeta inmediatamente sobrestante, mientras el perigeo coincidía con el apogeo del planeta inmediatamente abajo. Por ejemplo, en el caso de Júpiter, cuya esfera celeste incluía la de Marte y a su vez era incluida por la de Saturno, el apogeo coincidía con el perigeo de Saturno y el perigeo con el apogeo de Marte.

Esta operación cosmológica es examinada atentamente por algunos astrónomos islámicos y acompañada por intentos de perfeccionamiento tanto de la estructura como de las dimensiones globales del sistema ptolemaico. Pero aún quedaban serias dudas sobre el modo en el cual el movimiento pudiese trasmitirse de la esfera cristalina de las estrellas fijas a las esferas cristalinas de los planetas, no menos que a los epiciclos que se encontraban insertos en ellas. Con varios artificios mecánicos, una esfera animada por un movimiento uniforme había podido comunicar a una esfera, sea concéntrica, que excéntrica, situada debajo de ella un movimiento todavía uniforme; pero jamás habría podido comunicar un movimiento uniforme con respecto a una circunferencia ecuante, como la introducida por Ptolomeo en cada uno de sus propios modelos planetarios, que tenía un centro diverso, sea del centro del cosmos, la Tierra, sea de cada una de las esferas excéntricas.

Las principales escuelas de astronomía

Las reacciones más consistentes a la hipótesis cosmológica de Ptolomeo tienen su origen en tres centros de excelencia de la astronomía islámica entre finales del siglo XIII e inicios del XIV. Un primer grupo de astrónomos, quizás localizado en el área de El Cairo, prosigue sustancialmente la operación que intentó Ptolomeo en la *Hipótesis sobre los planetas*. Ellos transforman el epiciclo de cada uno de los planetas en una esfera engastada entre dos cascos esféricos excéntricos, a su vez engastados entre dos cascos esféricos concéntricos. El casco concéntrico externo de una esfera planetaria toma el movimiento uniforme del casco concéntrico interno de la esfera planetaria inmediatamente superior. El casco concéntrico externo transmite el movimiento uniforme al primer casco excéntrico de abajo, el cual lo comunica al epiciclo y así sucesivamente. En esta operación los astrónomos resuelven el problema de la ecuante de Ptolomeo de una manera radical, negando del todo su existencia y excluyéndolo del sistema cosmológico. Un segundo grupo de astrónomos se reúne en torno de la figura de Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274). Éste recibe de su propio soberano, Hulagu Kan (*ca.* 1217-1265, rey desde 1256), ingentes medios para edificar en Maraghe un observatorio astronómico dotado de varios instrumentos graduados con los cuales se podía seguir el curso de los astros durante varios años. La institución se

La Escuela de El Cairo

realiza siguiendo un modelo que luego es seguido en todos los otros grandes observatorios islámicos, desde el surgido en Samarcanda bajo la conducción de Ulugh Beg (1393-1449) hasta el construido en Estambul por Taqi al-Din ibn-Ma'ruf (1526-1585), no menos que en los primeros observatorios europeos desde finales del siglo XVI. El observatorio de Maraghe se componía de un área central destinada a los instrumentos fijos, para registrar las posiciones de las estrellas fijas y de los planetas, y de una estructura reducida, llamada el "pequeño observatorio". Aquí los astrónomos se reunían para consultar los libros guardados en una biblioteca bien provista y para ejecutar cálculos astronómicos con instrumentos portátiles de varios tipos. En un primer tiempo, Al-Tusi propone a Hulagu un periodo de investigación de 30 años, es decir, un periodo tal que permita llevar a cabo el seguimiento de un entero recorrido de Saturno a lo largo del Zodiaco; pero, bajo presión del kan, deseoso de recoger lo más pronto posible los primeros frutos astrológicos de la actividad del observatorio, el periodo de investigación fue reducido a 12 años, equivalentes al recorrido de Júpiter. Al-Tusi y sus astrónomos producen dos trabajos notables: el *Ziji Ilkhani*, una colección de tablas astronómicas debidamente dedicada a Hulagu y el tratado *Al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a* [Prontuario de astronomía], una obra teórica orientada a renovar radicalmente la astronomía planetaria. Al-Tusi lleva a cabo en sustancia algunos modelos planetarios basados en sistemas de cascos esféricos engastados unos dentro de otros y en grado de salvar todos los fenómenos compendiados en los modelos planetarios de Ptolomeo, pero sin recurrir a algo que sea análogo al aborrecido ciclo ecuante.

La Escuela de Al-Tusi

Un tercer grupo de astrónomos de la que se suele llamar Escuela de Maraghe, dominado por el alumno, rival y sucesor de Al-Tusi, Qutb al-Din al-Shirazi (1236-1311), y por Mu'ayyad al-Din al-'Urdi (?-1266), elabora por el contrario modelos planetarios más afines a los ptolemaicos, pero que están más hechos a la hipótesis platónica y aristotélica de los movimientos celestes circulares y uniformes. Estos dos astrónomos proponen modelos en los cuales el curso del planeta está regulado por un sistema que comprende dos, tres, cuatro epiciclos, cuyos centros se desplazan con movimiento uniforme uno a lo largo de la circunferencia del otro y, finalmente, todos a los largo de un gran círculo concéntrico que gira alrededor de la Tierra inmóvil. El quicio de esta operación consiste en sustituir el tristemente célebre círculo ecuante de Ptolomeo con un oportuno sistema equivalente de pequeños epiciclos. Gracias a esto, los modelos de Al-Shirazi y de Al-'Urdi conocen un éxito del todo particular, tanto como para ser adoptados hacia la mitad del siglo XIV por el más importante representante de la así llamada Escuela de Damasco, Ibn al-Shatir (1304-1375). Además, aún hoy es una cuestión controvertida si, cuándo y por cuál vía, estos modelos planetarios llegan a Europa, dado que por muchos aspectos son idénticos a los adoptados por Nicolás Copérnico (1473-1543) en su reforma heliocéntrica de la astronomía.

La Escuela de Maraghe

Véase también
Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315.
Ciencia y tecnología "La influencia islámica en las matemáticas europeas", p. 515; "A favor y en contra de Ptolomeo", p. 525; "La *Quaestio de alchimia*", p. 553; "Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 560.

A FAVOR Y EN CONTRA DE PTOLOMEO

GIORGIO STRANO

El pensamiento ptolemaico y el modelo astronómico propuesto en el* Almagesto *suscitan la perplejidad de los estudiosos occidentales, enfrentados a un aparato conceptual difícilmente conciliable con las convicciones religiosas relativas a la obra divina. Las incongruencias entre los modelos cosmológicos de matemáticos y filósofos impulsan, sin embargo, a una elaboración original que abre nuevos caminos.

LA CONFRONTACIÓN CON EL PENSAMIENTO ANTIGUO

La introducción del pensamiento aristotélico en el Occidente cristiano no es un proceso cultural indoloro, en particular por lo que se refiere a las cuestiones cosmológicas. La estructura a base de esferas cristalinas concéntricas expuesta en el *De coelo* y en los *Meteorologica,* animada por el movimiento circular uniforme propagado por la esfera de las estrellas fijas a aquellas poco a poco cada vez más internas de los varios planetas, delinea una máquina del mundo cuyo funcionamiento no requiere ninguna intervención divina. No obstante que los ambientes cultos auspiciaran la operación de recuperación del pensamiento griego a través de la traducción integral de las obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), la mayor parte de los teólogos cristianos se queda inicialmente perpleja ante los contenidos que emergen de ellas. Por esta razón, a partir de la mitad del siglo XIII la doctrina aristotélica del cosmos comienza a abrirse camino en las más importantes universidades europeas —Tolosa, Oxford, París y Padua— suscitando reacciones alternativas. Esta doctrina genera diversas escuelas filosóficas que delinean sus propias versiones distintas al aristotelismo, aceptando o rechazando el trasfondo determinista en proporción a la relevancia asignada a la relación entre fe y razón.

El conocimiento del otro exponente principal de la astronomía antigua suscita en parte una perplejidad análoga; también Ptolomeo (siglo II) había delineado un aparato conceptual, del que en todo caso parecía excluido el

obrar divino. Pero en este caso la relación entre razón y fe no aparece puesta a prueba como en el caso de Aristóteles. Precedido por algunos trabajos introductorios elementales de autores islámicos traducidos al latín, el *Almagesto* se propone más como una colección de modelos geométricos destinados a ejecutar cálculos refinados para prever las posiciones de los planetas con la máxima precisión, que como un intento de delinear la verdadera estructura del cosmos. Si se lee la obra desde este punto de vista, entonces se descubre ante todo que Ptolomeo mismo parece lejos de dar consistencia física a sus propios modelos, especialmente cuando se trata de delinear el orden de los planetas. En efecto, él pone el Sol entre tres planetas "inferiores" (Luna, Mercurio y Venus) y tres planetas "superiores" (Marte, Júpiter y Saturno); sus consideraciones no son de orden físico, sino más bien "estético". ¿Qué simetría más bella podría darse al cosmos que aquella en la cual la linterna del cosmos ocupaba una posición mediana entre los otros seis planetas?

Hacia nuevos modelos del cosmos

Desde el siglo XIII, en lugar de detenerse a identificar también en Ptolomeo a un enemigo del libre albedrío divino y humano, los eruditos occidentales comienzan a darse cuenta de la incongruencia sustancial que hay entre el cosmos geométrico, preferido de los matemáticos, y el cosmos físico, predilecto de los filósofos. De hecho, mientras los estudiosos orientales ya habían superado en parte el problema de la discordancia entre las dos posiciones elaborando modelos planetarios alternativos a los del *Almagesto,* en los siglos XIII y XIV los matemáticos occidentales profundizan en la astronomía griega precisamente a partir de este punto. La discordancia entre la interpretación física y la interpretación geométrica del cosmos, por lo demás, quedaba muy bien evidenciada en el tratado de Alpetragio (*ca.* 1150-*ca.* 1200), traducido al latín por Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235) con el título de *Liber Astronomiae* [Libro de astronomía]. Con un retraso de cerca de dos siglos respecto de cuanto había acaecido en el mundo islámico, la discusión europea sobre el tema comienza a preparar el terreno a un desarrollo del todo original de la astronomía occidental.

Retraso europeo

A partir del siglo XIII los matemáticos europeos comienzan a verificar las hipótesis ptolemaicas que, de hecho, seguían siendo las más útiles. Por un lado, desde un punto de vista práctico, las predicciones astrológicas y la correcta gestión del calendario juliano, respecto del cual tanto Roberto Grossatesta (1175-1253) como Roger Bacon (1214/1220-1292) ponen en evidencia que es necesaria una reforma, no sacaban ninguna ventaja de la existencia eventual de las esferas celestes de Aristóteles. Por otro se difunde gradualmente la idea de que cualquier teoría científica debe tener como meta en primer lugar proporcionar una explicación lo más ceñida posible a los hechos

observados. Sin poner todavía en duda los resultados prácticos alcanzados con las *Tablas toledanas* y las *Tablas alfonsinas*, muchos matemáticos europeos se dedican a crear instrumentos científicos, esperando confirmar o desmentir mediante nuevas observaciones las teorías ptolemaicas. Parte de estos instrumentos, como los atribuidos a Campano de Novara (*ca.* 1210-1296) y a Juan de Muris (*ca.* 1290-*ca.* 1351), retoman la estructura de aquellos que están expuestos en el *Almagesto*. Otros, perfeccionados en la escuela astronómica de Montpellier, y en particular por el hebreo Gersónides (1288-1344), se derivan por el contrario de la elaboración de instrumentos islámicos. En todo caso, jamás se llega a erigir estructuras organizadas análogas a los grandes observatorios del Medio Oriente y ni siquiera se obtienen resultados epatantes. Las nuevas observaciones obtienen como principal resultado la actualización de algunos parámetros astronómicos fundamentales y, a lo sumo, la redacción de listas que contienen las coordenadas celestes de algunas estrellas útiles para preparar la red del astrolabio plano.

Los instrumentos astronómicos

Los relojes planetarios

Mucho más que los islámicos, los matemáticos europeos prestan cada vez mayor atención también a una categoría diferente de instrumentos destinada a mostrar la mecánica correcta de las varias hipótesis relativas al movimiento de los planetas. Si ciertamente es verdadero que en 1232 el emperador Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) había recibido como regalo de parte del sultán de Damasco un instrumento de este tipo, son sin embargo los occidentales quienes producen con asiduidad "relojes planetarios" de varias formas y dimensiones. Entre los primeros constructores dignos de mención aparece Richard de Wallingford (*ca.* 1292-1336), abad de san Albans, que no es un novato en la proyección de dispositivos de observación y de cálculo. Su reloj planetario, cabalmente terminado alrededor de 1320, estaba constituido por un mecanismo de engranajes movido por la bajada de algunos pesos y en grado de reproducir sobre un único cuadrante los movimientos del Sol, de la Luna y de las estrellas fijas. Ciertamente más ambicioso, sin embargo, es el instrumento realizado por el paduano Juan Dondi (1318-1389), que se inspira en *Theorica planetarum* de Campano de Novara. Con el preciso objetivo de demostrar la posible coherencia de los modelos planetarios del *Almagesto* con la realidad, Dondi emplea cerca de 16 años para ultimar su así llamado "astrario". También este instrumento estaba compuesto por trenes de engranajes movidos por la bajada de un peso y regulados por la oscilación de una balancín en forma de corona. Sin embargo, más que limitarse a presentar el Sol, la Luna y las estrellas fijas, el astrario reproducía también los movimientos de todos los otros planetas conocidos. Los varios trenes de engranajes terminaban, en efecto, en siete cuadrantes

El reloj de Wallingford

El "astrario" de Dondi

distintos que, con excepción del unitario para las estrellas fijas y el Sol, mostraban cada uno el recorrido de un planeta por el zodiaco. Todo astro era conducido alrededor del centro de su propio cuadrante, correspondiente a la posición de la Tierra inmóvil, por la rotación de un epiciclo que corría a lo largo de un círculo excéntrico pero con un movimiento uniforme respecto de un círculo ecuante. La posición del planeta a lo largo del zodiaco era indicada por una aguja apropiada.

Absoluta obra maestra de relojería mecánica, el "astrario" desafortunadamente se pierde en la primera mitad del siglo XVI, quizás olvidado en alguna polvorienta bodega de los Sforza, a los que les había sido donada, o quizás llevado a España por el emperador Carlos V (1500-1558, emperador de 1519 a 1556), que en Milán había quedado fascinado. Del astrario permanese, sin embargo, una descripción extremadamente pormenorizada en el *Tractatus astrarii* [Tratado del astrario] del mismo Dondi, obra de la cual se puede deducir que el instrumento había sido concebido en parte como respuesta a algunas posiciones teóricas que circulaban al interior de la escuela de astronomía que había nacido a un lado de la Universidad de Padua. Empezando quizás por Pedro de Abano (1257-*ca.* 1315), en el área paduana comienzan a circular, en efecto, críticas radicales a las concepciones de los filósofos y de los matemáticos griegos. En algunos casos, tales críticas llegan incluso a aseverar la inexistencia, sea de las esferas cristalinas de Aristóteles, sea de los epiciclos de Ptolomeo, y, al menos así parece, a aventurar la hipótesis de que la Tierra pudiese no estar inmóvil en el centro del universo.

Véase también

Ciencia y tecnología "La influencia islámica en las matemáticas europeas", p. 515; "El apogeo de las ciencias matemáticas islámicas", p. 521; "Teorías de la sustancia y de sus mutaciones", p. 537; "La física del movimiento y la ciencia de los pesos", p. 542.

Literatura y teatro "La recepción de los clásicos", p. 623.

LA ASTROLOGÍA

ANTONIO CLERICUZIO

A partir del siglo XII la astrología, que se ha desarrollado sobre todo en el mundo árabe, se difunde en el Occidente latino y los debates versan sobre el modo de concebir las influencias de los astros. La difusión de la física aristotélica prepara el terreno al desarrollo de la astrología entre los latinos: casi todos los filósofos cristianos aceptan la idea de que los astros influyen

en los eventos físicos, pero no en las actividades del alma racional. Numerosos son aquellos que se oponen a la versión fuerte, determinista de la astrología, que afirma que también el actuar humano está determinado por los astros. La necesidad de salvaguardar el libre albedrío es motivo de intensas polémicas en torno al estatus y a los objetivos de la astrología. El empleo de los conocimientos astrológicos en medicina se acepta sin reservas, como atestiguan las numerosas cátedras universitarias de astrología.

Fundamentos y métodos de la astrología medieval

En el Medievo se distinguen dos tipos de astrología: una, llamada judicial, sostiene que los astros determinan con su influencia eventos y acciones que tienen lugar en la tierra, incluida la vida de los seres humanos. En consecuencia, observando los cuerpos celestes y haciendo cálculos cuidadosos sería posible crear horóscopos, prever el futuro de individuos y pueblos, no menos que el resultado de los eventos, como son viajes, batallas, matrimonios. La otra astrología, llamada natural, estudia las influencias de los cuerpos celestes en los fenómenos meteorológicos y en el cuerpo humano, en particular en los orígenes y el decurso de las enfermedades. Es una versión más débil de la astrología, no tiene carácter determinista, como la primera, pero admite la libertad del actuar humano y se puede resumir en la fórmula "los astros inclinan, pero no crean necesidad". La astrología judicial se compone de cuatro partes: el estudio de las revoluciones (conjunciones de los planetas y sus efectos sobre el mundo), los horóscopos (configuraciones del cielo cuando nace un individuo, lo que permite definir sus características y su destino), las interrogantes (adivinación teniendo como base los aspectos recíprocos de los cuerpos celestes), las elecciones (decisiones, siempre teniendo como base los aspectos astrales, la elección del momento favorable para emprender acciones relevantes, en el plano sea individual, sea colectivo).

El astrólogo opera una serie de delimitaciones de la esfera celeste para estar en grado de establecer de vez en cuando la fuerza o debilidad de planetas o constelaciones. Asigna a cada uno de los planetas una cierta "casa" en una de las doce figuras del zodiaco. Mientras el Sol y la Luna (también ellos considerados planetas en la cosmología precopernicana) tienen una casa —el Sol, Leo; la Luna, Cáncer—, los otros planetas tiene dos casas cada uno, una diurna y otra nocturna. Un planeta alcanza su máxima potencia cuando está en su propia casa. Los planetas tienen puntos de exaltación y de depresión. Al ser el planeta más frío, Saturno tiene su exaltación donde el Sol tiene su depresión, en Libra. El zodiaco, además, está dividido en 36 zonas de 10 grados cada una, cada una de las cuales está gobernada por un decano; originalmente los decanos son divinidades siderales egipcias que presiden el tiempo y ejercen su dominio sobre los planetas.

Los planetas y las "casas"

La astrología entre la Antigüedad y el Medievo

Ajena a la cultura de la Grecia clásica, la astrología tiene sus orígenes en el Cercano Oriente y se difunde en la edad helenista. Si Eudoxo (408 a.C.-355 a.C.), alumno de Platón (420/427 a.C.-348/347 a.C.), niega todo crédito a los caldeos o sea a los astrólogos y astromantes de Mesopotamia, otro alumno, Felipe de Opunte (siglo IV a.C.), a las *Leyes* de Platón hace seguir un libro XIII en el cual expresa admiración por los conocimientos astrológicos del Cercano Oriente. Si bien no admite la astrología, la física de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), sosteniendo que toda mutación que adviene en la Tierra (puesta en el centro del cosmos) encuentra su causa en los movimientos de los cuerpos celestes, crea una base teórica para los ulteriores desarrollos de la astrología. Partidaria de un riguroso determinismo cósmico, el Pórtico —con excepción de Panecio de Rodas (*ca.* 185 a.C.-*ca.* 109 a.C.)— apoya la astrología, mientras que el escéptico Carnéades (214 a.C.-129 a.C.) conduce con respecto a ella una cerrada polémica Los argumentos de Carnéades contra la astrología son todo menos banales: en primer lugar, Carnéades pone en evidencia la dificultad de formular horóscopos cuando la fecha de nacimiento —y más todavía la de la concepción— son inciertas; en segundo lugar, niega valor a las predicciones astrológicas, en cuanto los hombres nacidos en el mismo minuto y en el mismo lugar pueden tener destinos completamente diferentes, mientras que hombres venidos al mundo en días diferentes comparten el mismo destino. Con excepción del escepticismo y del epicureísmo, todas las escuelas filosóficas aceptan la astrología. Los textos herméticos son uno de los vehículos principales de las doctrinas astrológicas. No menos relevante es la difusión de la astrología en la sociedad romana: el poeta Manilio (siglo I) canta las alabanzas de la astrología, afirma que la vida humana está gobernada por los astros y que, al igual que el inmutable orden celeste, también en la ciudad humana existe una jerarquía fijada por el destino, que por esta razón jamás puede ser subvertido. El principal tratado sistemático de la astrología en los inicios de la edad cristiana es el *Tetrabiblos* [Cuatrolibros] del astrónomo alejandrino Claudio Ptolomeo (siglo II), en el cual, además de las influencias de carácter físico de los astros (por ejemplo sobre el tiempo atmosférico y los climas), se describen los influjos celestes sobre las vidas y las vicisitudes humanas. Según Ptolomeo, la ciencia de los astros está dividida en dos partes: la primera estudia las configuraciones y los movimientos de los cuerpos celestes; la segunda, que depende de la primera y es menos rigurosa, trata de prever los eventos del mundo terrestre basándose en las propiedades y posiciones de los astros. En la sociedad romana, la difusión de la astrología es enorme, en todas las clases sociales: circulan por doquier amuletos y talismanes capaces de atraer los poderes astrales. También los emperadores romanos, quienes oficialmente

Estoicos y escépticos

El Tetrabiblos *de Ptolomeo*

están en contra de la astrología, padecen su fascinación y a menudo consultan a los astrólogos.

Astrología, religión e historia

Si la filosofía de Platón y de Aristóteles, al afirmar la divinidad de los cuerpos celestes, ha preparado el terreno a la difusión de la astrología en el mundo helenizado, el cristianismo —al igual que las otras religiones soteriológicas— ofrece a sus adeptos el reino de los cielos y celebra el triunfo del amor de Dios sobre todas las potencias celestes. El cristianismo primitivo libra una batalla en dos frentes: ataca sea la fe en divinidades celestes, sea la creencia en la predestinación astral. En realidad, la Iglesia romana no está concorde en condenar la astrología. La creencia en los astros y sus influjos penetra muy pronto en la religión cristiana. En el siglo IV, la fecha del nacimiento de Cristo se desplaza al 21 de diciembre, el genetliaco del Sol, cuando el día comienza a ser más largo. Los evangelios ligan la vida de Cristo a eventos celestes: el cometa anuncia su nacimiento, el eclipse su muerte. Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 253) trata de liberar la astrología del determinismo, sosteniendo que los astros inclinan pero no constriñen a los seres humanos en su actuar. Agustín de Hipona (354-430) se opone duramente a la astrología en cuanto ésta niega el libre albedrío del ser humano. Además, afirma, que si se realizan las previsiones, ello se debe o a la casualidad o a la obra de los demonios. La doctrina cristiana tiene en sí elementos que no son incompatibles con la astrología. Si se adopta la doctrina de la predestinación, para la cual la salvación y la condenación del ser humano dependen del querer eterno de Dios, entonces los cuerpos celestes pueden ser considerados como señales, como una señal escrita de admonición, mediante la cual la divinidad da a conocer sus designios. A pesar de los innumerables ataques conducidos por los Padres de la Iglesia, la astrología está en Bizancio como en su casa, donde en el siglo IX el emperador Teófilo (?-842, emperador desde 829) crea una cátedra de astrología. La influencia de la astrología dura en el Imperio de Oriente, con fases alternantes, hasta el siglo XIV.

Cuerpos celestes como señales divinas

En el Occidente latino, después de un periodo de escasa difusión —limitada a tratados destinados a labranza de los campos—, la astrología recibe un fuerte impulso gracias a las traducciones de los textos árabes. Es en el islam en donde la astrología conoce su máximo florecimiento. Al sostener la absoluta dependencia de Dios del ser humano y su falta de libertad, la religión de Mahoma (*ca.* 570-632) permite el desarrollo de la astrología, que sin embargo es criticada de varios modos por algunos grandes filósofos y teólogos, como Al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950), Avicena (980-1037), Averroes (1126-1198), Ibn Jaldún (1332-1406). Éste último condena la astrología en cuanto que es un peligro para la religión y el estado y contraria a la ciencia.

De Al-Kindi (*ca.* ?-873) la astrología recibe una sólida fundamentación física y teológica. Las esferas celestes son los medios con los cuales Dios ejerce su propia acción en el mundo terrestre y todos los eventos del mundo inferior son causados por influencias astrales. Estas últimas se difunden como rayos, que procediendo de los cuerpos celestes se dirigen hacia puntos bien precisos de la Tierra.

La astrología árabe desarrolla la doctrina de las conjunciones planetarias, que son al mundo lo que el horóscopo al ser humano. Las conjunciones de los tres planetas superiores, Marte, Júpiter y Saturno en la misma constelación es particularmente temida en cuanto portadora de desgracias, guerras, carestías. A la conjunción de estos tres planetas en el signo del Escorpión se reconducen el nacimiento de Mahoma y la Muerte Negra de 1348. La teoría de las grandes conjunciones hace depender de causas naturales las grandes vicisitudes de la historia, el nacimiento y el fin de imperios, pueblos y civilizaciones, el advenimiento y el ocaso de religiones. Saturno, el que con un periodo mayor es considerado el primer y supremo planeta entre los planetas; es causa de mutaciones radicales de las leyes y de las religiones, y, en general, de toda cosa que adviene a lo largo del tiempo, como por ejemplo toda doctrina y religión que abarque muchas generaciones y muchos años. Los otros dos planetas externos, Júpiter y Marte, determinan eventos de menor importancia y cuyo transcurso es más breve. La teoría de las grandes conjunciones está contenida en la obra de Albumasar (¿787?-886) que, traducida al latín en el siglo XII con el título de *Introductorium in astronomiam* [Introducción a la astronomía], tiene una larga difusión que llega hasta el Quinientos. Es una concepción naturalista y determinista de la historia, que, al incluir en el ciclo cósmico también el origen de la religión cristiana, parece subordinar la revelación a las férreas leyes de la naturaleza. Numerosos filósofos cristianos adoptan la doctrina del horóscopo de las religiones, aunque la interpretan de modos diferentes. En el *Opus maius* Roger Bacon (1214/1220-1292) expone la doctrina del horóscopo de las religiones ligándola a la profecía del advenimiento del Anticristo:

Las conjunciones planetarias en la astronomía árabe

> Afirman los filósofos que Júpiter, en su conjunción con otros planetas, anuncia religiones y fe. Y puesto que son seis los planetas con los que puede entrar en conjunción sostienen que en el mundo deben ser seis las religiones principales. Si entra en conjunción con Saturno, indica los libros sagrados, es decir, el judaísmo, que es más antiguo que las otras religiones, como Saturno es el padre de los planetas. Si Júpiter entra en conjunción con Marte, dicen que indica la religión caldea, que enseña a adorar el fuego. Si con el Sol, significa la religión egipcia, que quiere que se adore la milicia celeste cuyo señor es el Sol. Si con Venus, dicen que significa la religión de los sarracenos, que en todo es voluptuosa y venérea. Si con Mercurio, la religión mercurial, que es la cristiana, hasta que llegue a turbarla la religión de la Luna, que es la secta del Anticristo.

También Pedro de Ailly (1350-1420), cardenal de la Iglesia romana, está firmemente convencido de que los principales eventos históricos están determinados por los astros y afirma que incluso el nacimiento y la muerte de Cristo dependen de los cielos. No faltan las manipulaciones apologéticas del horóscopo de las religiones; el presupuesto es que los cielos ilustran la providencia divina. La historia de Israel ha sido escrita por Dios en los cielos y todos los hechos principales de los que habla la Biblia son recalcados por las conjunciones de los planetas superiores. Además, ¿cómo negar que la aparición de una estrella que anuncia el nacimiento de Cristo haya de considerarse como una prueba de que la escritura celeste ilustra el contenido de la Sagrada Escritura?

Numerosos son los pensadores cristianos que se oponen al determinismo astrológico y a la pretensión de predecir el futuro con los astros. Pedro Abelardo (1079-1142) amonesta que cualquiera que prometa conocer mediante la astrología eventos contingentes futuros ha de considerarse como un siervo del diablo. Guillermo de Conches (1080-*ca.* 1154) sostiene que las estrellas tienen poder sólo sobre el mundo físico, mientras que las acciones humanas están fuera de su dominio. Motivo recurrente en las críticas a la astrología, tanto entre los cristianos como entre los musulmanes (como Ibn Jaldún), es la confutación de la doctrina según la cual los cielos pueden definir en un instante (el nacimiento o la concepción) el curso entero que seguirá una existencia, que la suerte se define de una vez por todas; niegan sobre todo que el alma racional pueda ser influida por causas naturales, como las influencias de los astros. Una posición intermedia es la que está contenida en el *Speculum Astronomiae* [Espejo de la astronomía], compuesto alrededor de 1260 y atribuido a Alberto Magno (*ca.* 1200-1280), en el cual se sostiene que las configuraciones astrales son señales del designio providencial de Dios. Según el autor del *Speculum,* si las estrellas eligen en la genitura el destino del ser humano, entonces el ser humano, a través de la técnica de los interrogatorios, descubre alternativas aún presentes de los espacios de acción; puede, en otras palabras, invertir el proceso eligiendo su propia estrella. En esta concepción, el influjo astral no se coloca enteramente en el momento inicial de la vida, sino que está distribuido en las varias fases de la existencia. Roger Bacon invita a distinguir la verdadera astrología de la falsa: es verdadera la que, basándose en el estudio científico de los influjos astrales, no se propone hacer previsiones específicas, sino quiere conocer los influjos generales. Las influencias celestes condicionan el actuar humano, pero no niegan la libertad:

Contra el determinismo astrológico

> Los verdaderos astrólogos no tienen la pretensión de conocer con certeza las vicisitudes humanas, sino se limitan a establecer el modo en que el influjo astral puede modificar los cuerpos y el modo en que tal influjo sobre los cuerpos se vierte a su vez en los ánimos, impulsando a realizar determinadas acciones, aunque

permaneciendo inmutada en cada uno la libertad de juicio [*Opus maius,* citado en Rogerio Bacone, *La scienza sperimentale,* 1990].

Dante Alighieri (1265-1321) no condena la astrología en cuanto ciencia, pero limita el influjo de las estrellas en la vida humana. Para Dante, el astrólogo se vuelve fraudulento cuando pretende deducir de la observación de los astros normas de vida o sugerencias sobre situaciones específicas, puesto que esto está en conflicto con la doctrina del libre albedrío.

Astrología, filosofía, medicina

En el curso del siglo XIII, a consecuencia de las traducciones del árabe y del griego al latín, la astrología es introducida gradualmente en muchos de los sistemas de filosofía escolástica. Vuelven fértil el terreno las obras de filosofía natural (y el libro XII de la *Metafísica*) de Aristóteles, las cuales entran a formar parte de la cultura filosófica del Medievo latino. En estas obras se afianza una visión jerárquica del cosmos, una concepción a escala de las causas según la cual los cielos con sus movimientos perfectos determinan los procesos de generación y corrupción, incluida la vida de los seres humanos. Tomás de Aquino (1221-1274) afirma perentoriamente que ningún sabio puede poner en duda que los movimientos de los cuerpos celestes son causa de los movimientos de los cuerpos terrestres. Los movimientos de los elementos sublunares derivan, en efecto, de los cuerpos celestes. Las modalidades de las influencias de los cuerpos celestes son ilustradas en términos matemáticos por Roger Bacon (que desarrolla concepciones de Al-Kindi): los influjos celestes, al igual que todo agente activo, operan en el cuerpo que los recibe a través de un mecanismo de irradiación análogo a la luz. Bacon describe el proceso

Bacon astrólogo

de irradiación en términos de pirámides de fuerza que provienen de la superficie del cuerpo agente; sobre cada punto de la Tierra cae el vértice de una pirámide embebido de virtudes celestes. Cada punto de la Tierra resulta ser, en el modelo de Bacon, la terminación geométrica de una configuración celeste específica. Los planetas que la componen proporcionan cualidades específicas dentro de una escala de intensidad determinada por los ángulos de incidencia. Haciendo uso de la misma analogía, influencias celestes-luz, Nicolás Oresme (1323-1382) llega a conclusiones opuestas. Oresme combate la astrología basándose en la *perspectiva,* o sea, en el estudio de la difusión de la luz. Los cuerpos celestes no emanan fuerzas ocultas, las cuales regularían necesariamente cada acción del ser humano, sino emiten sólo luz y calor con base en determinadas reglas geométrico-físicas. El movimiento de los cielos y la luz que estos envían, unida a la acción de las cualidades primarias de los elementos, están en grado de dar razón de todo proceso natural, sin necesidad de recurrir a influencias astrales.

Daniele de Morley (*ca.* 1140-*ca.* 1210), al celebrar la utilidad de la astrología, hace la admonición de que su negación termina inevitablemente por destruir los fundamentos de la medicina. El empleo de la astrología para la medicina hunde sus raíces en la antigüedad: del *Corpus Hippocraticum* se difunde en la medicina griega y árabe. La correspondencia entre partes del cuerpo, humores y planetas constituye el fundamento teórico; la génesis y la evolución de una enfermedad son también respuestas a influencias astrales: esto es particularmente evidente en el caso de las fiebres periódicas y de las enfermedades agudas. Estas últimas tienen una fase crítica que se manifiesta con una repentina secreción de humores. La teoría de los "días críticos" tiene el objetivo de proporcionar al médico los instrumentos para la prognosis y la terapia. El médico no debe limitarse a considerar el estado del paciente, sino debe consultar necesariamente los cuerpos celestes, en particular los movimientos de la Luna. Se comprende bien la insistencia de Roger Bacon en la necesidad de fundar la medicina sobre la astrología: el buen médico no es el que se limita a suministrar medicamentos, sino aquél que regula su propia acción sobre los movimientos de los planetas y sus aspectos. Pedro de Abano (1257-*ca.* 1315) critica a los médicos de su tiempo porque son ignorantes en materia de astrología. Todos los planetas —afirma Pedro— influyen en las enfermedades, pero lo hacen de modos diferentes: de acuerdo con su posición en el zodiaco, en relación a los puntos cardinales, a la posición en el epiciclo y a la posición en relación con otros planetas (conjunciones y aspectos).

Astrología y medicina

La astrología prolifera en las cortes, sea en el islam que en el Occidente latino. El astrólogo sigue al califa y al caudillo en los campos de batalla y lo aconseja en toda gran decisión. En la corte de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) opera Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235), autor de tratados de astrología y traductor de obras astrológicas escritas en árabe. Para Miguel, la astrología representa el saber operativo del filósofo y por eso está ligada a la magia. La astrología es el arte que enseña cómo posesionarse de las fuerzas celestes que gobiernan el mundo. El astrólogo juega un papel no secundario en las luchas políticas. Como lo muestran la carrera de Guido Bonatti (?-*ca.* 1296), el astrólogo más conocido del siglo XIII, al servicio de Federico II, Ezzelino III de Romano (1194-1259), Guido Novello de Polenta (*ca.* 1275-1333) y Guido de Montefeltro (1223-1298). Por medio de la observación de los astros, Bonatti considera que ha indicado el momento propicio para la victoria de los gibelinos en la batalla de Montaperti (1260). El ingreso de la enseñanza de la astrología en las universidades italianas adviene en la segunda mitad del siglo XIII, en la Facultad de Medicina. Pedro de Abano enseña astrología en Padua y Biagio Pelacani (?-1416) en Bolonia y Padua. Según Pedro, la única ciencia cierta es la matemática, que está dividida en dos partes: geometría y astrología; ésta última representa la parte operativa de la geometría, en particular de los conocimientos geométricos de los movimientos celestes.

Astrología y política

Véase también
Filosofía "La filosofía en el islam medieval: temas y protagonistas", p. 315; "Alberto Magno y la Escuela de Colonia", p. 367; "Tomás de Aquino", p. 372; "Dante filósofo", p. 415.
Ciencia y tecnología "A favor y en contra de Ptolomeo", p. 525; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.

La física

TEORÍAS DE LA SUSTANCIA Y DE SUS MUTACIONES

Antonio Clericuzio

El origen de las formas de los cuerpos compuestos es uno de los problemas más debatidos en la filosofía escolástica durante los siglos XIII y XIV. Se trata de establecer qué acaece a las formas de los cuatro elementos en los cuerpos mixtos y cómo se introduce la forma del compuesto. La teoría de los mínimos naturales, o sea de las partes más pequeñas a las cuales puede ser reducido un cuerpo sin que desaparezca su forma, constituye un tema de discusión que facilita la recuperación de concepciones corpusculares, que habían sido confutadas por Aristóteles. Si bien son marginales, en el Medievo se alzan algunas voces a favor de la concepción atomista de la materia. La más significativa es la del occamista Nicolás de Autrecourt.

Las formas de los cuerpos mixtos y las cualidades

En la física aristotélica la materia constituye uno de los tres principios, junto con forma y privación. Entendida como materia pura, la materia es potencialidad pura, indeterminada en sí, en cuanto toda sustancia es unión (sínolo) de materia y forma. Además de ser definida en términos negativos, la materia es definida también como sustrato (*substratum,* aquello que subyace) común a todos los cuerpos; es aquello que permanece y es determinable por cualquier forma. La materia es también principio de individuación: es la materia la que individua la forma, es aquello que hace que un determinado caballo sea diferente de otro caballo. La forma es transeúnte y determinante, es aquello por lo cual algo es lo que es. Por ejemplo, la forma hace que un cierto animal sea un caballo y no un perro. El tercer principio es la privación, principio de cambio en todo ente, es lo que induce la materia a adquirir una nueva forma en un sujeto que ya tenía una. En el mundo sublunar la materia prima se determina en cuatro parejas de cualidades, o sea las cualidades primarias: caliente, frío, seco y húmedo. De cada pareja de cualidades se forman los cuatro elementos: fuego (caliente y seco), aire (caliente y húmedo), agua (frío y húmedo), tierra (frío y seco). Todos los cuerpos del mundo terrestre están formados por la combinación de los cuatro elementos y

pueden resolverse de nuevo en ellos. Las diferentes proporciones en las cuales están presentes los elementos determinan las propiedades sensibles de los cuerpos. El cuerpo compuesto (mixto) es generado por los cuatro elementos a través de la acción de las dos cualidades activas (caliente y frío), no menos que a través de la introducción de una nueva forma. En la filosofía escolástica los cuatro elementos son los constituyentes últimos de los cuerpos naturales, pero en cuanto sustancias físicas ellos mismos están constituidos por una forma y una materia: una materia prima, privada de cualidades y puramente potencial, y una forma sustancial. La doctrina de la forma sustancial es central en la filosofía escolástica, mucho más que en Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y en sus primeros comentadores. La forma sustancial en sí no posee la capacidad de actuar, pero opera sólo a través de las formas accidentales (subordinadas a ella). Aristóteles define como elementos activos sólo el calor y el frío (el primero separa, el segundo une), pasivos lo seco y lo húmedo. Los filósofos escolásticos de la naturaleza sostienen por el contrario que de las cuatro cualidades primarias todas pueden ser tanto activas como pasivas. Las cualidades segundas de un cuerpo mixto se dividen en dos grupos: las táctiles (pesado y ligero, denso y raro, rudo y liso, duro y suave), que derivan directamente de la forma sustancial, y los olores, sabores y colores, que derivan de una mezcla de las cualidades primarias; los sonidos derivan por el contrario del movimiento local. En la concepción escolástica los cuatro elementos pueden transformarse unos en otros, o sea la misma porción de materia que en un primer momento tenía la forma de la tierra puede adoptar sucesivamente la forma del agua. Sea en el caso de las formas sustanciales de los elementos, que en el de los compuestos, la introducción de una forma sustancial requiere siempre la destrucción de la forma sustancial precedente.

La forma sustancial

Un cuerpo mixto, o sea un cuerpo compuesto y no una simple mezcolanza, se origina a partir de las cuatro cualidades primarias, mientras que la forma sustancial se introduce posteriormente. El modo en que los elementos están presentes en el compuesto y el origen de la forma del cuerpo mixto son problemas fundamentales de la filosofía escolástica de los siglos XIII y XIV. Mientras que el papel de la materia no presente dificultades —los elementos entran en el cuerpo mixto y su materia se vuelve materia del cuerpo que componen—, por lo que se refiere a la forma surgen problemas, puesto que es difícil explicar el modo en que las formas de los elementos permanecen en el cuerpo mixto y cuál es la relación entre la forma de los cuatro elementos y la forma del cuerpo compuesto.

La forma del cuerpo mixto según los árabes

En la filosofía árabe están presentes dos principales soluciones del problema de la forma del cuerpo mixto. Según Avicena (980-1037), las formas de los elementos permanecen inmutadas en el cuerpo compuesto, mientras sus cualidades (que derivan de las formas) experimentan un debilitamiento *(remissio)*. Las cualidades de los elementos no

generan la forma del cuerpo mixto, sino determinan la disposición necesaria para que se introduzca la forma sustancial del cuerpo mixto. En una materia debidamente dispuesta, el *Dator formarum* [Dador de las formas], una inteligencia celeste que confiere las formas, introduce la nueva forma que se añade a las formas sustanciales de los cuatro elementos.

Averroes (1126-1198) sostiene, por el contrario, que no sólo las cualidades, sino también las formas de los elementos experimentan un debilitamiento y permanecen en el compuesto como formas disminuidas *(formae remissae)*. Según Averroes, la forma del cuerpo compuesto es una forma media, que deriva de las formas debilitadas de los cuatro elementos. Pero la concepción de Averroes se enfrenta a una objeción: para Aristóteles las formas no experimentan ningún aumento o disminución; las formas son como los números, cada mutación modifica su especie. Un caballo no es más caballo que otro caballo ni lo es en un momento más que en otro, mientras que puede ser más caliente o más frío que otro. La filosofía escolástica excluye que las formas puedan experimentar o padecer un debilitamiento, mientras que admite que ello pueda ocurrir a las cualidades.

Tomás de Aquino (1221-1274) afirma que las formas sustanciales de los elementos no permanecen en el cuerpo mixto en acto, sino sólo en potencia, mientras que las cuatro cualidades primarias entran en el compuesto. De esta manera se genera, a partir de las cualidades de los elementos, una cualidad media, que prepara la introducción de la forma del cuerpo mixto en la materia. La concepción tomista no constituye la única solución al problema del cuerpo compuesto y de su forma sustancial. Roger Bacon (1214/1220-1292) considera que la forma del cuerpo mixto no proviene del exterior por obra de un influjo celeste, sino tiene su origen en la potencia de la materia. De particular interés, aunque es cierto que no tiene muchos seguidores, es la teoría del franciscano Pedro Aureolo (*ca.* 1280-*ca.* 1322), para quien la forma del cuerpo mixto se compone de las formas elementales que, al perder alguna de sus características, se unen en una forma indivisible y homogénea. No se plantea, por lo tanto, la necesidad de introducir una nueva forma sustancial.

Mínimos naturales y átomos

Según los filósofos aristotélicos toda sustancia está determinada cuantitativamente dentro de un límite máximo y un límite mínimo. Esto es bastante evidente por lo que se refiere a los seres vivientes: un árbol, un animal, un ser humano pueden existir sólo dentro de determinadas dimensiones. También por lo que se refiere a los así llamados cuerpos homogéneos, sean simples (elementos), que mixtos (por ejemplo la carne, la leche), existe un límite mínimo y un límite máximo. El límite máximo está dado por la finitud de la

materia del mundo, el mínimo por la naturaleza misma de la materia: si se traspasa un determinado límite en la división de una sustancia, esta última deja de existir. Se trata de una división teórica, no física, y el límite mínimo de un cuerpo no tiene una existencia real, sino que es un límite a la división. La doctrina de los mínimos naturales *(minima naturalia)* parece contradecir el principio aristotélico de la divisibilidad infinita del continuo físico-material. Se proponen diferentes soluciones en el siglo XIII: Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) afirma que, si bien en el continuo matemático no se debe postular un límite mínimo, en los cuerpos físicos es necesario postular una parte tan pequeña (por ejemplo de carne) que una parte menor ya no tendría sus mismas características. Semejante es la solución aportada por Tomás de Aquino, quien distingue la división en sentido matemático de la división de los cuerpos naturales: un cuerpo entendido en sentido matemático es divisible al infinito, pero un cuerpo natural no lo es. Si un cuerpo es entendido en sentido matemático y por lo tanto se considera sólo la cantidad, nada se opone a la división; pero en el cuerpo natural, entendido en sentido físico, la forma requiere una determinada cantidad de materia por debajo de la cual ya no puede existir. Roger Bacon sostiene que las sustancias continuas son ilimitadamente divisibles, pero, por debajo de un cierto límite, pierden su capacidad de actuar en cuanto ya no están en grado de resistir a las fuerzas externas que actúan sobre ellas. Otro franciscano inglés, Ricardo de Mediavilla (1249-*ca.* 1380) retoma la concepción de Bacon: Dios podría dividir el fuego en partes tan pequeñas que ya no podrían quemar otras sustancias ni estimular los sentidos. De este modo, admite la existencia de partículas mínimas separadas del entero. Es ésta una afirmación difícilmente aceptable a los filósofos escolásticos, porque podría abrir el camino a la teoría corpuscular de la materia, negada por Aristóteles. Una primera admisión de la existencia física de los límites mínimos se encuentra en Averroes, según el cual el límite mínimo es lo primero que existe cuando se genera una sustancia y la última cuando se destruye; el límite mínimo no es un puro y simple límite conceptual, sino tiene existencia física y, según su parecer, los procesos químicos tienen lugar entre los límites mínimos. Los escotistas del siglo XIV, como Walter Burley (*ca.* 1275-*ca.* 1345), admiten la existencia física de los *minima* limitados a las sustancias orgánicas. Los nominalistas, como Juan Buridano (*ca.* 1290-*ca.* 1358), sostienen que por debajo de un determinado límite de magnitud una sustancia (sea simple, sea compuesta) ya no es estable. Alberto de Sajonia (*ca.* 1316-1390) pone, por el contrario, el acento en las condiciones y las fuerzas que operan sobre una determinada sustancia, sosteniendo que no hay un límite absoluto, o sea una dimensión fija por debajo de la cual una sustancia deja de existir y que el límite mínimo no es determinable sino en relación con las condiciones externas.

La división de los cuerpos

Teoría de los mínimos

Es necesario subrayar que la doctrina aristotélico-escolástica de los límites mínimos presenta algunas diferencias —y no de poca monta— con respecto a la concepción atomista de Demócrito: *i)* los *minima naturalia* tienen propiedades de tipo cualitativo (las cualidades de la sustancia de las que son partes mínimas), mientras que los átomos de Demócrito tienen sólo propiedades cuantitativas (figura, magnitud, movimiento), *ii)* los límites mínimos reaccionan unos con otros experimentando alteraciones internas, mientras que la explicación atomista de la mutación química supone la adición o sustracción de partículas no divisibles ni modificables, no menos que una mutación de su disposición recíproca.

Si bien es criticado en general por los filósofos cristianos por razones filosóficas y teológicas, el atomismo es adoptado por algunos filósofos y científicos árabes de los siglos IX y X, como los mutazilíes (siglo VIII), activos en Basora (Irak), y el médico persa Al-Razi (865-925/935). Los primeros sostienen que los cuerpos están compuestos de partículas de materia no divisibles, átomos dotados de movimientos y quietud; Razi sostiene que las propiedades de los cuerpos derivan de la proporción entre átomos y espacios vacíos. También entre los cristianos están presentes, aunque son esporádicas, algunas voces a favor de la teoría atomista de la materia. Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154) adopta una concepción corpuscular de la materia —sus corpúsculos están dotados de formas y cualidades—, pero niega que las partículas atómicas se agreguen para dar lugar a cuatro elementos. Mayor apertura en relación al atomismo se encuentra en las obras de Nicolás de Autrecourt (*ca.* 1300-*ca.* 1350), seguidor de Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349) y crítico de la filosofía de Aristóteles. Él asevera que las formas sustanciales derivan de diferentes agregaciones y movimientos de partículas indivisibles de materia. Concepciones corpusculares están presentes en una de las principales obras de la alquimia medieval, la *Summa Perfectionis* de Pseudo-Geber (siglo XIII), escrita por Pablo de Táranto, un alquimista activo hacia la mitad del Doscientos. El autor de la *Summa* describe la combinación química de los cuerpos como un proceso que tiene lugar en el nivel de las partes mínimas de los cuerpos *(minimae partes)*. Las partes mínimas de los cuatro elementos se unen para formar el azufre y el mercurio, las dos sustancias de las que están compuestos todos los metales, según la concepción alquimista.

Atomismos

Véase también

Ciencia y tecnología "La física del movimiento y la ciencia de los pesos", p. 542; "La alquimia de la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 430; "La *Quaestio de alchimia*", p. 553; "Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 560; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.

LA FÍSICA DEL MOVIMIENTO Y LA CIENCIA DE LOS PESOS

ANTONIO CLERICUZIO

En esta época el estudio del movimiento tiene interés en dos innovaciones importantes: ante todo una nueva concepción del movimiento violento, que, partiendo de la crítica a la teoría aristotélica formulada en el siglo VI *por Juan Filopono, introduce el concepto de* impetus *o fuerza que el motor imprime al móvil, con lo que se explica la prosecución del movimiento de un proyectil; en segundo lugar, un acercamiento cuantitativo al estudio de la cinemática, con el así llamado teorema mertoniano de la velocidad media. El ámbito en el cual la herencia griega da sus mayores resultados en la dirección de la matematización de la física es en la ciencia de los pesos o estática. La recuperación de la tradición de Arquímedes y de la pseudoaristotélica de las* Cuestiones de mecánica *contribuye al estudio matemático de las condiciones de equilibrio de los cuerpos.*

LOS PROBLEMAS DEL MOVIMIENTO

En la física aristotélica hay cuatro tipos de movimientos (o mutación), según la sustancia (por ejemplo un tronco que arde y se vuelve cenizas), según la calidad (calentamiento del agua), según la cantidad (crecimiento de una planta) y según el lugar (el cambio de lugar o posición). En el mundo terrestre, el movimiento local puede ser natural o violento. Un cuerpo pesado se mueve naturalmente hacia el centro del cosmos, que coincide con el centro de la Tierra; si es movido hacia lo alto, entonces se tendrá un movimiento antinatural, o violento. La investigación aristotélica de los problemas del movimiento se basa en la hipótesis de que el movimiento es un proceso y tiene carácter pasajero: los cuerpos terrestres tienden a llegar a su lugar natural, y alcanzado éste se detienen. Mientras que en Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) no hay un análisis cuantitativo de los problemas del movimiento, las *Cuestiones de mecánica* pseudoaristotélicas (probablemente obra de un alumno de Aristóteles) se ocupan de las máquinas simples de un modo original con respecto a otros tratados técnicos de la antigüedad; en efecto, introducen un acercamiento dinámico en el tratado de los problemas de estática. La obra pone el círculo como fundamento de los fenómenos mecánicos, y reduce el funcionamiento de la balanza y de la palanca a algunas propiedades del movimiento circular. Las operaciones de la balanza pueden explicarse tomando como base la hipótesis según la cual la eficacia de un peso

sobre un brazo (es decir, su velocidad, en donde se interpreta el mayor o menor alejamiento del punto de apoyo o fulcro como medida de un desplazamiento virtual) aumenta en función de la distancia del peso mismo respecto del fulcro o punto de apoyo. Mientras es difícil rastrear una influencia directa (aunque está atestiguada una influencia indirecta a través de la ciencia árabe de las *Cuestiones de mecánica* pseudoaristotélicas, el impacto de la estática de Arquímedes es más visible en el Medievo latino. Arquímedes (287 a.C.-212 a.C.) se ocupa de problemas mecánicos, sea desde un punto de vista teórico, que práctico. Al enfrentar problemas de mecánica, Arquímedes se basa en la geometría, y en el tratado de estática *Sobre el equilibrio de los planos* procede según un método rigurosamente deductivo. Fundamenta su propio método para tratar los problemas de estática en algunos axiomas: pesos iguales suspendidos a iguales distancias están en equilibrio; pesos iguales a distancias desiguales no conservan el equilibrio, sino se inclinan hacia el peso que se encuentra a mayor distancia; dos magnitudes están en equilibrio a distancias que son proporcionales a las magnitudes mismas; un peso colocado sobre la línea de la vertical que pasa por el fulcro o fiel de la balanza no altera el equilibrio.

Arquímedes y la mecánica

Caída de los cuerpos graves e *impetus*

Al tratar la caída de los cuerpos graves, Aristóteles considera que la velocidad es directamente proporcional al peso del cuerpo e inversamente proporcional a la resistencia del medio a través del cual se mueve. Juan Filopono, comentador griego del siglo VI, critica la teoría aristotélica y considera que la resistencia es sustraída a la potencia. De ahí que la velocidad de los cuerpos no está dada por P/R, donde P es el peso y R la resistencia, sino por P-R, de tal manera que es posible un movimiento en ausencia de un medio que oponga resistencia. En el siglo XII, Avempace (?-1139), filósofo árabe activo en España, afirma —al contrario de Aristóteles— que el medio que opone resistencia no es necesario para que se verifique el movimiento y que su función es sólo la de retardarlo. La crítica de Avempace llega al Occidente latino a través de los comentadores de Averroes (1126-1198) a la física de Aristóteles y es retomada por Tomás de Aquino (1221-1274).

A finales del siglo XIII e inicios del XIV, el concepto de *resistencia interna* es introducido en el estudio de los problemas del movimiento. Este concepto deriva de una nueva interpretación de la concepción aristotélica de cuerpo mixto. Los elementos ligeros y pesados son concebidos como si fuesen compuestos de grados o partes, de tal manera que si en un cuerpo mixto predominan los elementos pesados (tierra y agua), éste se mueve naturalmente hacia abajo; si son predominantes el aire y el fuego, el cuerpo tiende naturalmente hacia lo alto, o sea hacia la superficie cóncava de la esfera lunar. Cuanto mayor

es la relación de grados de los elementos pesados respecto de los ligeros, entonces es mayor la velocidad de caída.

Pesadez y levedad pueden coexistir en el mismo cuerpo que, por ejemplo, puede tener tres grados de levedad y ocho de pesadez y por lo tanto moverse más velozmente que otro que tenga ocho grados de pesadez y cinco de levedad. La velocidad de caída, por lo tanto, es la resultante de esta relación entre dos cualidades que están presentes en cantidades definidas (grados); la pesadez es la fuerza motriz; la levedad, la resistencia interna. A partir de estas consideraciones, Thomas Bradwardine (*ca.* 1290-1349) y Alberto de Sajonia (*ca.* 1316-1390) llegan a una conclusión que es incompatible con los principios de la física aristotélica: afirman que dos cuerpos homogéneos, aunque de dimensiones (y pesos) diferentes, caen en el vacío con la misma velocidad.

Demostraciones contra la física aristotélica

Una de las principales críticas dirigidas en el Trescientos a la mecánica aristotélica concierne la explicación del movimiento violento, ya confutada por Filopono en el siglo VI. La posibilidad de los movimientos de los proyectiles (un caso de movimiento violento) una vez que se han despegado del motor, es decir, del agente que imprime el movimiento (por ejemplo, quien tensa el arco o dispara la honda), es explicada por Aristóteles por la acción del aire que transmitiría el movimiento acompañando y transportando al cuerpo arrojado. Por lo tanto, mientras que en el movimiento natural la fuente del movimiento (o motor) es una fuerza interna al ente en movimiento, en el movimiento violento es una fuerza externa que debe estar constantemente en contacto con la cosa movida. El problema del movimiento violento recibe nuevas soluciones en el curso del siglo XIV, la principal de las cuales se basa en el concepto de *impetus,* con el cual se indica una fuerza incorpórea impresa, no permanente sino transitoria, capaz de conservar durante un cierto intervalo de tiempo el movimiento violento de un cuerpo grave. El *impetus* tiene carácter cualitativo y de éste no se da una descripción matemática. Se trata de una virtud o potencia que modifica el proyectil y que es tanto mayor cuanto más largo tiempo está sometido a la acción del que ejecuta el lanzamiento; con el tiempo se agota, no menos que por el efecto de la resistencia del medio o de la inclinación natural a caer. A Juan Buridano (*ca.* 1290-*ca.* 1358) se deben dos innovaciones significativas en la interpretación de la teoría del *impetus: i)* él da una definición cuantitativa del *impetus,* haciéndolo depender de la velocidad con la que el móvil es movido por el motor y de la cantidad de materia contenida en el móvil, *ii)* rechaza el carácter transitorio del *impetus* y lo vuelve una cualidad permanente, pero sólo en un caso hipotético: en ausencia del medio que opone resistencia y en ausencia de una inclinación hacia abajo supone que puede conservarse indefinidamente. Para Buridano, como para todos los filósofos medievales, estas condiciones no están presentes en el mundo sublunar. Pero, y es ésta la característica original de su hipótesis, el caso límite de movimiento en ausencia de medio que

oponga resistencia se tiene en el movimiento de los cielos. Buridano supone que los movimientos celestes (circulares y uniformes) continúan no por la acción de las inteligencias celestes, sino por una acción originaria directa de Dios, o sea por efecto de un *impetus* inicial que les confiere el Creador. Si no hay inclinaciones a otros movimientos, ni resistencias, entonces no disminuye el ímpetu originario conferido a los cuerpos celestes. Buridano aplica la teoría del *impetus* al movimiento de la caída de los cuerpos graves. Aristóteles sabe que la velocidad de caída aumenta, y hace depender la aceleración de la cercanía del cuerpo a su lugar natural. La creciente cercanía produciría un peso adicional. En el Medievo se propone una explicación diversa de la aceleración de caída: los cuerpos se mueven más rápidamente en proximidad del suelo porque aquí es menor la resistencia del aire. Rechazadas estas dos explicaciones, Buridano sostiene que la aceleración es producida por la continua adición de *impetus* por obra de la gravedad. Inicialmente el cuerpo grave es movido sólo por su gravedad natural y, por lo tanto, se mueve lentamente; sucesivamente es movido a una por la gravedad y por el ímpetu adquirido, y por esto se mueve más velozmente. Al aumentar la velocidad de caída, aumenta también el ímpetu, de tal manera que posteriormente aumenta la velocidad.

Buridano y el impetus

En el siglo XIII se dispone de los primeros tratados cinemáticos de la caída de los cuerpos graves por obra de Giordano Nemorario (*ca.* 1225-1260), el cual afirma: "en periodos de tiempo iguales se recorre un espacio siempre mayor, o sea en periodos de tiempo iguales la velocidad es mayor" (*Liber de ratione ponderis* [Libro de la ratio del peso] cap. IV). El tiempo y las distancias parecen estar estrechamente correlacionados, de tal manera que Buridano y su alumno Nicolás Oresme (1323-1382) hacen depender los aumentos de velocidad o del espacio recorrido o del tiempo empleado, sin comprender lo contradictorio de las dos funciones.

La cinemática del Merton College de Oxford

Importantes progresos cuantitativos en la mecánica son el resultado de las investigaciones llevadas a cabo entre 1328 y 1350 por los filósofos y lógicos del Merton College de Oxford, en particular por Thomas Bradwardine, Richard Swineshead (*fl.* 1340-1354), Guillermo de Heytesbury (1313-1373) y John Dumbleton (*ca.* 1310-*ca.* 1349). Los estudios cuantitativos del movimiento por obra de los mertonianos tratan de resolver el problema filosófico de cómo varían de intensidad las cualidades que en la terminología escolástica se formula como "aumento y disminución de las cualidades".

Son cuatro las principales contribuciones de los mertonianos: *i)* una clara distinción entre dinámica y cinemática, expresada como distinción entre las

causas del movimiento y los efectos espacio-temporales, *ii)* el emerger del concepto de velocidad instantánea, *iii)* la definición del movimiento uniformemente acelerado como el movimiento en el cual incrementos iguales de velocidad se obtienen en intervalos de tiempo iguales, *iv)* la formulación y la demostración del teorema cinemático de la velocidad media. Según este teorema, el espacio recorrido en un tiempo dado con aceleración uniforme es igual al recorrido en el mismo tiempo con movimiento uniforme a una velocidad igual a la que el movimiento uniformemente acelerado tiene en su instante promedio. Con una notación moderna, el teorema de la velocidad media se puede expresar del siguiente modo $S = 1/2\ V_f t$, donde S es el espacio recorrido, V_f la velocidad final y t el tiempo. En el Trescientos hay numerosos intentos de dar una demostración formal al teorema, algunos de carácter aritmético, otros de carácter geométrico. Son de gran importancia las contribuciones terminológicas de los mertonianos a quienes se debe la definición de movimiento uniforme, definido como movimiento en el cual se recorren espacios iguales en iguales intervalos de tiempo; movimiento uniformemente deforme, como movimiento en el cual se obtienen iguales incrementos de velocidad en periodos iguales. Pero es necesario subrayar que en la cinemática medieval, incluidos los estudios cuantitativos de los filósofos del Merton College, el examen de las variaciones de las cualidades y de las velocidades se lleva a cabo en términos puramente teóricos y no está fundado en la investigación empírica ni la prevé.

El teorema de la velocidad media

La estática

En el Occidente latino, la estática (que los escolásticos llaman "ciencia de los pesos") recibe un impulso significativo por la obra de traducción que caracteriza los siglos XII y XIII. Se trata de obras de Arquímedes y de Euclides (siglo III a.C.), o también de obras inspiradas en sus ideas, que han tenido circulación, y en algunos casos origen, en ambiente cultural árabe, y que contienen los principales problemas y conceptos de la estática griega. Un impacto notable tiene un tratado anónimo de origen helenístico titulado *De canonio* y dedicado a la balanza romana, una balanza de brazos desiguales. El autor adopta algunos conceptos que ya están presentes en las *Cuestiones de mecánica* pseudoaristotélicas y en la estática de Arquímedes. En el tratado se demuestra cómo encontrar el peso que se ha de colocar en el extremo del brazo menor de la balanza romana para tener la balanza en equilibrio sin aplicar ningún peso al brazo mayor. En el tratado el autor da por demostrada la ley general de la palanca: la palanca permanece en equilibrio sólo si el producto del peso para el brazo respectivo es igual de una y otra parte del fiel. Adopta además la doctrina de Arquímedes relativa al centro de gravedad.

El De canonio

Figura de primer plano de la estática medieval es Giordano Nemorario, de cuya vida se sabe muy poco, salvo que estuvo en París en la primera mitad del siglo XIII. En los *Elementa Jordani de ponderibus* [Elementos de Giordano sobre los pesos] el autor hace uso de un principio (después llamado comúnmente "axioma de Giordano") según el cual la potencia capaz de levantar un peso dado *P* a una altura dada *h* levanta un peso que es *k* veces mayor que *P* a una altura que es 1/*k* la altura de *h*. Giordano considera la pesadez de un cuerpo en relación con su posición (*gravitas secundum situm* [pesadez según la posición]): "un cuerpo es más pesado en su descenso cuando su movimiento hacia el centro es más directo. Un cuerpo es más pesado según su lugar, cuando en este lugar su descenso es menos oblicuo. Un descenso más oblicuo es uno para el cual en la misma cantidad está contenido menos camino directo" (Brown, 1978).

Hasta el siglo XIII se remonta uno de los primeros tratados de hidrostática, el *De insidentibus in humidum* [Asentamientos en lo húmedo] que se atribuye a Arquímedes y deriva de antiguas fuentes latinas y árabes. El Tratado del Pseudo Arquímedes distingue el peso específico del otro que llama "peso numérico":

> la relación recíproca de dos cuerpos graves se puede considerar de dos modos —se lee en el *De insidentibus in humidum*—: según la especie y según el número. Es según la especie si queremos confrontar por ejemplo la gravedad especial del oro con la gravedad de la plata; y esto se debe hacer suponiendo la igualdad del cuerpo de oro al cuerpo de plata [...] De dos cuerpos se dice más grave según el número el que hace inclinar de su parte el astil de la balanza. Ningún cuerpo es grave en sí mismo; el agua en agua, el aceite en aceite, el aire en aire no tienen ninguna gravedad. Un cuerpo pesa más en el aire que en el agua [Clagett, 1972].

Véase también

Ciencia y tecnología "Teorías de la sustancia y de sus mutaciones", p. 537; "La física del movimiento y la ciencia de los pesos", p. 542; "La alquimia de la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 430; "La *Quaestio de alchimia*", p. 553; "De la transmutación de los metales a la alquimia del elíxir", p. 556; "Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 560; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.

La alquimia y la metalurgia en Europa

LA ALQUIMIA EN LA EUROPA DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

Andrea Bernardoni

De las doctrinas alquimistas islámicas la cultura europea del siglo XIII asimila predominantemente el aspecto ligado a la metalurgia. Tanto los alquimistas como los filósofos latinos de la naturaleza ven en las teorías de la tradición árabe, hasta entonces sustancialmente desconocida, una posibilidad de completar el conocimiento del mundo mineral que, no desarrollado de manera exhaustiva por Aristóteles, se basa sólo en obras como la **Naturalis Historia** ***de Plinio, las*** **Etymologiae** ***de Isidoro de Sevilla y los lapidarios de origen bizantino.***

La asimilación de la alquimia árabe en la filosofía natural de los latinos

Entre los primeros resultados de la asimilación de las teorías alquimistas árabes por parte de los filósofos y naturalistas occidentales encontramos algunos intentos de adaptación e integración en compendios enciclopédicos, como los de Bartolomé Anglico (*ca.* 1190-*ca.* 1250) y Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264). El primero es un franciscano que se ha formado en Oxford en la primera mitad del siglo XIII, al cual debemos el *De proprietatibus rerum* [Sobre las propiedades de las cosas], un tratado de carácter pedagógico que tuvo un éxito notable, traducido poco tiempo después también al francés, holandés y español. En las sesiones dedicadas a la geología y mineralogía, Bartolomé hace suyas muchas informaciones tomadas de Avicena (980-1037), pero la alquimia en general está sustancialmente descuidada. Diverso es el caso del hermano dominico Vicente de Beauvais en cuya obra enciclopédica, titulada *Speculum Maius* [Espejo mayor] se encuentran las primeras diferencias y un primer intento de integración de la alquimia en las jerarquías del saber occidental. Siguiendo las coordenadas trazadas por Avicena y Al-Razi (865-925/935), Vicente de Beauvais comparte una actitud posibilista respecto de la transmutación específica y considera la alquimia con el mismo criterio de las artes mecánicas, como si fuese un aplicación práctica de la mineralogía, de la misma manera

que la agricultura lo es de la botánica. Vicente se apropia de la teoría de matriz árabe que reconoce en el azufre y el mercurio los constituyentes primarios de los metales y la amplía, juzgando que las varias especies de metales se pueden descomponer en los cuatro espíritus primarios: el arsénico, el mercurio, el azufre y el amoniaco, a partir de los cuales se pueden reconstruir las especies metálicas de la plata y el oro.

Teorías tomadas de los árabes

Otro testimonio significativo que muestra la importancia de la alquimia en los ambientes universitarios es el *Liber secretorum alchimiae* [Libro de los secretos de la alquimia] de Constantino Pisano, el cual propone su enseñanza en un curso universitario y trata de legitimar la especulación sobre la transmutación de las especies en el contexto teórico de los *Meteorologica* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). La obra de Constantino descuella por la desenvoltura epistemológica con la que se enfrenta al tema de la relación entre la alquimia y los saberes teórico-prácticos como la medicina, la astronomía, y la profecía; en ella se contiene, además, un tratado alquimista sobre la práctica de la transmutación que lleva el título *Semita recta* [La senda recta], que luego encontramos entre los escritos alquimistas atribuidos a Alberto Magno (*ca.* 1200-1280), pero que en realidad parece una derivación de la *Summa perfectionis magisterii* [Suma del magisterio perfecto] atribuida a Pseudo-Geber.

Para los alquimistas, la búsqueda del secreto de las operaciones para transformar los metales viles en oro no puede ser considerada como un arte mecánica, sino como parte integrante de la búsqueda filosófica. En esta perspectiva es como los dos máximos representantes de la alquimia del Doscientos, el así llamado Geber latino (siglo XIII, pseudónimo del hermano franciscano Pablo de Táranto), y Alberto Magno, el *doctor universalis* de la escolástica, acogen e interpretan los procedimientos operativos de los alquimistas tratando de integrarlos en la jerarquía del saber escolástico.

Alberto Magno

Alberto Magno considera las doctrinas de matriz árabe sobre la generación de los metales como un complemento de su filosofía natural y de la de Aristóteles. En su *De mineralibus* [De los minerales], que pretende llenar las lagunas aristotélicas relativas a la mineralogía y a la geología, se toma en consideración varias doctrinas alquimistas, enmarcándolas en un discurso unitario y homogéneo. La alquimia emerge de ellas como una ciencia especializada, dotada de un aparato doctrinal propio y de finalidades operativas específicas antepuestas al conocimiento teórico y a la transformación técnica de los metales. Para Alberto la alquimia depende epistemológicamente de la filosofía de la naturaleza, que es más general; los experimentos y las observaciones de los alquimistas adquieren el estatus de criterios epistemológicos para discriminar la validez de teorías e hipótesis.

Alquimia y filosofía natural

Particularmente importante es la respuesta de Alberto al aviso contra los alquimistas dado por Avicena en *De congelatione et conglutinatione lapidum* [Del congelamiento y aglutinamiento de las piedras], donde se corrobora la invariabilidad de las especies y la imposibilidad tecnológica de provocar su alteración. Alberto resuelve la cuestión de las transformaciones sustanciales a través de una diversa interpretación del concepto de especie de Avicena. Para el médico y filósofo persa, en efecto, las especies metálicas tienen un valor lógico-ontológico; por lo tanto no tiene sentido plantearse el problema de su transmutación, puesto que ésta concierne sólo lo que es inherente a la materia y no las especies, las cuales tienen a su vez valor de forma sustancial. Al contrario, Alberto tiene la intención de interpretar el término *species* no como "forma sustancial", sino en el sentido de "forma específica" que determina la condición física de los metales y que por lo tanto se puede modificar materialmente; la forma específica es una característica secundaria que determina el estado físico de los metales, mientras que la forma sustancial, en sentido aristotélico y aviceniano, determina la esencia del cuerpo metálico en sí y no participa en las transformaciones materiales. Para Alberto, por lo tanto, la diferencia entre el oro y el hierro no es de carácter esencial sino depende del grado de perfección de la "especie metálica", es decir, de la "forma específica" en acto. Este paso es particularmente importante, porque a través de este "forzamiento" del concepto de *forma* aviceniano la reproducción del proceso de generación metálica se vuelve artificialmente posible. Según esta concepción hilemórfica de la materia, es decir, de acuerdo a la cual todos los seres están compuestos de materia y forma, el alquimista puede intervenir y modificar el proceso de generación de los metales, porque los principios de su generación son ínsitos a la materia misma. Según Alberto, el alquimista debe actuar sobre los metales como el médico sobre los organismos vivos: una vez individuada la causa de la enfermedad, trata de removerla predisponiendo el cuerpo a la sanación; del mismo modo el artífice interviene en las sustancias metálicas removiendo su forma específica y predisponiendo los elementos constitutivos primarios de modo que la naturaleza, que actúa por medio del poder de los elementos y de los influjos planetarios, pueda, acelerando y forzando los tiempos, llevar a su maduración la nueva forma metálica. Por lo tanto, en una perspectiva de este género se comprende cómo la transmutación, además de ser lógicamente plausible, se pone como una posibilidad real que depende de poner a punto una tecnología adecuada a tal objetivo; se trata de continuar la experimentación hasta que se logre codificar el proceso de generación de la nueva especie de metal.

Sólo una diferencia formal

Geber latino

En sintonía con la obra de Alberto Magno está también el así llamado Geber latino, el cual se dirige a los alquimistas con el apelativo de filósofos; de esta

manera quiere subrayar la dimensión teórica de la alquimia y tomar distancia de aquellos que asemejan esta disciplina a las artes mecánicas. El Geber latino describe los materiales sobre los cuales trabaja el artífice con los términos de la filosofía escolástica: habla de *mixtio* [mixtión] para indicar las sustancias naturales y de *minima* para indicar sus elementos constitutivos primarios. También para él, como para Alberto Magno, la alquimia es una disciplina subalterna a la filosofía natural, de la que deriva y se diferencia por el hecho de basarse en operaciones manuales y no en libros. El arte alquimista no se limita a imitar la naturaleza, sino opera en armonía con ella, predisponiendo los materiales necesarios para la transmutación de los metales. La obra más importante y más conocida de Geber es la *Summa perfectionis magisterii,* en la cual recoge los materiales de la tradición árabe constituida por las obras de Razi (*Liber secretorum* y *Liber de aluminibus et salibus* [Libro de los secretos y Libro de los aluminios y sales]), Jabir (*ca.* 721-*ca.* 815) *(Liber septuaginta),* Pseudo Aristóteles *(De perfecto magisterio)* y Avicena (*De congelatione et conglutinatione lapidum* y *Epistola ad Hasen regem de re recta* [Epístola a Hasan rey sobre lo recto]). Entre las fuentes latinas, por el contrario, aunque en el siglo XIII se cree que es mucho más antiguo y de origen griego, se le da un relieve particular al pseudoepigráfico *Liber Hermetis* [Libro de Hermes] y a la idea transmitida por él, según la cual la relación tradicional de subordinación del arte a la naturaleza, de matriz aristotélica, se ve puesta en tela de juicio. En sintonía con el procedimiento hermético de la alquimia, por el que el artífice reproduce en el laboratorio las operaciones de las cuales brota la realidad natural, se propone la tesis según la cual el arte humano interviene desde dentro en los procesos de generación naturales. De ahí que para el autor anónimo del *Liber Hermetis* los productos del arte son iguales a los de la naturaleza, y en algunos casos pueden incluso ser superiores, sin dejar de ser naturales en su esencia.

Tomando como base los argumentos presentados en el *Liber Hermetis,* en la *Summa perfectionis* se propone un análisis que confuta todas las objeciones que se han presentado en el debate filosófico sobre la alquimia, a las que el autor responde remitiendo del plano dialéctico al empírico de la efectiva puesta en práctica del *opus.* En el segundo libro de la *Summa* se toman en consideración los metales que, como en la tradición árabe, se indican casi siempre con los nombres de los planetas respectivos (Sol-oro, Luna-plata, Júpiter-cobre, Marte-hierro, Mercurio-mercurio, Venus-estaño/plomo), de modo que se subraya el estrecho lazo que hay entre su realidad material y los influjos astrales de los que dependen. Para Geber, los metales son compuestos homogéneos constituidos a partir de *minima,* o sea partículas microscópicas distintas, en el plano cualitativo, segunda teoría aristotélica de la materia. El esquema operativo de la transmutación seguido por los alquimistas está escandido por una primera fase en la cual es descompuesto en una materia indiferenciada, que para Geber es la sustancia pura del

Las fases de la transmutación

mercurio. A partir de ésta, sucesivamente, se obtiene la medicina en grado de transmutar los metales con los cuales es puesta en contacto. Igual que para la tradición árabe de Jabir y Razi, las fases operativas del *opus* son siete: sublimación, destilación, calcinación, solución, coagulación, fijación, y finalmente fluidificación o aceración, descritas de una manera clara y privada de alusiones metafóricas. Finalmente, el tercer y último libro está dedicado a la realización de la medicina capaz de curar y aumentar el grado de perfección de los metales. No obstante que él muestre una actitud orientada en mayor grado a la experimentación, Geber revela una influencia de la concepción alquímica de Alberto Magno, según la cual el alquimista, una vez establecidas las causas que determinan la imperfección del metal, opera sobre él como un médico que busca facilitar la acción de la naturaleza y llevarlo a alcanzar un estado de perfección más elevado.

Roger Bacon

Un paso ulterior en el debate epistemológico en torno a la alquimia ocurre con Roger Bacon (1214/1220-1292), quien enmarca esta disciplina en el interior de un amplio programa de reforma del conocimiento orientado a superar las separaciones y la rigidez de la jerarquía de los saberes propias de la epistemología escolástica. En su *Scientia experimentalis,* Bacon define la alquimia como *scientia duplex,* distinguiendo una parte especulativa, que en general se ocupa de los problemas inherentes a la generación de todas las cosas naturales inanimadas, y una parte operativa, que atestigua y certifica la validez de las especulaciones teóricas relativa a la generación de metales, colores y medicinas. Bacon desarrolla el paralelismo con la medicina, que ya había sido propuesto por Alberto, llegando a considerar la alquimia como un presupuesto fundamental, además de la medicina, también de toda la filosofía de la naturaleza, pero, mientras la medicina puede ser colocada fácilmente entre los cuadros jerárquicos de la epistemología escolástica, poniéndola simplemente en relación de subordinación a la filosofía natural, la alquimia llega a infringir esta jerarquía. El elemento que impide integrar la alquimia dentro de los cuadros del saber escolástico es la dimensión operativa: la alquimia produce el objeto que tiene la intención de explicar y por lo tanto no puede encajar en los esquemas lógico-deductivos de la filosofía natural aristotélica. Mientras que la medicina actúa sobre un objeto bien definido y analizable independientemente del proceso efectivo de la curación, permitiendo una clara demarcación entre dimensión teórica y dimensión operativa, esto no es posible en la alquimia e, inevitablemente, experiencia y teoría terminan por interferirse.

La scientia duplex

Por cuanto concierne el problema de la transmutación, Bacon comparte inicialmente los límites puestos en el *De congelatione et conglutinatione*

lapidum, que se creía que era una obra original de Aristóteles, para distanciarse de ellos una vez que se da cuenta que se trataba de una obra de Avicena. La toma de conciencia de que en Aristóteles no se ponen vetos respecto de la transmutación induce a Bacon a regresar sobre sus pasos y a reconsiderar su propio escepticismo sobre la alquimia, llegando incluso a la conclusión de que el oro artificial producido por los alquimistas es mejor que el natural; en la forma de "oro potable", es decir, preparado por medio de la destilación al final de una toma terapéutica, este metal adquiere el poder no sólo de volver a sanar los organismos enfermos, sino también de prolongar la vida. Con Bacon cambian los términos del debate y la alquimia, de ser un arte mecánica, ligado exclusivamente al problema de la transmutación de los metales, asume una dimensión filosófica que termina por minar los fundamentos del paradigma aristotélico. Este tema del medicamento capaz de prolongar la vida, que tiene su equivalente en la tradición alquimista hindú y china, encuentra un límite en la teología cristiana, que no contempla la posibilidad de la inmortalidad material. Prosiguiendo en esta perspectiva, Bacon abre así otro frente de conflicto con el saber institucional y contribuye a arrojar un descrédito ulterior sobre la alquimia.

Sobre la transmutación

Véase también

Ciencia y tecnología "Teorías de la sustancia y de sus mutaciones", p. 537; "La física del movimiento y la ciencia de los pesos", p. 542; "La *Quaestio de alchimia*", p. 553; "De la transmutación de los metales a la alquimia del elíxir", p. 556.

LA *QUAESTIO DE ALCHIMIA*

ANDREA BERNARDONI

Las posiciones adoptadas por Alberto Magno, Geber latino y Roger Bacon en torno a la alquimia contribuyen a poner en el foco de atención problemas relativos a la legitimidad técnica, científica y moral de esta disciplina, que ya habían surgido en los precedentes intentos de asemejarla a los principios de la filosofía natural aristotélica y que ahora se ven enfrentadas en un debate más amplio, que va más allá de las argumentaciones especulativas del mundo académico para explorar también las posiciones de aquellos que estaban más o menos involucrados directamente en los experimentos alquimistas.

Pablo de Táranto y Pedro Bueno de Ferrara

Durante el siglo XIII el debate en torno a la alquimia se polariza en dos perspectivas contrapuestas: por un lado, en el contexto de la cultura universitaria, se enfrenta la transmutación de la especie en los términos de la *quaestio,* un método argumentativo de tipo dialéctico utilizado para resolver las contradicciones y los conflictos en las doctrinas filosóficas y científicas, mientras que, por otro lado, los alquimistas tratan de mostrar, como en el *Liber Hermetis* y en la *Summa perfectionis,* la legitimidad y la validez de las doctrinas alquimistas en el plano empírico. Con estos textos se alinea también la obra *Theorica et practica* de Pablo de Táranto (siglo XIII, el mismo autor que se esconde detrás de la *Summa perfectionis*), en la cual se trata de dar una visión reducida de los problemas de la transmutación planteados por las argumentaciones de Avicena (980-1037) presentes en el *De congelatione et conglutinatione lapidum* y en la *Epistola ad Hasen.* La tesis de fondo de Pablo de Táranto es la de reconocer al ser humano la capacidad de intervenir en los procesos naturales de transformación de las especies. Las artes se pueden clasificar en dos categorías: las que trabajan las "formas extrínsecas" a la sustancia, como la escultura y la pintura, y las que trabajan las "formas intrínsecas", como la agricultura y la medicina; esta clasificación se basa en la distinción entre cualidades primarias (caliente, frío, seco, húmedo) y secundarias (colores, olores, sabores, etc.), según la cual sólo las artes que intervienen en las cualidades primarias pueden ser consideradas transmutatorias. Sin embargo no se trata de intervenciones directas del artífice en el proceso de creación de las formas sustanciales, sino, conociendo los principios con los cuales trabaja la naturaleza, el alquimista, como también el médico y el horticultor, crea las condiciones para que se realice la transmutación de las especies. Refiriéndose a la posición antitransmutacionista de Avicena, Pablo de Táranto afirma que la tesis según la cual las especies no se pueden manipular artificialmente se puede sostener sólo en el caso en que los artífices intervengan directamente en las formas secundarias; pero si, por el contrario, su acción se dirige a las cualidades primarias, entonces son posibles las modificaciones sustanciales. Si se reconoce al ser humano la capacidad de codificar los procesos de generación y corrupción naturales, entonces el problema de la transmutación de las especies se vuelve una cuestión específicamente tecnológica y al alquimista sólo le queda perfeccionar los aparatos experimentales para separar y sintetizar los elementos que componen las sustancias. En la *Theorica et practica,* Pablo de Táranto trata justamente de hacer una distinción entre las técnicas, que permanecen al interior de una dimensión artesanal, y las ciencias aplicadas (medicina, agricultura y alquimia), que, por el contrario, intervienen en los mecanismos de transformación de la naturaleza con conocimiento de causa y respetando los principios sobre los cuales se basa.

Técnicas y ciencias aplicadas

Esta distinción entre artesanos y científicos es importante, porque coloca la alquimia entre las ciencias aplicadas, justificando su pertenencia a esta categoría con una serie de evidencias experimentales que, si no son suficientes en el plano tecnológico para mostrar el éxito del *opus,* lo son en el plano experimental para dar una sólida justificación, aunque no definitiva, de la teoría de la transmutación.

Otra intervención autorizada en favor de la alquimia que se remonta al segundo y tercer decenio del siglo XIV es la del médico Pedro Bueno de Ferrara (activo alrededor del 1330), quien en su *Pretiosa margarita novella* [Nueva perla preciosa] analiza el tema del estatus epistemológico de esta disciplina, tratando de presentarla como un arte subordinado a las reglas generales de la filosofía de la naturaleza. Para Pedro Bueno las doctrinas alquimistas constituyen un corpus teórico complejo accesible a los varios niveles de especialidad y, por lo tanto, todos los sobreentendidos y las incongruencias que puedan surgir entre el discurso filosófico y el alquimista han de buscarse en el hecho de que los dos lenguajes no se pueden traducir inmediatamente uno al otro. Los conocimientos naturalistas y mineralógicos son demasiado generales para una comprensión inmediata de las teorías alquimistas que, si bien son dependientes de tales conocimientos, son mucho más específicas y determinadas. La filosofía natural y la mineralogía proporcionan a la alquimia teórica las razones generales del discurso que esta última reduce y aplica a su propio objeto determinado. Para Pedro Bueno la alquimia es una disciplina científica que se ocupa de los cuerpos naturales susceptibles de movimientos y por este motivo debe ser considerada parte de la física. Resuelto de este modo el problema de la colocación de la alquimia en la jerarquía del saber, Bueno se plantea el problema de su legitimidad epistemológica, concluyendo que tal vez la falta de claridad terminológica y argumentativa es necesaria a los alquimistas, porque ciertos aspectos de su disciplina son refractarios a ser tratados en el plano racional y se nos escapa su evidencia. Los resultados del *opus* se alcanzan sólo por experiencia y se captan por iluminación y revelación divinas. En definitiva, por lo tanto, para Pedro Bueno la alquimia, además de ciencia y arte, es también un don de Dios, cuyo resultado es el fruto de argumentaciones y operaciones racionales pero, en última instancia, también de intervenciones milagrosas.

El médico Pedro Bueno

La alquimia es parte de la física

Véase también

Ciencia y tecnología "El apogeo de las ciencias matemáticas islámicas", p. 521; "Teorías de la sustancia y de sus mutaciones", p. 537; "La alquimia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 548; "De la transmutación de los metales a la alquimia del elíxir", p. 556; "Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 560.

DE LA TRANSMUTACIÓN DE LOS METALES A LA ALQUIMIA DEL ELÍXIR

ANDREA BERNARDONI

Con el siglo XIII se cierra el periodo de oro de la alquimia metalúrgica que había visto en autores como Alberto Magno y el Geber latino (Pablo de Táranto) los intentos más acabados por dar a la alquimia un estatus epistemológico y enmarcarla dentro de la filosofía aristotélica de la naturaleza. A partir del siglo sucesivo el problema de la transmutación se ve cada vez menos en relación con la transformación de los metales, pero, al desarrollar una perspectiva que había sido establecida por Roger Bacon, el objetivo de los alquimistas es la búsqueda de la perfección, ya no ligada sólo a los metales sino también al ser viviente.

En las obras que componen el corpus pseudoepigráfico de Arnaldo de Villanueva (1240-1311) y Raimundo Lulio (1233-1315) aumenta notablemente el espacio reservado a la teoría, mientras que la práctica es sistematizada en las cuatro operaciones de *solutio, ablutio, congelatio, fixatio* [disolución, purificación, solidificación, endurecimiento). Tomando como base esta tradición se abre la posibilidad de una utilización de la alquimia en el ámbito farmacológico que culmina en el *De consideratione quintae essentiae* [De la consideración de la quintaesencia] del franciscano de origen catalán Juan de Rupescissa (*ca.* 1310-1365), obra en la que la alquimia de los metales es enmarcada en el proceso de la búsqueda del elíxir: la producción del oro artificial se vuelve instrumental para la producción de los fármacos. El elíxir, o quintaesencia, es para Rupescissa una sustancia incorruptible que previene la decadencia física de los cuerpos y por lo tanto tiene el poder de regular los procesos de corrupción y generación que caracterizan al mundo sublunar. Tal sustancia es para Rupescissa la contraparte terrestre del éter celeste; de este modo aísla un agente material que regula las relaciones de intercambio entre macrocosmos y microcosmos, poniendo en crisis la cosmología aristotélica que separaba de un modo claro la esfera de lo divino y la esfera de lo humano.

La búsqueda del elíxir

Los orígenes del concepto de quintaesencia se remontan al *pneuma* estoico vehiculado a través de la literatura médica de tradición galena. Como la quintaesencia, también el *pneuma* es una sustancia caracterizada por los elementos del aire y del fuego que en los organismos biológicos desempeña una función de generación y mantenimiento de la vida, mientras que en los cuerpos inanimados, como las piedras y los metales, determina la cohesión

de los constitutivos elementales. La identificación material de una sustancia de tal género, que se individua en el alcohol, constituye el presupuesto de un nuevo enfoque de la tecnología alquímica, que de esta manera logra encontrar en la quintaesencia la justificación física y metafísica de sus operaciones. El carácter sobrenatural de la quintaesencia modifica la relación tradicional arte-naturaleza, porque el fin de la búsqueda alquimista no se inscribe ya sólo en la esfera tecnológica sino se proyecta a la teológica.

Los esfuerzos de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) y Pablo de Táranto (siglo XIII), los cuales trataron de colocar la alquimia dentro del dominio de la filosofía natural, excluyendo la posibilidad de intervenciones que atravesaran los confines entre esfera humana y divina, ahora se ven frustrados por el concepto de quintaesencia que implica la investigación alquímica en una confrontación directa con la naturaleza y con Dios. Con el concepto de quintaesencia se introduce en el mundo sublunar una sustancia incorruptible y eterna que pone en crisis la visión tradicional del cosmos aristotélico, y por lo tanto también la visión cristiana del mundo que se había construido sobre tal metafísica. Dentro de una perspectiva cristiana del mundo, un concepto como el de quintaesencia debe atenuarse, puesto que la posibilidad de control de una sustancia sobrenatural termina confiriendo a la tecnología alquimista un poder sobre la naturaleza que podía corresponder sólo a Dios, dejando de este modo descubiertos los flancos a las acusas de herejía.

Riesgo de herejía

RUPESCISSA: EL ELÍXIR ENTRE FARMACOLOGÍA Y METAFÍSICA

Frente a las controversias que suscita el concepto de quintaesencia en el plano de la metafísica aristotélica, Rupescissa trata de resolver las incongruencias corroborando la potencia absoluta de Dios y sancionando la diferencia y la subordinación de la quintaesencia al éter celeste, que mantiene sus características de sustancia incorruptible sólo respecto de los cuatro elementos del mundo sublunar.

El tratado *De consideratione quintae essentiae* [De la consideración de la quintaesencia] de Rupescissa, compilado hacia la mitad del siglo XIV, cierra el periodo de mayor producción de la alquimia medieval que se había consolidado, hasta este momento, en torno a tres corrientes principales: la metalúrgica, basada en el proyecto de la transmutación desarrollado en la *Summa perfectionis magisterii* del Geber latino; la del elíxir, que tiene su origen en Roger Bacon (1214/1220-1292) y es elaborada sucesivamente en los textos atribuidos a Raimundo Lulio y a Arnaldo de Villanueva; finalmente, la práctica de la destilación de sustancias orgánicas e inorgánicas para sintetizar nuevos fármacos con fines terapéuticos, que inicia con Rupescissa y se despliega en todas sus potencialidades en el siglo XVI con la reforma paracelsiana de la medicina. Durante el Cuatrocientos se asiste a una notable producción

de textos de alquimia; se presentan como reelaboraciones e integraciones de las doctrinas de los siglos precedentes, pero en un plano teórico conceptual más bajo que conduce a un empobrecimiento de la investigación hasta caer en el fraude.

Véase también

Ciencia y tecnología "La influencia islámica en las matemáticas europeas", p. 515; "La alquimia de la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 430; "La *Quaestio de alchimia*", p. 553; "Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 560.

TEOLOGÍA Y ALQUIMIA

ANDREA BERNARDONI

El debate sobre la transmutación lleva a interrogarse acerca de la licitud de la alquimia, puesto que, si por un lado la transformación de especies encuentra justificaciones en el plano teórico, por el otro siguen siendo verdaderas las dudas de carácter ontológico de si es humanamente posible intervenir y alterar los procesos naturales de generación. Sobre la base de estas consideraciones se suscitan cuestiones de carácter moral y teológico, formalizadas por vez primera en el ámbito de la filosofía escolástica en las obras de Tomás de Aquino y de Egidio Romano.

TOMÁS DE AQUINO Y EGIDIO ROMANO

Aunque Tomás (1221-1274) no enfrenta jamás de manera sistemática el problema de la transmutación de las especies, en su comentario a las sentencias de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160) se apropia de los argumentos en contra de la transmutación formulados por Avicena (980-1037) en el *De congelatione et conglutinatione lapidum* para negar a los demonios la posibilidad de introducir modificaciones esenciales en los cuerpos naturales; por vez primera, por lo tanto, la alquimia es asociada explícitamente a una actividad demoníaca, desplazando el debate sobre la licitud de esta disciplina del plano epistemológico y tecnológico al teológico.

Alquimia: una actividad demoniaca

En esta obra Tomás se expresa una vez más de manera negativa contra la transmutación de especies, aduciendo como argumento el de la *virtus loci* [fuerza del lugar] según la cual se niega la posibilidad de que un metal pueda ser reproducido artificialmente fuera de los lugares naturales en los que actúan las virtudes mineralizantes que determinan su generación. El juicio de

Tomás es radical: todos los intentos de reproducir artificialmente sustancias naturales, puesto que han sido generadas en lugares diversos a los naturales, serán necesariamente falsos.

Todavía más incisiva y directa es la intervención de Egidio Romano (*ca.* 1247-1316), quien, desarrollando los temas sacados a la luz por Tomás, enfrenta el problema de la alquimia directamente en el plano de sus consecuencias teológicas. En su *quaestio,* apelando al *sciant artífices* [sepan los artífices] y al argumento de Tomás de la *virtus loci,* Egidio concluye que el ser humano no puede sustituir a Dios y reproducir el oro natural, y que, por lo tanto, los productos del arte están separados y subordinados a los naturales. Para Egidio las argumentaciones a favor de la generación artificial de los metales, basadas en el hecho de que los artesanos pueden producir sustancias que no están en la naturaleza, como por ejemplo el vidrio, no se pueden sostener; fenómenos como la producción del vidrio, en efecto, se pueden explicar con argumentaciones análogas a las que explican la generación espontánea de las abejas, según las cuales estos insectos nacen de un principio material (la carne en estado de putrefacción). Por cuanto concierne la generación de los metales, por el contrario, Egidio establece un paralelo con las especies vegetales, las cuales no pueden generarse sin su propia semilla específica fuera de su lugar natural (la tierra); tampoco los metales, por lo tanto, que son gobernados por los mismos principios que los vegetales, pueden reproducirse artificialmente fuera de las entrañas de la tierra. Para Egidio, aunque los alquimistas tuviesen éxito en la empresa de la producción del oro artificial, esta nueva sustancia jamás podría sustituir la natural porque, igual que Avicena, considera que las especies naturales son inmutables y, por lo tanto, no se pueden reproducir. Para Egidio la producción del vidrio no puede ser aducida como argumento a favor de la transmutación, porque no se trata de la imitación de una especie natural, sino de una invención del ser humano, es decir, de algo que en el plano ontológico es inferior a los cuerpos naturales. Puesto que las especies naturales no se pueden reproducir artificialmente, el arte puede también crear nuevas sustancias que no están presentes en la naturaleza, las cuales, sin embargo, con respecto a las naturales, serán inferiores y estériles, como en el caso de las mulas y los mulos que son el resultado del acoplamiento no natural de dos especies diversas. Para Egidio, en definitiva, continúa siendo válido el concepto aristotélico de arte que quiere que éste esté subordinado a la naturaleza.

Egidio Romano

Las argumentaciones de carácter ontológico y jurídico conducen en breve tiempo a las primeras condenas oficiales con respecto a la alquimia. A partir de 1273, los capítulos generales de las órdenes dominica y franciscana comienzan a emanar prohibiciones para impedir que sus miembros se dediquen al estudio y a la práctica del arte alquimista, incluyendo en su condena la posesión de libros e instrumentos de destilación; en 1317 amonestaciones y sanciones culminan en la emanación de la bula papal *Spondent quas*

non exhibent [Prometen riquezas que no pueden exhibir, los pobres alquimistas] decretada por Juan XXII (*ca.* 1245-1334, pontífice desde 1316), en la que se declara a los alquimistas culpables en cuanto autores de vanas promesas. En 1396 el Inquisidor de la corona de Aragón Nicolás Eymerich (1320-1399), refiriéndose a la bula papal, escribe un *Tractatus contra alchimistas* [Tratado contra los alquimistas], en el cual, además de condenar la alquimia como arte frívola, corrobora que la relación entre arte y naturaleza de ningún modo puede ser una relación de permutación sino exclusivamente de jerarquía: los alquimistas no tienen el poder de crear las especies naturales porque esta tarea le corresponde solo a Dios. La novedad de la intervención de Eymerich consiste en enfocar sus propias críticas al plano teológico; ahora los alquimistas son colocados a un lado de los demonios y son acusados de necromancia, y a la vez se corrobora con decisión que el ser humano no puede intervenir en los procesos de generación y corrupción de las especies naturales.

Nicolás Eymerich

Véase también
Filosofía "Tomás de Aquino", p. 372.
Ciencia y tecnología "La alquimia de la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 430.

MINERALOGÍA Y METALURGIA EN LA EUROPA DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

ANDREA BERNARDONI

En el ámbito de la mineralogía y la metalurgia, el periodo comprendido entre los siglos XIII y XIV se caracteriza por la consolidación de la industria del hierro y por el regreso al uso difundido en la orfebrería y en la escultura también de los otros metales. El desarrollo de la ingeniería militar y civil favorece la introducción de nuevas técnicas de extracción del mineral y del labrado de los metales que conducirán, especialmente en Alemania, a la renovación y potenciación de todo el sector minero metalúrgico.

LA MECANIZACIÓN DE LAS MINAS

En su *De proprietatibus rerum* [De las propiedades de las cosas] el franciscano Bartolomé Anglico (*ca.* 1190-*ca.* 1250), refiriéndose a la Inglaterra de la mitad del siglo XIII, subraya cómo el empleo del hierro encontrara una

amplia aplicación, sea para objetivos militares (armas de tajo, partes siempre más consistentes de las máquinas de guerras y armaduras de los caballos), sea en la industria de la construcción (realización de cadenas, cimbras, clavos, abrazaderas y quicios), sea en la agricultura (producción de los arrestos para labrar la tierra). Entre finales del siglo XIII e inicios del siglo sucesivo se abren nuevas minas y se llevan a cabo experimentos para poner a punto los sistemas de drenaje de los pozos mineros en grado de sustituir la tradicional y poco eficiente cubeta de piel, sacada a la superficie con los brazos o con un cabestrante. Un nuevo sistema de drenaje consiste en excavar canales de aguas residuales bajo el nivel del pozo o de la cuenca de recolección de las aguas infiltradas en las galerías, pero las dificultades de mantenimiento de estos conductos provocan atascamientos prematuros. En Sajonia, y sucesivamente en Bohemia, en Harz y en Baviera meridional se experimentan máquinas para drenar el agua, alimentadas por motores de tracción animal y, luego, ahí en donde la presencia de corrientes de agua lo permitía, también con motores hidráulicos. La aplicación del motor hidráulico a los sistemas para la educción del agua marca un viraje decisivo en la tecnología minera que se concreta sólo a partir del siglo XV.

En el siglo XIV los sistemas para la preparación del mineral a la fusión (lavado, quebrado, trituración) se usan manualmente a cielo abierto, pero el sometimiento de la energía hidráulica a la ingeniería, especialmente en los frentes de arranque de las minas alemanas y alpinas, lleva a una progresiva introducción de mazos accionados por la fuerza del agua. Las primeras inversiones sólidas para el desarrollo de la actividad metalúrgica suceden en la producción de plata, extraída del mineral de plomo argentífero en Sajonia; después de la extracción el mineral se lava, se tritura, se funde y se somete a repetidos procesos de copelación hasta obtener la plata en su máximo grado de pureza.

Al tiempo en que se pasa del siglo XII al XIII se remonta la aplicación de la energía hidráulica para accionar los fuelles y los mazos en la minas de plata del área alpina, trentina y tirolesa, y en la industria siderúrgica en Estiria, Carintia, Lorena y el Delfinado; en los albores del siglo XIV ya están en funcionamiento sistemas de bombeo de área a doble fuelle en grado de proporcionar un flujo constante. A partir del siglo XIV tres tipologías de aparatos siderúrgicos comienzan a sustituir las viejas herramientas. La primera es el horno catalán que si bien tiene su origen en la Antigüedad tardía, se difunde en toda Europa sólo durante el Bajo Medievo para la producción del hierro con el método directo. Esta técnica, que no llega a alcanzar las temperaturas necesarias para la fusión (1538°) y es denominada por esto labrado a “bajo fuego”, separa el metal del mineral en estado pastoso. El hierro, obtenido de esta manera, se labra luego en la fábrica y es sometido a tratamiento de cementación para transformarlo en acero. Este tratamiento se lleva a cabo calentando el hierro manufacturado, rociado por una mezcla

Los aparatos siderúrgicos

de sustancias carburantes (predominantemente carbón), hasta alcanzar aproximadamente los 900°. A esta temperatura se agiliza la absorción superficial del carbono que, con el enfriamiento, queda preso en la retícula cristalina del hierro, confiriéndole una mayor dureza de superficie. Otro tratamiento térmico para endurecer superficialmente el hierro es el temple, llevado a cabo sometiendo el producto manufacturado a un brusco enfriamiento en agua y en aceites refrigerantes.

La renovación de los establecimientos de fundición y el descubrimiento del hierro fundido

La innovación más importante en el ámbito de la siderurgia es de todas maneras la introducción de hornos de cuba de mayores dimensiones, como el *Osmund* escandinavo y el *Stückofen* alemán; se trata de hornos de sección cilíndrica o cuadrada con una altura lo doble o lo triple con respecto a los hornos comunes de hornilla que difícilmente alcanzaban los dos metros de altura. El mayor desarrollo de la altura combinado con un flujo de aire constante, garantizado por los potentes sopladores de fuelles hidráulicos, favorecen la detonación de aquellas reacciones de oxidorreducción que provocan la fusión del mineral de hierro produciendo el hierro fundido que, hasta ese momento, se había obtenido sólo casualmente, pero sin distinguirlo del hierro; en los valles alpinos, especialmente en los de Bérgamo y Brescia, se encuentran los testimonios más antiguos, que se remontan al siglo XIII, de este tipo de labrado, que con los progresos de la siderurgia conduce a la introducción del método indirecto de la producción del acero. El hierro fundido tiene características mecánicas inferiores al hierro, pero la posibilidad de labrarlo a través de la fusión favorece su difusión en la producción de productos manufacturados de grandes dimensiones, como armas de fuego, proyectiles, tubos para chimeneas, morillos, lastres para tumbas. Para poder mejorar sus propiedades mecánicas y se pueda utilizar también en la producción de utensilios, armas y armaduras, el hierro fundido o colado debe ser sometido a un tratamiento térmico de descarburación. Tal operación se lleva a cabo con sucesivos calentamientos de lingotes de hierro fundido o colado dentro de baños de hierro fundido líquido, en los que se alternan sesiones de martilleo en el yunque.

La oxidorreducción del hierro

Cobre, plata, oro

Otro metal muy difundido en el Medievo es el cobre, presente en los yacimientos, sea en estado metálico, sea en estado mineral. Minerales como la cuprita y la malaquita, calentados aproximadamente a 1000 grados, se funden

depositando el metal en el crisol. La plata, por el contrario, además de los raros yacimientos en estado natural, está presente en la naturaleza principalmente en la galena, un mineral de plomo argentífero, del cual se extrae a través de procesos de fusión y copelación. Análogamente, el oro se encuentra en la naturaleza en estado natural bajo forma de motas o pepitas contenidas en piedras como el lapislázuli o el cuarzo, de las cuales se extrae por el método de la amalgama con el mercurio. La gran parte del oro y de la plata labrados en el Medievo tardío proviene de las regiones al este del Rin.

Plata y oro

Después del descubrimiento de los yacimientos argentíferos de Freiberg, alrededor de 1136, la industria argentífera del área centroeuropea crece de una manera notable hasta 1348, cuando la crisis demográfica provocada por la "peste negra" determina la suspensión de las actividades mineras durante casi un siglo. Alrededor de estos años —parece que en 1325—, siempre en Alemania, hacen su primera aparición las armas de fuego; en el siglo sucesivo, además de revolucionar los modos de combate, las armas contribuyen quizás más que cualquier otra cosa a incentivar el desarrollo de la metalurgia y la búsqueda de técnicas para explotar cada vez más intensivamente los yacimientos mineros.

Véase también

Ciencia y tecnología "El apogeo de las ciencias matemáticas islámicas", p. 521; "Teoría de la sustancia y de sus mutaciones", p. 421; "La física del movimiento y la ciencia de los pesos", p. 542; "La *Quaestio de alchimia*", p. 553; "De la transmutación de los metales a la alquimia del elíxir", p. 556; "Las artes mecánicas", p. 585; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.

Saberes del cuerpo, de la salud y de la curación

LA MEDICINA EN LAS UNIVERSIDADES Y LA ESCOLÁSTICA MÉDICA

MARIA CONFORTI

Precedida por la creación de la escuela de medicina de Salerno, entre el siglo XII tardío y el siglo XIV se verifica en Europa occidental una innovación decisiva para la enseñanza y la organización profesional de la medicina y para aquellos que la practican: se consolidan las universidades. En gran parte asociaciones espontáneas de alumnos y maestros, de índole laica —no obstante la presencia significativa fuera de Italia de las facultades de teología— los **studia** ***son el producto del Renacimiento y el progreso de los núcleos urbanos, así como también del mejoramiento de las condiciones sociales y económicas.***

NACIMIENTO DE LOS NUEVOS CENTROS UNIVERSITARIOS

En la segunda mitad del siglo XII se fundan las universidades de Montpellier, en Languedoc, en el sur de Francia, y la de París. En Italia, Salerno pierde rápidamente importancia en favor de Parma y sobre todo de Bolonia: en ambos centros se consolidan escuelas de medicina particularmente competentes en el sector de la cirugía. Padua, que en los siglos sucesivos se convertiría en el principal centro de enseñanza de la medicina en Europa, sigue poco después. En el siglo XIV tiene interés sobre todo en la Europa centro-septentrional la fundación de nuevas universidades, sin que disminuya la capacidad que tienen las instituciones más antiguas de atraer a estudiantes y maestros. La fundación y consolidación de las universidades marca la caída de otras instituciones educativas, como los *studia* de los franciscanos, los principales centros de instrucción extrauniversitarios, que no ofrecían —como tres siglos más tarde lo harán los colegios de los jesuitas— una educación en el campo de la medicina. Por lo que se refiere al primer periodo de su existencia no es fácil establecer con seguridad el número de estudiantes que llegaban a cada una de las universidades, ni de cuáles regiones provenían. Sin embargo, no cabe duda que los *studia* han sido un factor esencial en la consolidación de una cultura homogénea a nivel europeo, cuyos representantes se desplazaban

entre las diferentes regiones y compartían una lengua —el latín— y un bagaje de términos y nociones comunes. Las facultades de medicina son el lugar privilegiado del nacimiento y progreso de una cultura científica y filosófica de notable amplitud, no limitada a la sola ciencia o práctica de la curación.

LAS FACULTADES DE MEDICINA. LOS *PHYSICI*

Hay facultades de medicina en todas las universidades fundadas antes de 1500, pero con una distribución geográfica muy variada, la cual se refleja en el peso que tiene la facultad misma dentro de cada uno de los *studia*. Las facultades de medicina, en efecto, no son las primeras que fueron abiertas, y casi siempre siguen teniendo un carácter relativamente subordinado a las de jurisprudencia. Sin embargo, las modificaciones impuestas a la cultura médica y científica por la reorganización del saber en las universidades muestran que son más fuertes y más duraderas que las que tuvieron lugar en la cultura teológica o jurídica. En el fondo de estos cambios se encuentran diversos factores, entre los cuales está la mayor disponibilidad de textos en latín traducidos o retraducidos del griego o del árabe, pero también y sobre todo, la necesidad de regular las profesiones de la medicina en las ciudades, que se han poblado nuevamente de grupos interesados en el consumo de curaciones y en la regulación de las actividades de quienes las suministran. Las universidades deciden, en efecto, la creación de una jerarquía de médicos de cabecera que ya no se confía a la capacidad que tienen los individuos singulares de acceder a los textos y a las técnicas, sino que se formaliza en una estructura connotada por la posición de excelencia que tiene el médico educado y formado en la universidad y que está en grado de utilizar el latín, el *physicus*. Si los primeros intentos de regular las profesiones médicas tienen lugar en un estado centralizado —como las Constituciones de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) en Italia meridional—, la prerrogativa se atribuye rápidamente a las universidades: en 1271 la facultad de medicina de París prohíbe a los no *physici* prescribir curas y medicamentos, porque no están en grado de comprender la etiología, es decir, el sistema de las causas de las patologías. No se trata de un ejemplo aislado o excepcional. Los médicos, *physici*, se encuentran así en el centro de un sistema profesional y social que si por un lado exalta su posición, por el otro acentúa su aislamiento y su identidad ambigua, por ejemplo respecto de otros médicos de cabecera, como los barberos-cirujanos o los especiales, protegidos y colocados por las corporaciones de oficios *(Pelling)*. En Italia, donde el modelo de relación entre educación universitaria y sistema de licencias es elaborado para luego ser exportado a toda Europa, el sistema universitario prevé una *universitas* de estudiantes y lectores a cuyo lado se encuentra un colegio de doctores, que expide los títulos, pero que incluye, además de los profesores

Universidad y profesión médica

seniores de la facultad, también a los médicos que trabajan en las ciudades. En efecto, la universidad es en muchos casos una institución con un fuerte carácter municipal, financiada por las ciudades o por el Estado; esto refuerza sus lazos con el tejido urbano y el territorio y atribuye a la autoridad del médico un papel específico en la escena pública.

El método de aprendizaje y las fuentes

La cultura de la edad de las universidades es la escolástica, un método de razonamiento y una técnica (análisis, crítica) de organización del saber fundados en los textos de lógica y de filosofía natural de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), cuya reintroducción en Occidente en el curso del siglo XIII representa una de las grandes revoluciones intelectuales del Medievo tardío. El aspecto más vistoso de la escolástica es la adopción —con un objetivo didáctico, pero no sólo— de un sistema centrado en *quaestiones* (dudas o problemas sobre determinados puntos particulares) y *disputationes* (el ejercicio que consiste en citar y discutir fuentes autorizadas) que hoy nos parecen librescas, repetitivas y del todo alejadas de la experiencia de la curación e incluso contrarias a las doctrinas de Hipócrates (460/459 a.C.-375/351 a.C.). Por el contrario, el hábito de utilizar con agilidad las fuentes antiguas y eventualmente de contraponerlas unas a otras y criticarlas, así como la capacidad de enfrentar con instrumentos lógicos sofisticados los problemas de extrema complejidad, no resultan ajenos al florecimiento de la medicina y de la ciencia prerrenacentista en centros como Padua o en disciplinas aparentemente alejadísimas del método aristotélico, como las nacientes investigaciones de la anatomía. Por lo demás, la adopción de Aristóteles como máxima autoridad científica no carece de problemas, y la lectura de los autores antiguos es a menudo muy diversa de la aceptación acrítica que luego los primeros humanistas reprocharán a las generaciones precedentes.

Confrontación con el saber de los antiguos

Existen además notables dificultades en la conciliación de la tradición aristotélica y la hipocrático-galena. La principal, quizás, concierne la jerarquía de los órganos vitales: los textos aristotélicos exhibían un decidido cardiocentrismo, mientras que en el sistema de Galeno se propendía a una tripartición de los "centros" corpóreos y se asignaba al cerebro un lugar de preeminencia. Cuestiones conexas y muy debatidas son las de los nervios del corazón y de la relación entre mente y sentidos. Otro punto de controversia es el del mecanismo de la reproducción: para Aristóteles el semen masculino juega un papel esencial en la formación del embrión, mientras que para Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201) existen un semen masculino y otro femenino. La dificultad de poner juntas doctrinas diversas, si no abiertamente opuestas, ya había sido advertida por los autores árabes y resuelta con soluciones originales y variadas. Si Avicena (980-1037), por ejemplo, enseñaba a confiar en

Aristóteles por lo que se refiere a las verdades científicas, pero a seguir a Galeno en la práctica de la diagnosis y la terapia, Averroes (1126-1198), en el *De corde* [Tratado del corazón], rechazaba las explicaciones de Galeno, pero no aceptaba completamente ni siquiera las de Aristóteles. La controversia tiene su propia cronología: si en el Doscientos, en la ola de la traducción —por demás tardía— de los *Parva naturalia,* y sucesivamente de los trabajos de biología, prevalecen la lectura y la interpretación de Aristóteles, en el Trescientos tiene lugar un modesto retorno a Galeno, evidente por ejemplo en el renovado interés por la anatomía que muestran autores como Mondino de Liuzzi (*ca.* 1270-1326), que justamente aprenden en los textos del médico de Pérgamo que la morfología del cuerpo humano y de cada uno de los órganos es de vital importancia para el médico. En todo caso, lejos de quedarse enyesados e inmóviles, los modelos antiguos experimentan toda suerte de modificaciones e innovaciones, también de carácter sincretista, como es evidente en la discusión sobre las *facultates* (Siraisi).

Retorno a Galeno

Un currículum compuesto

En Italia, en donde las universidades están privadas tradicionalmente de las facultades de teología, se afirma luego un modelo particular de relaciones entre facultad de las artes y la facultad de medicina: el carácter propedéutico de la primera con respecto a la segunda y el hecho de que muchas enseñanzas filosóficas se atribuyan a médicos y se dirijan a futuros médicos, refuerzan el lazo entre filosofía natural y medicina y juntas imprimen a la enseñanza de la filosofía una fuerte impronta "científica". El lazo entre la práctica de la curación y el mundo natural es una obviedad para los médicos que se han educado en los textos antiguos: en el surgir de las patologías, en el pronóstico y en la terapia, y en la misma determinación de la constitución corpórea individual, se consideran centrales las relaciones con las estaciones, los climas, la geografía, pero también con los cielos. El saber astronómico y astrológico es todo, menos algo accesorio para el médico, así como el de los fenómenos del mundo que se definía aristotélicamente como "sublunar".

El estrecho lazo con la enseñanza en la facultad de las artes, y el "cemento" aportado por la filosofía aristotélica, permiten además una uniformidad de los *curricula* que representa una de las riquezas de las universidades italianas y un poderoso factor de internacionalización del debate científico. En las facultades de las artes, sobre todo a partir del siglo XIV, se enseñan lógica, filosofía natural, geometría, astronomía-astrología. Las exigencias de una transmisión uniforme del saber, formalizada en los *curricula* y que se podía controlar en el plano social y político, también tiene como consecuencia la creación de un corpus textual estable, "como manual" y sustancialmente semejante en toda Europa, fundado en la *Articella* y en el *Canon* de Avicena. En el

La Articella *de Avicena*

siglo XIII los comentarios a la *Articella* se convierten en el núcleo principal de la enseñanza de la medicina; a partir de *ca.* 1260 la colección en su forma estandarizada incluye efectivamente no sólo los textos, sino también los comentarios, y en esta forma ampliada es adoptada por Tadeo Alderotti (*ca.* 1215-*ca.* 1295) y Mondino de Liuzzi en Bolonia, pero también en París y en Montpellier. En la segunda mitad del siglo XIII, por lo demás, la triangulación y las relaciones intensas entre estos y aquellos centros menores de enseñanza no conciernen sólo los textos didácticos o producidos para el vasto público de los estudiantes. Circulan, en efecto, también obras y traducciones de Galeno en ediciones lujosas, destinadas a un consumo de alto perfil, al debate entre los estudiosos, aunque siempre contiguo al ambiente de los *studia*.

Véase también
Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343.
Literatura y teatro "La retórica de las universidades a las ciudades", p. 628.
Música "La enseñanza de la música en la era de las universidades", p. 917.

ESCUELAS Y MAESTROS DE MEDICINA EN ITALIA Y EN EUROPA

MARIA CONFORTI

Entre las más antiguas escuelas europeas de medicina, la de Montpellier es la heredera directa de la de Salerno. La escuela de la ciudad del Languedoc, región del sur de Francia, está abierta a las diversas influencias culturales del Mediterráneo: judías (si bien los judíos tenían prohibido enseñar) pero sobre todo islámicas. La institución, ya activa desde mediados del siglo XII y bien organizada en los primeros decenios del Doscientos, es una de las primeras que se dotan de estatutos que regulan su organización. Pero Italia es en estos siglos el lugar privilegiado de una medicina "de la ciudad": médicos y curanderos obtienen en general una notable visibilidad en la escena cívica y política, distinguiéndose en aquella que con una expresión de origen tomista ha sido definida la **vita activa civilis.**

MONTPELLIER, ARNALDO DE VILLANUEVA

En Montpellier son bien conocidas también las obras de la tradición occidental reciente, más orientada al empirismo, como el trabajo de Gilberto Ánglico (*ca.* 1180-*ca.* 1250), médico inglés de la segunda mitad del Doscientos,

cuyo *Compendium medicinae* [Compendio de medicina] goza de gran prestigio. En 1309 el papa Clemente V (1260-1314, pontífice desde 1305) emana una bula que contiene entre otras cosas los 15 textos que se han de utilizar en Montpellier en la enseñanza de la medicina, entre los cuales se encuentran diversos textos árabes y galénicos; la lista, revisada en 1340 y a la que se añadieron otros tratados, se vuelve rápidamente canónica. Entre sus maestros está Gil de Corbeil (siglo XIII), que había estudiado en Salerno, enseñado luego en Montpellier y finalmente en París.

Pero el protagonista de la fase más antigua de la escuela, destinada a ser junto con París la primera facultad de medicina de Francia desde entonces hasta el siglo XIX, es Arnaldo de Villanueva (1240-1311), una de las personalidades más fascinantes de la medicina y de la cultura científica medieval. Catalán, quizás judío de origen, estudia en Montpellier alrededor de los años sesenta del Doscientos y se convierte luego en médico de la corte de la casa de Aragón. Como médico practicante obtiene un éxito notable y, por haber curado a papas y a reyes, su fama se difunde por toda Europa, pero él no parece haber sido un innovador de la medicina clínica y de la práctica. Como experto en textos y traductor por su cuenta, Arnaldo encarna la conmixtión de culturas diversas propias de la Francia del Sur: conoce el árabe y traduce *De viribus cordis* [De las fuerzas del corazón], de Avicena (980-1037), y *De rigore* [Del rigor], de Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201). Se sabe que para la enseñanza utiliza una rica variedad de textos, también hipocráticos. A partir de finales del siglo, Arnaldo se establece en Montpellier enseñando en el Studium e inspirando en el primer Trescientos su reorganización en sentido escolástico. Su biblioteca, que puede ser reconstruida a través del inventario redactado después de su muerte, es rica: de casi cien volúmenes, y muestra la amplitud de sus intereses, que comprenden las traducciones salernitanas y constantinianas, las más recientes del árabe, y las obras recientísimas de reelaboración occidental siguiendo la pauta de los textos árabes. Esforzándose por sistematizar la medicina sobre bases galénicas, sus escritos muestran una evolución que va de un pragmatismo inicial a un mayor interés por los problemas filosóficos. En los *Aphorismi de gradibus* [Aforismos de los grados] elabora teorías y escritos árabes, sobre todo de Al-Kindi (?-*ca.* 873), para construir una medicina y una farmacología con una base cuantitativa. El interés por problemas teóricos y formales lo acompaña, en el desarrollo del pensamiento de Arnaldo, el singular interés por cuestiones teológico-religiosas y milenaristas, que es su compañero durante los últimos años de su vida. Promotor de una reforma radical de la Iglesia, adopta posiciones que le cuestan críticas, incluso ásperas, por parte del clero, y en particular del papa Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, pontífice desde 1294). Las discusiones en torno a la posición religiosa de Arnaldo han puesto en evidencia su originalidad, pero también han contribuido a enfocar la importancia que tiene el trasfondo religioso para la comprensión de la medicina de este tiempo.

Una biblioteca riquísima

Críticas provenientes de la Iglesia

El Studium de Bolonia

El médico boloñés Tadeo Alderotti (*ca.* 1215-*ca.* 1295), por ejemplo, traduce del latín al italiano una versión breve de la *Ethica ad Nicomachum* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). La elaboración intelectual acompaña a una nueva oleada de traducciones: Pedro de Abano (1257-*ca.* 1315) lleva a cabo, entre otras cosas, la traducción del *De sectis* [De las sectas] de Galeno, comenzada por Burgundio Pisano (*ca.* 1110-1193). Mejor fama y fortuna que sus traducciones tienen las de Nicolás de Reggio (1280-?), medico calabrés que había estudiado y enseñado en Salerno y Nápoles y había estado al servicio de los Anjou, en particular al servicio del rey Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309), que lo alienta en su actividad y en 1334 pone en marcha en todo el reino una campaña de búsqueda de manuscritos griegos, adquiriéndolos también en Oriente. Las obras traducidas por Nicolás tienen una notable circulación, sobre todo en el área francesa, a través de la curia papal de Aviñón.

El Studium de Bolonia cuenta entre sus principales maestros con Tadeo Alderotti. No se sabe mucho de su educación y se puede suponer que la ha recibido de los franciscanos o los dominicos. Se vuelve un hombre rico y exitoso gracias a la práctica, pero al mismo tiempo escribe mucho: comentarios y glosas a los *Aforismos* de Hipócrates y a la *Isagoge de* Porfirio; diversos comentarios a Aristóteles, entre los cuales se encuentra la versión a la lengua vulgar de la *Ethica ad Nicomachum,* que ya hemos mencionado. Su docencia en Bolonia inicia alrededor de 1260, en una universidad con un fuerte compromiso de la municipalidad, por ejemplo en el pago de los lectores, y que está dominada por la Facultad de Leyes. La Escuela de Tadeo se convierte en la escuela principal de Italia: sus muchos alumnos son en efecto los protagonistas de la generación sucesiva, hasta la peste de 1348; entre ellos está Bartolomé de Varignana (*ca.* ?-1321), Dino del Garbo (?-1327), Pedro de Torrigiani, Mondino de Liuzzi (*ca.* 1270-1326). Bolonia, como muchas otras universidades italianas posteriores, tiene uno de sus puntos fuertes en la estrecha conexión entre la facultad de medicina y la facultad de las Artes, es decir, entre la enseñanza de la medicina y de la filosofía de la naturaleza. No obstante esto, es posible encontrar en Tadeo y en sus alumnos un fuerte énfasis en el lazo entre medicina y cirugía no menos que un interés por la anatomía. Aún no ha madurado una verdadera distinción entre teoría y práctica médicas y, más aún, no obstante la importancia atribuida al aristotelismo en la explicación de los fenómenos naturales, se tiende a negar a la medicina un estatus puramente teórico. Otra cuestión es la del averroísmo y la de la heterodoxia de Tadeo y su escuela, que se pueden leer en filigrana en el esfuerzo por institucionalizar la enseñanza de la lógica aristotélica. Por lo demás, Tadeo y sus alumnos tienen un interés limitado, y en ciertos casos incluso una oposición, en el determinismo astrológico.

La Escuela de Tadeo

Padua

Pedro de Abano está ligado a la historia de la Universidad de Padua, pero ha transcurrido muchos años viajando, también a Oriente, a Constantinopla; después de algunos años de estudio en París vuelve a enseñar en Padua en 1306 o 1307. Su obra más conocida es el *Conciliator,* una síntesis filosófica y médica de las posiciones de diversos autores con respecto a *quaestiones* singulares. Pero sus escritos son notables sobre todo por la apertura del saber médico a otras prácticas y disciplinas científicas: la lógica, la astrología y la astronomía, la magia. Él practica la astrología en diferentes niveles: se interesa en los nacimientos (horóscopos personales); estudia la relación entre los días así llamados críticos, y por lo tanto el surgimiento y decurso de las patologías, y la aplicación de las terapias, en conexión con la configuración de los cuerpos celestes; se vuelve célebre por sus avanzados conocimientos astronómicos. Padua se va configurando así como un centro de difusión del saber astronómico-astrológico, diversamente a como se ha visto en centros como Bolonia, donde prevalecen las preocupaciones práctico-médicas y didácticas. El interés de Pedro de Abano en la farmacología y la terapia se vuelca también a la fabricación de amuletos; su ortodoxia es puesta en duda muchas veces y en un cierto sentido su figura se coloca en la línea de la revaloración naturalista de la magia, entendida como un saber operativo, desarrollada después con éxito en la filosofía italiana del Renacimiento.

Pedro de Abano, médico, mago y astrólogo

La cirugía

No obstante que la edad de la escolástica sea considerada normalmente como una época de triunfo del saber teórico y abstracto, algunas de las mayores innovaciones de este periodo, también en el plano metodológico, se deben al progreso y renovación de la cirugía. La medicina y la cirugía son las dos solas prácticas médicas de las cuales se puede decir que tienen una exclusividad ocupacional: quienes las practican no suelen desempeñar otras profesiones. La cirugía es general, con excepción de la odontología, reservada a profesionistas especializados. Alrededor de 1300 se afirma, según Pedro de Abano, un *leitmotiv* destinado a ser retomado después, el de la mayor certeza de la cirugía con respecto a las otras ramas de la medicina. El surgimiento de una generación de cirujanos "educados y ambiciosos" es una novedad muy significativa (Siraisi), así como también el hecho de que la cirugía sea tratada aparte, en textos dedicados exclusivamente a esta materia. Aquí se trata de un saber con una fuerte impronta teórica, y no sólo de un conjunto de técnicas manuales; y se trata de un saber que en las universidades goza de una cierta consideración que habrá de perder después.

Una verdadera disciplina

Inspirada por las numerosas traducciones de textos llevadas a cabo entre los siglos XIII y XIV, la cirugía culta es al principio sobre todo italiana: Ruggero Frugardo está activo en Parma alrededor de 1170 y produce un texto que ilustra algunas intervenciones prácticas, y que es sustituido sólo por un manual que corrió con grandísima suerte, difundido por doquier, la *Rolandina* de Rolando de Parma (*ca.* 1230-?), su alumno: pero en realidad se trata de una edición comentada de la misma *Practica Chirurgiae* de Ruggero.

Siguen Bruno de Longoburgo (*ca.* 1200-*ca.* 1285), un calabrés activo en Padua alrededor de 1250, y, en los mismos años, Teodorico Borgognoni (*ca.* 1206-*ca.* 1298), de Lucca, activo en Bolonia. También en Bolonia —pero no sólo ahí— trabaja Guillermo de Saliceto (*ca.* 1210-*ca.* 1277), cuya *Chirurgia* en dos versiones, de 1258 y 1275 respectivamente, es sustituida en el uso común sólo por sucesivas obras francesas. El maestro Lanfranco de Milán (?-1306), autor de una *Chirurgia magna* (1270) se transfiere efectivamente a París a finales del siglo, llevando consigo el saber quirúrgico italiano. Enrique de Mondeville (1260-1320) escribe el primer texto de cirugía en francés. Y, siempre en Francia, se elabora el nuevo, y por muchos aspectos definitivo, texto de referencia por lo que se refiere al arte de la cirugía, el *Inventarium sive Chirurgia Magna* (1363) de Guy de Chauliac (fin del siglo XIII-1368). Según uno de sus mayores intérpretes, la obra, todavía en uso hasta el Setecientos, "significa el fin de la medicina medieval, en el doble sentido de cumplimiento y conclusión" (Mc Vaugh). Guy de Chauliac había estudiado en Montpellier, se había formado en Bolonia y se había distinguido en Aviñón como médico de los papas.

Véase también
Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46; "La Inquisición episcopal y la Inquisición pontificia", p. 245.
Filosofía "Alberto Magno y la Escuela de Colonia", p. 367; "Raimundo Lulio", p. 427.

MEDICINA Y CIRUGÍA EN ITALIA

MARIA CONFORTI

En los años que preceden a la peste de 1348, en gran parte de Europa se observa un aumento del consumo de cuidados médicos, acompañado de una actitud muy realista y "racional" con respecto a la medicina. Junto a una medicina de "lectores" de textos latinos (Jacquart), dada a interpretar y fragmentar los textos, es decir, junto a la medicina de los* physici*, se desarrolla una práctica rica e imaginativa que en ciertos aspectos es

poco conocida todavía, ejercida por figuras tradicionalmente poco visibles en la documentación escrita, igual que las mujeres o los simples enfermeros. No obstante que no existan conflictos particularmente ásperos entre los enfermeros, la medicina culta logra establecerse y hacer valer sus propias razones, aunque no afirmar completamente su propia preeminencia en el mercado de los cuidados. El éxito de la medicina culta y universitaria, además, no parece debido tanto a sus practicantes, cuanto a los mismos pacientes, quienes están en primera fila a la hora de promover sus razones y de fundar el sistema de control y licencias cuyos protagonistas son.

La difusión de la medicina

La difusión no existe sólo en el mundo de las universidades y de la cultura médica superior; así como a los textos en latín los acompaña una producción de textos en lengua vernácula, más o menos rica según las regiones europeas y la cronología considerada, muchos enfermeros adquieren las técnicas a través de una transmisión informal, en el taller o en familia, y aprenden a practicar el cuidado en los contextos más variados, de la familia a la vecindad, de las áreas rurales a los monasterios y conventos.

Las mujeres, como ha sido demostrado por la historiadora estadunidense Mónica Green, no se limitan a prestar ayuda a otras mujeres, es decir, a tratar casos de obstetricia o de ginecología; en muchos casos documentados —como en Salerno en los siglos XI y XII o en Florencia o en el reino de Aragón en el periodo sucesivo— las mujeres ejercen por sí mismas el oficio del cuidado y se adornan con el título de *medicae.* Los conocimientos y las creencias de la medicina culta universitaria se filtran después lentamente en otros ámbitos profesionales y sociales, llegando incluso al nivel más humilde de los enfermeros. Esto está atestiguado por la amplia variedad de textos escritos y difundidos para un público que está en grado de acceder a la lengua escrita, pero —por ejemplo— no al latín o a las formas más sofisticadas de elaboración filosófica. Muy probablemente son leídos y utilizados también por los pacientes textos en lengua vernácula provenientes de la "alta" costura médica.

La hidroterapia, el ejercicio de la profesión médica

Un ejemplo interesante de los cambios ligados a las actividades de cuidado e higiene es el de la utilización con fines terapéuticos de las fuentes de aguas minerales, cuyo uso probablemente no se había perdido jamás, pero que ciertamente conoce una nueva suerte a partir del Doscientos-Trescientos. En Italia las áreas privilegiadas son al principio las —ricas de referencias clásicas— de los Campos Flégreos, al norte de Nápoles; luego, el uso de los balnearios

se extiende hacia el norte, dirigiéndose a fuentes no mencionadas en los textos clásicos, y sobre la ola de aquella que ha sido identificada como la nueva suerte de la noción de *recreatio corporis* [recreación del cuerpo] (Paravicini Bagliani). Los médicos *physici* comprenden rápidamente cuanto conviene secundar el gusto que la élite muestra por este tipo de cura, y reutilizan la rica literatura antigua para redactar de tratados específicos. En este género se distinguen los italianos, como Gentil de Foligno (?-1348), muerto durante la peste de 1348, el cual compone los primeros tratados dedicados expresamente a los balnearios y a las aguas minerales. Los médicos ponen a producir su "doble" *expertise* en filosofía natural y medicina para ofrecerse al público como mediadores privilegiados en la práctica de los balnearios, en el esfuerzo de inducir a los pacientes a un uso regulado y médico de esta forma terapéutica.

Balnearios y moda del tiempo

En general, efectivamente —y esta consideración vale tanto para los *physici* cuanto para los cirujanos— la práctica podía ser mucho más remuneradora que la docencia y solía acompañarla, permitiendo a algunos médicos "de excelencia" atender, junto con la cátedra universitaria, a una amplia clientela. El médico físico se vuelve en este periodo un experto a quien se le pide —y se le paga— su parecer en ámbitos contiguos a la medicina, en disciplinas o saberes, como la astrología o la determinación de la constitución individual, que el médico había aprendido en la universidad; pero también en aquellas disciplinas, como la magia o la fabricación de talismanes, que se transmitían más fácilmente a través de canales extrauniversitarios. Si bien sólo una parte restringida de la población puede pagarse una cura, el acceso a la medicina no está limitado cuanto se podría pensar, y la oferta de cura es diferenciada y está en continuo crecimiento, al menos hasta la cesura que representa la epidemia de la peste de 1347-1348. Si bien los *physici* que poseen un título universitario escasean hasta esa fecha en muchas zonas de Europa, por obvios motivos de distancia respecto de los centros universitarios, y aunque sea más bien difícil valorar realistamente las proporciones entre el número de habitantes y la cantidad de médicos de cabecera, los datos disponibles respecto de algunas zonas donde las documentación es más abundante o —al menos más estudiada— como Florencia, el Reino de Aragón o Francia, muestran una situación de presencia homogénea de los médicos de cabecera y su distribución en el territorio no distinta de la del periodo renacentista.

Difusión de las curas

Barberos, especialistas, enfermeros

El caso, estudiado por Michael McVaugh, de la práctica médica en el reino de Aragón antes de la peste, es tanto más significativo en cuanto es muy rica la documentación que se conserva en los archivos, y permite no sólo hacer

comparaciones entre las ciudades y las zonas menos habitadas de la región española, sino también una comparación con otras zonas de Europa. La familia real aragonesa no es la única que disfruta de los servicios de la medicina y no son sólo los *physici* y los cirujanos los que proporcionan las curas, sino también una variedad de barberos y especialistas: lo atestigua la difusión del término "médico" *(metge)*, usado en el sentido general de enfermero. De ahí que incluso aquellos que parecerían estar excluidos de un mercado que comienza a privilegiar la educación formal en la medicina resientan de manera benéfica la ampliación del mercado de "consumidores de la salud". En el reino se verifica un aumento del número de enfermeros de cabecera que dura hasta alrededor de 1330, cuando la relación de proporción a la población declina junto con la economía (no sólo, pero sobre todo en las ciudades). Particularmente interesante es la lenta transición hacia un sistema de licencias centradas en la preeminencia del *physicus:* iniciado al final del Doscientos, el proceso parece acabado alrededor de 1330. La preeminencia de la medicina culta es atestiguada también por los textos que circulan: se lee mucho a Avicena (980-1037) y a Teodorico Borgognoni (*ca.* 1206-*ca.* 1298), autor de obras de cirugía.

En el reino de Aragón

Los médicos son laicos en su mayoría, especialmente en Italia, aunque no faltan médicos o médicos familiares que pertenecen al clero, sobre todo al clero regular. En su mayoría, los médicos profesan la religión cristiana, pero en las zonas que confinan con los dominios islámicos, como es el caso precisamente de Aragón, se observa la presencia de médicos familiares de esta religión, la mayoría de las veces asignados a mansiones bajas u ocupados en profesiones humildes, en claro contraste con la valoración positiva de la cultura médica islámica. Mucho más activos, y comúnmente aceptados hasta el primer Trescientos también por los cristianos como médicos familiares, son los médicos judíos, quienes, sin embargo, experimentan en el curso del siglo una cierta limitación y contracción de sus actividades a causa y en nombre del recrudecimiento de los preceptos de la ortodoxia religiosa. A los médicos de cabecera judíos se comienza a atribuir veladamente la intención de envenenar o lesionar a sus pacientes cristianos: de ahí que las sucesivas persecuciones de judíos durante la peste estén precedidas de la de la hostilidad generalizada hacia ellos.

Los médicos judíos

En todo caso, los médicos y los otros médicos familiares saben usufructuar de la mejor manera las oportunidades de mejoramiento de estatus profesional y social que ofrece la práctica médica y la clientela perteneciente a la élite. Así se desarrolla, al menos por lo que se refiere a la clase superior de los médicos, es decir, a los *physici* y los cirujanos, una deontología calcada, con no pocas novedades, sobre los textos antiguos, en particular sobre aquellos hipocráticos, y centrada en la relación de confidencialidad con el paciente y en los mejores modos de obtener y conservar la confianza. Como ya se ha mencionado, las tarifas de los médicos varían de modo significativo

también al interior de la profesión misma, y ya existen “contratos de sanación” que comprometen al médico de cabecera a obtener determinados resultados o al menos a prestar su propio servicio por un periodo determinado de tiempo. De ahí que el lazo entre médico y paciente no esté en juego sólo en el nivel individual, sino, como y más que en la Antigüedad tardía, los médicos pueden ser contratados, con contratos de diverso tipo, por las ciudades o las comunidades rurales, monásticas, o por los ejércitos. El nuevo papel atribuido a los médicos *physici* en la cura del público de las ciudades se refleja en algunos cambios que encargan al gobierno la sanidad pública, como en el caso de la medicación de la lepra, hasta entonces considerada más bien como la contraseña de una impureza moral, o en la de la nueva fundación y organización de hospitales, no entendidos ya sólo como hospicios para pobres y peregrinos, sino como lugar de recuperación y tratamiento de los enfermos.

La sanidad pública

Los textos médicos

Naturalmente muchos médicos trabajan en las cortes de los reyes, de los nobles o de los altos prelados, volviéndose parte integrante del séquito de las personas distinguidas, donde conservan un estatus intermedio (ni siervos ni simples consejeros) reflejado en los tratados relativos a las cortes. La relación de mayor cercanía y confianza con el paciente, no menos que la importancia que se atribuye en la doctrina al control de las *res non naturales* y a la medicina preventiva, dan origen a un género de escritura científica destinado a una suerte secular, la de los *consilia* [consejos] y los *regimina* [regímenes] escritos por los médicos para sus pacientes. Los escritos, que contienen preceptos de dietética y régimen de vida, eran un género que ya estaba presente en la tradición antigua, transmitido a los árabes y renovado en el Medievo occidental. Los textos, diferenciados por edad, género, constituciones físicas de los individuos, elaboran prescripciones generales para adaptarlas a regímenes de vida individuales y estaban dirigidos a —y a menudo encargados por— un público de las clases sociales elevadas. Al inicio se redactan predominantemente en latín, pero en el curso del siglo XIV se redactan cada vez más a menudo en lengua vernácula. Los escritos siguen un esquema fijo: se toman en consideración los aires, los vientos, el ejercicio (se aconseja mucho la caminata), los balnearios y los masajes, la alimentación, el sueño, las excreciones, la higiene personal, la sexualidad, el control de las emociones. En el plano de la terapia, además del control del régimen de vida, se utilizan de preferencia las purgas y la flebotomía como remedios para controlar el exceso de humores, pero también los fármacos y la cirugía, esto como último remedio, que sorprendentemente no desagrada al paciente y al que se recurre sólo en los casos extremos.

Consilia *y regimina*

Más o menos personalizados, los escritos destinados a guiar al paciente en la vida cotidiana, pero también en casos de eventos excepcionales, como los viajes o las enfermedades, nos dicen mucho de las relaciones entre el médico y el paciente, pero sobre todo de las relaciones con la red de colegas, sean del mismo nivel, sea de los niveles más bajos, como por ejemplo de las relaciones entre *physici* y cirujanos. Al mismo tiempo estos escritos dilucidan la importancia que revisten las cuestiones de reputación —privada, profesional— en la consolidación del médico en el escenario social. Al menos en el ámbito de la cirugía, pero no sólo en él, parece que se va distinguiendo un estilo francés, que no prevé *consilia in absentia* [consejos en ausencia del paciente] y que, por lo tanto, enfatiza la importancia de la visita y de la intervención directa sobre el paciente, y un estilo italiano, que por el contrario prevé la posibilidad de que el médico otorgue su parecer incluso sin haberse encontrado con el enfermo. De este modo, los *consilia* se convierten en Italia en géneros de escritura, en formas literarias, y son prerrogativa de los médicos que los usan la mayoría de las veces en relación a enfermedades crónicas o de lenta evolución, transformándose en el género de las consultas, pareceres expresados por vía epistolar; en esta tradición, las consultas quirúrgicas están ausentes casi por completo.

Los horóscopos

Los horóscopos pertenecen a un género contiguo al de los *consilia*. Como lo ha subrayado la historiadora de la medicina Nancy Siraisi, no todos los astrólogos son *medici*, pero muchos *medici* practican la astrología. Los confines entre teoría y prácticas astrológicas y filosofía de la naturaleza son muy inciertos y fluidos (como es evidente en el estudio de la influencia de los planetas sobre las estaciones o en el cálculo de los días críticos y de los "meses médicos"), y sean los médicos, sean los astrólogos, se interesan en la cuestión de la prognosis. Esto no obstante se respetan algunos límites precisos que atañen a la conmixtión de medicina, astrología y magia: el médico Cecco de Ascoli (*ca.* 1269-1327) es condenado y quemado vivo como hereje en 1327 bajo la acusación de haber enseñado una astrología determinista y de haber practicado la necromancia. La magia, o formas de pensamiento mágico que conciernen la enfermedad y la cura, están por lo demás vivas en toda Europa, y ciertamente no limitadas a sectores marginales de la población y de la cultura. El fenómeno de los "reyes taumaturgos", analizado por el célebre historiador francés Marc Bloch (1886-1944) en un estudio suyo que ya se ha vuelto clásico, sigue siendo uno de los capítulos más fascinantes de la intersección entre mentalidad y creencias respecto a las enfermedades, lo sagrado y la esfera política. A partir del siglo XI, pero con un decidido énfasis en los siglos sucesivos, y hasta el Renacimiento —no

Medicina y magia

se abandona la creencia antes del final del *Ancien Régime*— en Francia y en Inglaterra se afirma una ritualidad centrada en la sanación milagrosa, por obra del soberano legítimo, de los enfermos de escrófula (inflamaciones de las glándulas, en particular del cuello, que podían tener un origen tuberculoso). El rey cura, detalle no secundario, a través del contacto de sus manos, por lo tanto, con un gesto afín al del cirujano y distante del saber intelectual del médico.

Véase también

Ciencia y tecnología "La medicina en las universidades y la escolástica médica", p. 564; "Escuelas y maestros de medicina en Italia y en Europa", p. 568.

LA PESTE NEGRA

MARIA CONFORTI

A mediados del Trescientos, después de un periodo de relativo bienestar, la vida de las poblaciones de toda Europa es trastornada por una catástrofe epidémica de proporciones inauditas que tiene efectos profundos no sólo a nivel demográfico, económico y social, sino también en las mentalidades, en el arte y en la literatura, y naturalmente en el saber y en la praxis médica. La peste —el nombre "negra" se atestigua sólo a partir del Seiscientos, pero probablemente se remonta a un periodo precedente— es una enfermedad nueva sólo relativamente, pero como se había perdido el recuerdo de las últimas epidemias de la Antigüedad tardía el efecto que tiene es tanto más impresionante para aquellos que la viven.

En toda la historia de la humanidad, después de la prehistoria y hasta el siglo XIX, las enfermedades infecciosas —de origen parasitario, bacterial o viral— son las primeras causas de mortalidad. La explicación que daban los antiguos del surgimiento de las epidemias de este tipo de enfermedades implicaba la corrupción de "aires, aguas y lugares" y su respectivo efecto sobre el equilibrio humoral de los individuos. El mecanismo del contagio, aunque observado, era conocido y considerado sólo imperfectamente por el saber médico como un efecto de la transmisión de los humores putrefactos y "venenosos". En los últimos siglos del Imperio romano se verificaron diversas *poussées* [accesos] epidémicas, como la célebre "fiebre antonina", de la que fue testigo el mismo Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201). Entre las endemias se registran la lepra, difundida a partir aproximadamente del siglo VI de la era

cristiana, la viruela y la malaria, inicialmente presente sólo en las áreas meridionales del continente, pero difundida después también a las zonas pantanosas y húmedas del norte. Particularmente impresionante por sus efectos, que incluían alucinaciones y síntomas de tipo neurológico, el ergotismo es durante todo el Medievo una enfermedad no infecciosa, pero ligada a la alimentación y al ambiente, transmitida a través de un hongo presente en el centeno, cereal ampliamente utilizado en la preparación del pan.

La patología

La peste puede presentarse bajo diversas formas: bubónica, caracterizada por la inflamación de las glándulas linfáticas y transmitida al ser humano por un parásito de las ratas y otros roedores; pulmonar, por contagio interhumano, y septicémica, más rara que las primeras dos, transmitida por las pulgas. Las diversas formas se caracterizan por diferentes evoluciones e índices de letalidad, y por una evolución estacional: la peste bubónica se difunde más en las estaciones calurosas, la pulmonar en las frías. En los últimos años se ha iniciado un vivo debate sobre el carácter real de las epidemias de las pestes europeas, en particular la de 1348, si bien es cierto que K. S. Cohn ha aventurado la hipótesis de que en este caso, como en otros posteriores, la enfermedad no corresponde a lo que hoy conocemos como peste, siendo su causa la bacteria *yersinia pestis,* y no se han obtenido resultados definitivos de tipo paleopatológico, es decir, verificados experimentalmente en restos humanos. La explicación, generalmente aceptada, de la peste de 1348 es que los síntomas descritos por los contemporáneos, como también el desarrollo de la epidemia en el territorio y su carácter estacional, corresponden a una mezcla de las diversas formas de peste. La única certeza que tenemos hoy es que la mortalidad fue altísima: a la vuelta de pocos años —de finales de 1347 a *ca.* 1350—, considerando la difusión en áreas más o menos alejadas de los primitivos focos de infección, la peste mata de una cuarta a una quinta parte de la población total de Europa. Se trata sólo de una media, que reúne los datos relativos a las áreas (como Toscana) donde la epidemia reduce la población casi 50% y a las pocas zonas no afectadas, como Polonia, Bohemia o los Países Bajos.

Dudas sobre el origen de la peste

Epidemias precedentes

Una primera gran epidemia de peste, que azotó duramente a Constantinopla proveniente de Asia, se había verificado en el año 542, bajo el emperador Justiniano, cuyo nombre tomó (peste de Justiniano). Después de encontrarse casi un milenio en estado latente, la enfermedad golpea en los años cuarenta

del Trescientos, teniendo otra vez su origen en Oriente; en efecto, aparece en las llanuras del Asia central y en las mutaciones de las condiciones de vida de los roedores que las habitan. Si bien Europa está atravesando un periodo de relativa decadencia después del *boom* económico y demográfico del Doscientos y del primer Trescientos, con el que se conectan fenómenos de carestía y de malnutrición de algunas franjas de la población, la peste es de hecho una enfermedad cuyo vehículo es la riqueza de los intercambios y actividades comerciales que conectan entre sí a los puertos del Mediterráneo con las localidades más remotas del continente. El itinerario de la enfermedad coincide de manera impresionante con los itinerarios de los intercambios comerciales, en particular los marítimos, y permite su reconstrucción. En este sentido, la peste del Trescientos es una enfermedad "del bienestar", conectada, como lo hacen casi siempre las enfermedades infecciosas, al desplazamiento de poblaciones y mercancías, a un incremento general de la población y a los fenómenos como la urbanización, normalmente considerados como un espejo del mejoramiento de las condiciones de vida.

El aumento de los intercambios

La peste llega a Sicilia, a Messina, en un navío genovés que provenía del este, probablemente de Caffa; inmediatamente reciben el golpe los puertos italianos, en particular —además de Sicilia— Génova y Venecia. Remontándose por vía marítima y vía terrestre hacia el norte, llega a Inglaterra, atraviesa Alemania y se propaga hasta el Báltico y Rusia, convirtiéndose en pocos meses en una pandemia. Inicialmente limitada a las ciudades marítimas, la enfermedad golpea duramente también tierra adentro, como en el caso de Florencia o Siena. En Francia y Renania la epidemia remonta hasta llegar a las fuentes de los ríos. Frente a la catástrofe, las autoridades civiles se esfuerzan por tomar medidas adecuadas, revelando en este momento de emergencia la presencia de redes sociales y organizativas sofisticadas. Basadas casi todas en la observación del mecanismo del contagio, las medidas que se adoptan muestran que son sustancialmente ineficaces: se remonta sólo a 1377 la primera organización de la cuarentena, en Dubrovnik. Esto no obstante, en la documentación se puede ver el interés por salvaguardar la salud de los ciudadanos, evidentemente percibida ya como un bien primario.

Medidas insuficientes

Remedios

¿Cómo reaccionan los médicos frente a la peste? El lugar común, acentuado por el escepticismo respecto de la medicina, lo que es una de las consecuencias de la epidemia, dice que en su mayoría los médicos huyeron ante la enfermedad. La realidad es más compleja y en muchos casos médicos generales y médicos familiares mueren en el ejercicio de sus funciones. En la clase médica es limitada la misma desconfianza, como lo demuestran los tratados

escritos para el gran público o los episodios como el de Felipe VI (1293-1350, rey desde 1328), rey de Francia, que frente a la difusión de la epidemia pide su parecer de expertos a los maestros de la Facultad de Medicina de París, obteniendo un *Compendium de epidemia,* publicado en 1348. Más interesante, probablemente, es examinar el influjo que la peste tiene sobre el saber y sobre la praxis médica. También en este caso, según un lugar común, el rico conjunto de tratados que versan sobre la peste, y recogido y estudiado por los historiadores de la medicina, de Karl Sudhoff a Vivian Nutton, carece sustancialmente de interés, es repetitivo y está lleno de supersticiones anticuadas. Bastaría un solo ejemplo para probar lo contrario: Guy de Chauliac (finales del siglo XIII-1368), médico en la corte papal de Aviñón, reconoce rápidamente la existencia de las dos formas, la pulmonar y la bubónica, de la enfermedad. Esto no obstante, es verdad que la medicina no está en grado de ofrecer ni una explicación etiopatogenética convincente, que esté de acuerdo con los fenómenos y los síntomas observados, ni formas de terapias eficaces. Los remedios principales que se aplican a nivel individual son la flebotomía y los cauterios aplicados a los bubones, no menos que algunas prescripciones farmacéuticas. La mayor parte de las prescripciones, de acuerdo con una medicina centrada, como se ha visto, en el control de las *res non naturales* (cosas no naturales), es de tipo preventivo. El consejo de escapar a la primera señal de epidemia y no regresar hasta que ésta hubiera terminado, no era más que una forma extrema. En el plano colectivo se ensayan formas aún insuficientes de aislamiento de los enfermos y de las mercancías provenientes de las zonas bajo sospecha, y se toman medidas de higiene orientadas a la purificación de los "aires" corruptos. El interés de los médicos universitarios se dedica a individuar las causas naturales de la enfermedad y su difusión, no menos que su preciso cuadro sintomatológico.

La prevención

La investigación de las causas

Si en general se está de acuerdo en la causa primera, la divinidad y su ira hacia las poblaciones de pecadores, los tratados tienden —sin embargo— a concentrase en las causas segundas, consideradas de estricta pertinencia médica y filosófico-natural. No obstante que se tomen en cuenta ampliamente las influencias celestes-astrológicas, la causa próxima de la enfermedad es, para la mayoría de los médicos, "terrestre", es decir, que ha de buscarse en un cambio del aire, por ejemplo el emerger de las vísceras de la tierra de un miasma potentísimo, transmitido luego por los humores putrefactos y contagiosos causados en los individuos singulares. Según el historiador español Joh Arrizabalaga no es verdad que la explicación a partir del aire excluya del todo, al menos en este periodo, la explicación a partir del contagio o contagionista; los dos modelos tienden más bien a yuxtaponerse. Los médicos universitarios medievales consideran más bien el surgimiento de la enfermedad como debido al miasma originario, y la sucesiva difusión del contagio a la difusión del veneno y de la corrupción: por lo tanto, dos estadios sucesivos del mismo proceso.

La búsqueda de un chivo expiatorio

En el plano de la mentalidad, la peste produce una catástrofe comparable a la demográfica. El "desorden moral" al que se atribuye la epidemia, y la decisión divina de enviarla, quedan grabadas en el conjunto de tratados que versan sobre la peste, y en la mentalidad común, como causa primaria de su surgimiento, al menos hasta la mitad del siglo XVIII. La insistencia sobre temas de muerte en la cultura, en el arte y en la literatura europeas, el resurgimiento de temas apocalípticos, que parecen arrinconados en la cultura laica del primer Trescientos, son un fenómeno generalizado, más grave e inquietante, especialmente si se proyecta sobre un largo periodo, es el intento de individualizar "a los envenenadores" que habrían propagado voluntariamente el veneno de la peste. La búsqueda del chivo expiatorio, individuado en una minoría de la población, al que se atribuyen comportamientos desviados, y por lo tanto culpables, es una característica recurrente propia de las pandemias de carácter contagioso y hasta el día de hoy ha golpeado también a sociedades muy avanzadas. En el Trescientos, el papel de los provocadores de la peste se atribuye —en Francia meridional y especialmente en Alemania— a los judíos, una minoría religiosa cuyos comportamientos eran desde siempre objeto de sospecha, y en menor medida a los leprosos que habían sido sacados desde hacía poco del ambiguo estatus de "impuros" para convertirlos en objeto de estudio y atención médicos. En muchas ciudades y centros menores se verifican masacres de judíos, entrelazándose con fenómenos de religiosidad penitencial extrema, como la de los flagelantes, grupos itinerantes que organizan ceremonias de autolesionamiento colectivo de gran éxito en la atmósfera enrarecida inducida por la epidemia. Las autoridades eclesiásticas y las civiles y políticas toman generalmente posiciones muy duras, sea respecto de los penitentes y flagelantes, sea de los genocidas de los judíos, pero sin lograr controlarlos e impedirles actuar. No obstante que emerja este lado oscuro, en la mayoría de los casos documentados la "vida civil" continúa obstinadamente y los fenómenos de relajamiento de los vínculos familiares y comunitarios, descritos en diversos testimonios, son relativamente de breve duración, revelando un tejido social y civil de notable cohesión. Los efectos de la peste en el plano de los comportamientos demográficos —estrategias matrimoniales, reproductivas y de transmisión del patrimonio— son de gran importancia para determinar el "renacimiento" del siglo y medio que siguió.

La cacería a los "provocadores de la peste"

Véase también

Historia "La peste negra y la crisis del Trescientos", p. 75.
Ciencia y tecnología "Medicina y cirugía en Italia", p. 572.
Artes visuales "Florencia. La peste negra de 1348", p. 896; "Juicios universales y danzas macabras", p. 900.

Innovaciones, descubrimientos, invenciones

CONQUISTAS DE LA TECNOLOGÍA: MANIVELAS Y PEDALES

GIOVANNI DI PASQUALE

Desde el punto de vista de la historia de la tecnología, una de las más importantes conquistas del Medievo es la invención del manubrio, el mecanismo fundamental introducido por el ser humano para la transformación del movimiento de rotación en movimiento rectilíneo y viceversa.

La utilización del manubrio se difunde en Europa en el curso del siglo XIV; en la Antigüedad, efectivamente, era desconocido y era sustituido por mangos que hacían rodar un dispositivo entero, como en el caso de las molederas de mano, o bien por el movimiento de compresión por una o más personas, como en el caso de las vides de Arquímedes (287 a.C.-212 a.C.). El salterio de Utrecht, miniado en la primera mitad del Ochocientos, muestra la imagen de una manivela aplicada a una piedra molar rotante; sin embargo, después de este señalamiento es necesario esperar hasta finales del siglo X, cuando una aplicación de la manivela está presente en el *organistrum,* un dispositivo particular descrito en un tratado de incierta paternidad, en el cual se habla de un instrumento de cuerda con teclas que se sonaba por medio de una rueda accionada por una manivela. Destinado a desaparecer pronto de la escena musical, el *organistrum* no dejará rastros de su existencia.

Para una documentación más significativa acerca de la manivela es necesario esperar el año 1335, en que Guido de Vigevano (*ca.* 1280-*ca.* 1349) escribe el *Texaurus Regis Francie* [Tesoro del rey de Francia] con el propósito de incitar a Felipe VI (1293-1350, rey desde 1328) a emprender una cruzada que luego no tendrá lugar. Algunas partes del tratado contienen consejos dados al soberano relativos a su salud; otras, notas de técnicas militar enriquecidas con dibujos de máquinas y diversos aparatos bélicos. Aunque no parece que haya una relación precisa entre el texto y las imágenes y quizás estas máquinas jamás fueron construidas, en este tratado encontramos las primeras aplicaciones convincentes de la manivela. La validez de las intuiciones de Guido de Vigevano está confirmada por el hecho que cerca de un siglo más tarde, en 1430, el "Anónimo" de la guerra husita (siglo XV) recuperará su idea de proyectar una barca con dos pares de ruedas de palas movidas por

hombres que accionan una manivela que actúa sobre el árbol de cada pareja de ruedas. En el curso del Cuatrocientos es cuando el mecanismo de la manivela, sólo aparentemente simple, será asimilado, dando lugar a una variedad de aplicaciones.

Estrechamente vinculada con la manivela es la ideación del pedal. Mencionado por vez primera por Alejandro Neckam (1157-1217), a propósito de la tejedura al finalizar el siglo XII, el pedal es dibujado frecuentemente en los vitrales de las catedrales en combinación con el telar y el torno.

La progresiva mecanización de las operaciones de la tejedura ocurre a partir de finales del siglo XII. Las mejores técnicas ponen las premisas para llegar, en ciertos casos, a verdaderas y propias actividades capitalistas en Europa ligadas a la fabricación de tejidos, a menudo fuente de extraordinaria ganancia para quien emprendía este comercio. Basta pensar en la producción de lana en Florencia, actividad en enorme crecimiento; durante todo el siglo XIV y también en el siguiente la producción de paños en Florencia es una de las más importantes y remuneradoras actividades económicas; basada en la distribución bastante minuciosa de las tareas del trabajo; en 1338 existen más de 200 talleres textiles y cerca de 30000 personas que viven gracias a esta actividad.

Empleo en la tejeduría

En la técnica textil se asiste a una progresiva mecanización de cada una de las operaciones en la realización del trabajo. En el siglo XII hacen su aparición los telares de pedal y las devanaderas de mano; luego, entre los perfeccionamientos mecánicos que hacen posible crear una actividad tan intensa, es necesario recordar, en directa conexión con el pedal, la introducción del muelle con palo flexible y arquillo. El muelle ya está dibujado en uno de los diseños presentes en el cuaderno de apuntes de Villard de Honnecourt (siglo XIII) para imprimir el curso ascendente a una sierra hidráulica. El perfeccionamiento de la hiladora está ligado precisamente a estas conquistas: presuntamente proveniente de la India, se difunde en Asia para llegar después también a Europa. Desde el punto de vista mecánico, la hiladora constituye el primer ejemplo de transmisión de correa, pero sobre todo permite concentrar la atención en la producción y en el control de diversas velocidades de las partes móviles que, al interno de la misma máquina, desempeñan movimientos diferentes. Un solo giro de la gran rueda hacía que el uso efectuara más rotaciones. Se debe captar que a la base de esta nueva tecnología está el estudio de las diversas velocidades que, por otra parte, ya había encontrado una solución en el reloj mecánico.

Véase también

Ciencia y tecnología "Las artes mecánicas", p. 585; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588; "Entre Oriente y Occidente", p. 591; "El reloj mecánico", p. 595; "Los anteojos", p. 600; "La brújula", p. 602; "Las armas de fuego", p. 605; "Ciencia y tecnología en China", p. 609.

LAS ARTES MECÁNICAS

GIOVANNI DI PASQUALE

El terreno por excelencia de los desafíos, también para los arquitectos del Medievo, es el del diseño y la construcción de máquinas capaces de levantar pesos ingentes a una altura considerable. La civilización de las máquinas, que se ha perfeccionado entre la edad helenista y el Imperio romano, se transmitió al Medievo occidental primero por Bizancio y luego por el islam. Un progreso decisivo se lleva a cabo en el Trescientos.

MÁQUINAS DE LA ANTIGÜEDAD Y MAQUINAS MEDIEVALES: VILLARD DE HONNECOURT

Las grúas descritas por Vitruvio (siglo I a.C.) y Herón de Alejandría (¿siglo I?), las máquinas usadas por Apolodoro de Damasco (siglo II) habían sobrevivido, sea a través de la experiencia de los constructores, sea gracias a la conservación de los textos. Habiendo sido ya ampliamente probadas, las grúas de dos y cuatro montantes, la grúa apisonadora, el plano inclinado y otras combinaciones entre las cinco máquinas de base continúan resolviendo los problemas que habían determinado su invención. En los códices del siglo XIII, ilustrados con escenas de obras de construcción, hacen su aparición no sólo cabrestantes y poleas, sino también la carretilla, utilísima para transportar materiales pesados por una sola persona.

Con el Trescientos hacen su aparición algunas innovaciones significativas destinadas a mejorar el trabajo de los encargados de las máquinas, simplificando sus tareas y agilizando los tiempos. Entre estas innovaciones tiene una importancia notable la grúa giratoria, ilustrada por vez primera en el manuscrito de Minnesinger, conservado en la biblioteca de la Universidad de Heidelberg y se remonta a 1310, capaz de girar sobre su propio eje haciendo una rotación completa gracias a una plataforma puesta en la base. El texto que mejor nos permite acercarnos a la organización de la obra de construcción es el de Villard de Honnecourt, arquitecto de Picardía que vivió en el curso del siglo XIII. Su cuaderno de apuntes, el *Livre de portraiture,* nos da una rica información para comprender la formación del arquitecto: de las nociones de carpintería a la construcción de mampostería, de la mecánica a la geometría práctica, hasta las normas para el diseño de las partes ornamentales. Se trata de apuntes que Villard toma directamente en la obra de construcción, pero contiene también imágenes de las catedrales de Reims, Chartres, Laon y Losana, observadas en el curso de algunos

Apuntes sobre los trabajos de la obra de construcción

viajes. Como otros arquitectos y técnicos especializados en las diferentes artes, Villard se desplaza de un lugar a otro, dondequiera que sea requerido el profesionalismo o haya algo interesante que ver. Su fama está ligada sobre todo a los diseños contenidos en el *Livre de portraiture:* se trata de treinta y tres folios de pergamino con imágenes provistas de didascalias relativas a las técnicas arquitectónicas de la obra de construcción gótica; los esbozos de Villard no conciernen sólo las arquitecturas, sino también la representación de la figura humana mediante un retículo geométrico, elementos de la naturaleza, paisajes, animales vivos que servirán de modelo a los escultores y diversos dispositivos mecánicos, como un águila que se gira hacia el diácono en el momento en el cual lee el Evangelio o también un calentador que mantiene siempre encendida la llama. Muy interesante es la parte dedicada a la geometría, que tiene un fuerte carácter práctico. Si bien es cierto que a mediados del siglo XIII la cultura científica griega y árabe ya es accesible a los estudiosos de Europa occidental, Villard y los otros arquitectos tienen una preparación sobre todo de tipo práctico. Es iluminador el caso de la norma de la duplicación del cuadrado, aplicada en las varias partes de un edificio por construir. Relativamente a la fábrica de un claustro con pórtico en el cortil, Villard remite al lector a una figura que muestra un cuadrado exterior que es el doble del interior. Él diseña partes de edificio que sean la mitad, el doble, un cuarto de un cuadrado dado y hace lo mismo por cuanto se refiere a las dimensiones de las piedras que se han de emplear. Los diseños a los que refiere para este problema no son otra cosa que la solución del problema clásico de la duplicación del área del cuadrado, una construcción que tiene una solución puramente gráfica, en cuanto, siendo la diagonal del cuadrado raíz de dos, nos encontramos frente a un número irracional cuya definición exacta se obtiene solo gráficamente. Este conocimiento de Villard proviene de la Antigüedad. Una explicación clara y eficaz del problema de la construcción de un cuadrado que sea el doble de otro cuadrado se encuentra en la obra de Vitruvio (IX, *praefatium,* 4-5), o también Villard podría haber conocido el diálogo platónico del *Menón,* en el pasaje donde Sócrates (*ca.* 469 a.C.-399 a.C.) se dirige a un muchacho que no sabe nada y le pregunta cómo es posible construir un cuadrado que sea el doble de otro cuadrado (Platón, *Menón,* 82a-85b). La importancia de la aplicación de esta norma consiste en el hecho que reduce las deformidades a un signo común: puesto que en la época las unidades de medida variaban de una ciudad a otra, los arquitectos y los oficiales de construcción, quienes ciertamente provenían de regiones diversas, fueran cuales fueran las dimensiones de los edificios por construir, podían comunicarse eficazmente. En la práctica, diseñada una base cuadrada, se podía hacer una base doble, diezmada o correspondiente a un cuarto prescindiendo de las unidades de medida usadas en cada lugar. Villard conocía, pues, el principio que permitía derivar un alzado a partir de una planta, no tratando este conocimiento con el mismo criterio de un secreto.

La duplicación del cuadrado: origen y aplicaciones

El rescate de las artes mecánicas: el trabajo, instrumento de redención

Los conocimientos de los arquitectos y de los oficiales artesanales empleados en la obra de construcción de las catedrales encuentran un espacio también en el repertorio decorativo. En el *Espejo de la ciencia,* una de las cuatro partes del *Speculum maius* [Espejo mayor] de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), se afirma que el ser humano, gracias a un conocimiento de la naturaleza más profundo, puede comenzar a recorrer el itinerario de redención que lo llevará a la presencia del Señor cara a cara. De este largo camino forman parte también las artes mecánicas, porque la ciencia a la que se refiere Vicente de Beauvais es el trabajo en todas sus manifestaciones. Si el trabajo es una de las vías que conducen a la salvación, entonces es evidente que en las decoraciones de las catedrales se puede ver que están representados todos los oficios. En los vitrales de las iglesias de Chartres y Bourges los donadores están representados con cucharas llanas, martillos, palas para hornear; en Notre-Dame de Seimur están representadas en el vitral de una nave lateral todas las fases de la manufactura de la tela. Tampoco se olvida el trabajo del campo: encima del portal de algunas iglesias están esculpidas escenas de siega, labranza y vendimia que recuerdan a los fieles la plena correspondencia que hay entre tiempo de la naturaleza y tiempo humano: por esta razón se ha creado un calendario de trabajos agrícolas que llevar a cabo mes a mes. Las estaciones del año sirven de marco a las actividades del ser humano, distribuyendo el tiempo del trabajo y el de la oración. En Chartres, París, Amiens, y en tantas otras iglesias, hay bellísimos calendarios esculpidos que recuerdan los trabajos que cualquiera podía reconocer, por haberlos practicado o por haberlos visto practicar en el campo que rodeaba el centro urbano. El arte que decora las grandes catedrales góticas se vuelve una forma de educación del espectador. La historia del mundo, la creación, las disciplinas contenidas en las enciclopedias, las artes y los oficios comunican su propias enseñanzas a través del repertorio decorativo que evoca ante los ojos de los fieles el complejo orden del mundo, narrado recurriendo a imágenes que cualquiera podía observar. Con toda razón, por lo tanto, las catedrales han sido consideradas como libros ilustrados, libros en los que, sin embargo, brilla y luce la contribución de todas las disciplinas que iban a la cabeza de las artes mecánicas. También las siete artes liberales encuentran su propio lugar en el repertorio decorativo de las catedrales y a ellas se añaden otras: en el siglo XIII, por ejemplo, hace su aparición la representación de la medicina en las catedrales de Sens, Laon, Auxerre y Reims.

Arte y educación

Las relaciones entre teoría y práctica son sistematizadas de una forma nueva en el tratado más importante dedicado a la clasificación de las ciencias del siglo XIII, el *De ortu scientiarum* [Del origen de las ciencias], com-

puesto hacia 1250 por el dominico Roberto Kilwardby (?-1279). Influido por el conocimiento de la obra de Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), quien ya había expresado su opinión sobre este tema, Kilwardby sustituye la *Theatrica,* una de las siete disciplinas mecánicas de Hugo, con la *Architectonica,* relativa a todo lo que concierne las construcciones. Sin embargo, el fuerte énfasis puesto por el monacato primitivo en las actividades prácticas se va atenuando sobre todo al interno de la reflexión de los dominicos. En efecto, Kilwardby, que tiene presente la enseñanza aristotélica, elabora una clasificación nueva e interesante a causa de la cual las disciplinas mecánicas son declaradas subalternas de la física y la matemática. Influidos por la división aristotélica entre teoría y práctica, los dominicos menosprecian de nuevo las artes mecánicas, como por lo demás se puede captar en las reflexiones de Tomás de Aquino (1221-1274) y Alberto Magno (*ca.* 1200-1280). Afirmando que las artes mecánicas dependen de las ciencias especulativas, Kilwardby indica el nuevo itinerario a seguir.

Los dominicos y las artes mecánicas

Véase también

Ciencia y tecnología “Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV”, p. 560; “Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales”, p. 583; “Roger Bacon y la ciencia experimental”, p. 588; “Entre Oriente y Occidente”, p. 591; “El reloj mecánico”, p. 595; “Los anteojos”, p. 600; “La brújula”, p. 602; “Las armas de fuego”, p. 605; “Ciencia y tecnología en China”, p. 609.

ROGER BACON Y LA CIENCIA EXPERIMENTAL

GIOVANNI DI PASQUALE

En el siglo XIII nacen las universidades en Europa. Al interior de algunas de ellas se van difundiendo líneas de pensamiento alternativas con respecto a la tradición filosófica dominante, alimentadas por la difusión del saber científico griego y árabe. Sintiendo que ya está superado el principio de autoridad y que son inadecuados los conocimientos, se pone en marcha entonces una renovación cultural que se propone revisar las certezas adquiridas.

LA RENOVACIÓN DE LA CULTURA

Mientras en París se analiza minuciosamente la obra de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), en Oxford toma fuerza un interés cada vez más marcado por las ciencias matemáticas, físicas y naturales a consecuencia del debate surgido

acerca de la difusión del material científico griego y árabe. En Oxford, Roberto Grossatesta (1175-1253) y Roger Bacon (1214/1220-1292) son autores de investigaciones originales que promueven una concepción del mundo fundada en el papel de la luz y en las reglas geométricas que determinan su propagación. Los repetidos desplazamientos entre Oxford y París hacen de Bacon un importante testigo ocular de la renovación de la cultura en la segunda mitad del siglo XIII. En las universidades de estas dos ciudades, Bacon vive el proceso de la adquisición de la ciencia árabe y la interpretación del pensamiento aristotélico por parte del Occidente latino. Testigo directo, en Bacon madura la convicción de la importancia del conocimiento de las lenguas y del contenido del material que es traducido; las traducciones que circulan no le parecen confiables por la ignorancia de quien se dedica a ellas y la docencia universitaria no invita a verificar la validez de las doctrinas enseñadas, sino a aceptarlas como verdaderas. Las críticas, dirigidas más o menos directamente contra Alberto Magno (*ca.* 1200-1280), Tomás de Aquino (1221-1274) y otras autoridades, se refieren en realidad a la totalidad de los franciscanos y dominicos, cuyo acercamiento al estudio como también su currículo didáctico son criticados. La de Bacon, en suma, es una batalla contra un modelo de cultura que parece inadecuado y lleno de errores. De estas premisas brota la idea de componer una obra nueva, una enciclopedia del saber que ponga a discusión el principio de la aceptación de autoridades que no lo son y la fuerza de una organización que no tiene intención de abrirse a estas críticas.

Necesidad de una nueva enciclopedia del saber

La verificación experimental

Para Bacon, el conocimiento procede de la razón que debe apoyarse en la experiencia, verdadera fuente del saber: la externa es la base del aprendizaje de las ciencias naturales, la interna es la iluminación interior. La consecuencia de esto es un dualismo entre verdades de fe y verdades de razón. Desde el punto de vista metodológico, Bacon sostiene que para poner a discusión las hipótesis más débiles e inciertas, pero que se difunden con fuerza, es necesario que los hombres de ciencia abandonen sus costumbres y comiencen a someter su saber a rigurosas verificaciones. Particularmente interesado en la óptica, Bacon discute temas que ya eran muy valiosos para Roberto Grossatesta, quien había mostrado en sus estudios un vivo interés por los fenómenos naturales, tratando de reducirlos a un principio único, la luz. Grossatesta, en efecto, había desarrollado una teoría con base en la cual el mundo habría recibido su origen de una energía creadora, la luz, que se difunde desde Dios instantáneamente en caso de que no encuentre obstáculos y que debía ser identificada con el espacio mismo, a estudiar a través de la geometría. Esta concepción sacaba provecho del notable desarrollo de la

óptica, sucesivo a la difusión, también en Oriente, de los estudios de Alhacén (965-*ca.* 1039) sobre la perspectiva. Precedentemente, las nociones de óptica estaban ligadas a la interpretación del pensamiento de Platón, para quien la luz era una emisión del fuego interior del ser humano.

Los estudios de óptica

La *Opticae thesaurus* [Tesoro de la óptica] de Alhacén, compuesto en las primeras décadas del siglo XI, describía con exactitud el órgano de la vista y siguiendo la teoría según la cual, diversamente a cuanto se había sostenido hasta entonces, los rayos visibles partían del objeto para llegar al ojo. Sacando provecho de las investigaciones de Euclides (siglo III a.C.) y Arquímedes (*ca.* 287 a.C.-212 a.C.) y remontándose a la obra de Alhacén, Witelo (siglo XIII) había madurado algunas felices intuiciones sobre el comportamiento de la luz cuando toca la superficie del agua y sobre los colores del arco iris, efectuando importantes experimentos en espejos y lentes tocados por los rayos del sol.

También Roger Bacon considera la óptica como la nueva ciencia; aunque fundando buena parte de sus leyes en la geometría, la óptica de Bacon no excluye del currículo de aprendizaje la experimentación, a la que corresponde verificar la validez de las hipótesis. Aunque las experiencias experimentales no condujeron a resultados particulares, es importante el itinerario por medio del cual Bacon se va convenciendo de que la ciencia debe ser vista como un medio para aumentar el poder del ser humano sobre el mundo. La idea de Bacon de combinar un estudio filológico serio de los textos antiguos con la experimentación constituye un mensaje de notable importancia para la cultura técnica y científica de la época, aún dominada por las *summae*. Admitir que nada es cierto hasta que no se someta a la verificación experimental implicaba, en efecto, someter a discusión los grandes sistemas de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Los nuevos conocimientos ligados al desarrollo de la técnica no podían quedar confinados a un mundo apartado y las investigaciones llevadas a cabo por personajes como Bacon, Grossatesta y Pedro de Maricourt (siglo XIII) demostraban la existencia de verdades nuevas, fundadas sobre la hipótesis de que el desarrollo de las ciencias físicas no puede prescindir de la prueba experimental y de la experiencia directa para comprender los fenómenos naturales. En la obra de Roger Bacon se detecta la conciencia de la existencia de un progreso fundado en la convicción de que es posible descubrir verdades nuevas.

La verificación experimental

Por lo tanto, la experiencia tiene un aspecto técnico y otro científico, conduce a la verdad y permite obtener un cierto resultado. Si la atención prestada a los progresos de los estudios de óptica ha sido el soporte del nacimiento de una ciencia experimental, la cuidadosa observación experimental de los problemas relativos a la refracción de la luz y al origen de los colores, unida a la habilidad que ya han alcanzado los artesanos del vidrio, constituye el presupuesto del nuevo invento de los anteojos, que se difunde en Occidente en el siglo XIII.

Véase también
Historia "Inglaterra: la monarquía entre guerras y concesiones", p. 98.
Ciencia y tecnología "Mineralogía y metalurgia en la Europa de los siglos XIII y XIV", p. 560; "Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales", p. 583; "Las artes mecánicas", p. 585; "Entre Oriente y Occidente", p. 591.
Literatura y teatro "La recepción de los clásicos", p. 623.

ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

GIOVANNI DI PASQUALE

El conocimiento del Oriente se vuelve más profundo gracias a los desplazamientos de comerciantes y viajeros que desempeñan misiones diplomáticas y traen consigo informaciones confiables sobre países que aún son objeto de leyendas fabulosas, aunque la cartografía acepta a duras penas los nuevos descubrimientos. Entre tanto, gracias a la contribución fundamental de los árabes, en particular por cuanto se refiere al sistema de numeración, también en Occidente progresan los estudios científicos y matemáticos.

LAS EXPEDICIONES A ORIENTE

Aún se mira con temor el océano y las expediciones se dirigen a Oriente. El comercio marítimo había llegado a los puertos del Asia menor y de estos, prosiguiendo por tierra, a localidades tierra adentro, inaccesibles por otros caminos. El patrimonio de conocimientos crece gracias a las observaciones directas hechas por los viajeros. La situación política es favorable a los europeos y algunos viajeros logran adentrarse en el Extremo Oriente. Entre estos está, en 1245, Juan de Piano Carpini (*ca.* 1190-1252), fraile franciscano puesto a la cabeza de una misión enviada a la corte del Gran Kan. En 1253, Guillermo de Rubruk (siglo XIII), otro fraile, realiza un viaje parecido. También los dos mercaderes venecianos Nicolás y Mateo Polo llegan al Volga partiendo de Crimea para incorporarse después a una caravana que se dirige a la corte del Gran Kan en China septentrional. En 1271, el mercader veneciano Nicolás y su hijo Marco Polo (1254-1324) parten de nuevo a Oriente, que ya habían visitado en un viaje precedente, atravesando Siria, Armenia, Persia, Pamir, el Valle del Tamir y Mongolia. En los 17 años que permaneció en China, el joven Marco recorre a lo largo y ancho ese inmenso territorio. El periodo que transcurrió en la corte de Pekín y la posición de privilegio que alcanzó ante el Kublai Kan (1215-1294) lo colocan en las mejores condiciones para escribir

su obra. Manteniéndose escéptico en relación con lo que no observa personalmente, tiene oportunidad de documentarse produciendo una obra despojada finalmente de los elementos fantásticos que caracterizaban a la literatura que circulaba sobre el Oriente. El volumen en el cual relata su viaje, *Il Milione,* es acogido con interés por los ambientes cultos, aunque su reconocimiento pleno será decididamente póstumo. Sin ser hombre de ciencia ni estudioso, Marco Polo es un comerciante atento y curioso que sabe ilustrar con veracidad la particularidad de los lugares por los que pasó. Relato fantástico y científico al mismo tiempo, ofrece al lector la narración de cosas jamás oídas acerca de países perdidos y envueltos en la leyenda y, al mismo tiempo, descripciones precisas de reinos y ciudades, informaciones sobre productos de la tierra, caminos, edificios, usos y costumbres de las poblaciones que encontró. También cuando se detiene en las cosas más extravagantes del Oriente, las piedras negras que arden como leña, las águilas que remontan el vuelo saliendo de las hendiduras con diamantes pegados a los trozos de carne que les habían lanzado, Marco Polo trata siempre de ofrecer explicaciones plausibles que ponen en evidencia la cauta reserva de quien ha viajado y visto mucho. Modelo de viajero-observador no superado, nos ha dejado descripciones exactas de Persia, Armenia, de las estepas del Asia central, de las remotas regiones de la India y de la costa occidental de África. El lento recorrido de Marco Polo tiene lugar a lo largo de un itinerario preestablecido y en calidad de funcionario oficial, por lo tanto en condiciones decididamente diversas de las condiciones en las que Cristóbal Colón (1451-1502) organizará su viaje en mar abierto y hacia un mundo nuevo cuya existencia se ignora. Sin embargo, Marco Polo aprovecha sabiamente la posición privilegiada que le permite recorrer Asia en las mejores condiciones posibles, sabiendo aprovechar las oportunidades que derivan del hecho de que ese inmenso territorio está unificado prácticamente bajo un único señor, aquel Kublai Kan que extendió el Imperio tártaro hasta sus máximos confines, del Mar Amarillo al Volga y al Éufrates. Protagonista de esta historia cuanto lo es Marco Polo, el Gran Kan es el señor del mayor imperio que jamás haya existido y divide su tiempo entre el palacio real de Pekín y las partidas de caza en las inmensas extensiones de Asia, acompañado por una verdadera y genuina ciudad móvil. De aquí que sea la apasionada curiosidad del viajero veneciano no sólo por las costumbres y los hábitos de los diversos pueblos sino también por lo nuevo y lo insólito, el rasgo distintivo y el motivo conductor de esta simple y grandiosa guía de Asia, un espectáculo recordado y relatado en una interesante variedad de estilos. Los más de 130 códices que nos han legado el texto en diversas lenguas son la perdurable confirmación de la buena suerte de la obra de Marco Polo.

Il Milione de Marco Polo

El Gran Kan

Registrados ya en los mapas de la segunda mitad del Trescientos, los relatos de los Polo muestran un Asia bastante más extendida hacia el Oriente de cuanto se creía. Misioneros y mercaderes se ponen a seguir desde el siglo XIV

las huellas de los Polo, estableciendo intercambios muy prósperos y activos con China, India y Persia, y haciendo más familiares las rutas del comercio con esas regiones. En el Trescientos tiene buena continuación también la obra de Odorico de Pordenone (*ca.* 1265-1331), quien describe las costumbres de los chinos con ojos atentos. Sacerdote de la orden franciscana, transcurre parte de su vida entre los mongoles para llegar después a India; de este último desplazamiento, llevado a cabo en 1318, deja una interesante relación. Amplio éxito tiene también la colección de relaciones apócrifas compilada por Juan de Mandeville (siglo XIV). No obstante las notables imprecisiones contenidas y las noticias fabulosas —como por ejemplo la de la existencia de seres humanos con cabeza de perro—, también esta obra termina estimulando la curiosidad por esas tierras.

Siguiendo las huellas de los Polo

Finalmente, es necesario recordar el interés que Boccaccio (1313-1365) y Petrarca (1304-1374) tenían en la geografía, muy atentos al estudio de la toponimia antigua. Petrarca trata de identificar con precisión los nombres de los lugares, una exigencia que compartía Boccaccio, que denuncia la incapacidad y las distracciones de los copistas. El interés por la descripción realista de los lugares se encuentra en la obra *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus et de nominibus maris liber,* compuesto por Boccaccio entre 1355 y 1374 con la intención de introducir mayor claridad en los textos de geografía a través del conocimiento de los nombres de los lugares que en aquel tiempo se habían ido modificando. Junto a la geografía tradicional, se van poniendo las bases de una nueva ciencia geográfica, a cuyo crecimiento contribuyen literatos y viajeros. Por lo que concierne la representación de la ecumene, todavía prevalece la redacción de mapas esquemáticos que se proponen ser intermediarios entre las nuevas informaciones y la tradición de las Sagradas Escrituras. Era notable la brecha que había entre las informaciones adquiridas a través de los viajes de mercaderes, soldados y viajeros, y la tradición oficial que se expresaba en los mapamundis. Esta forma de ver las cosas la confirma el mapa reencontrado en el convento de Ebstorf, una pequeña ciudad del norte de Alemania; se trata de un cuadrado de más de tres metros y medio de lado en cuyo interior se encuentra la circunferencia de la Tierra con la representación de elementos que remiten a informaciones históricas, geográficas, antropológicas, míticas y religiosas. La imagen de la Tierra sigue el esquema en “T”, en el Oriente el rostro del Señor cuyos brazos, manos y pies recuerdan el orbe terrestre. No hay ninguna semejanza con los confines reales de los territorios, pero también en este caso no es necesario engañarse: se trata de ríos, montañas, lagos, mares y ciudades cuya presencia era importante señalar para quien debía moverse de un lugar a otro. No obstante el aumento considerable de informaciones, los conocimientos geográficos deben llegar a un punto en que se encuentren con los principios de la religión cristiana, terminando por relegar a un segundo plano los elementos de novedad que ya se estaban obteniendo.

Los dispositivos mecánicos árabes y la matemática

Por cuanto se refiere a los estudios de tecnología en el mundo árabe, después de casi tres siglos de la obra de los hermanos Banu Musa (siglo IX), entre 1204 y 1206 Al-Jazarí (1136-1206) escribe el *Libro acerca del conocimiento de los mecanismos ingeniosos,* considerado el límite más elevado que tocó la mecánica árabe en el Medievo. Al-Jazarí lee atentamente el texto de los hermano Musa con el propósito de mejorar las partes menos convincentes, sin excluir que éstas puedan deberse a la impericia de los copistas. Los dispositivos mecánicos presentados por los hermanos Musa nacían bajo el signo de la continuidad con la tradición helenista, cuyos descendientes y receptores se consideraban. Las máquinas de Al-Jazarí conjugan utilidad y diversión: relojes de agua, barcas que se mueven a sí mismas, estatuas que versan bebidas en los vasos, máquinas para regar los campos a través de mecanismos accionados por un buey, un aparato para medir la cantidad de sangre que el médico le saca a un enfermo, no son sino algunos aparatos presentados y a través de los cuales el autor demuestra un dominio de la tecnología mecánica destinada a permanecer inigualada durante mucho tiempo todavía.

Las máquinas útiles y divertidas

No está solo la continuidad de la tradición de los estudios sobre la tecnología mecánica en ese momento de la ciencia islámica. En el sector de la matemática, los árabes hacen sentir su influencia desencadenando un verdadero y auténtico giro: la introducción de la numeración basada en las cifras árabes, proveniente de la India, debe ser considerada igual a una invención propia y verdadera, de capital importancia para las relaciones entre ciencia y técnica. La vieja numeración romana hacía complicado representar las grandes cifras y hacer cálculos más exigentes, para los cuales era necesario recurrir a especialistas del ábaco. Hacia finales del siglo XII, Leonardo Fibonacci de Pisa, llamado también Leonardo Pisano (1170-*ca.* 1235), una vez que por razones comerciales se encontraba en África del norte oye que sus colegas de lengua árabe hablan de la existencia y uso de una numeración diversa, adoptada desde hacía tiempo en la India. En esta numeración el valor de una cifra simple, incluido el cero, depende del puesto que ocupe en un grupo de números.

Una nueva numeración

La numeración y los estudios científicos

Se trata, pues, del sistema de numeración que nosotros usamos hoy, el cual vuelve simples y accesibles las reglas de la aritmética. Una vez regresado a Pisa, Fibonacci escribe una obra que sigue siendo la mayor contribución a la matemática de la Antigüedad: en efecto, se remonta a 1201 la redacción del

Liber abbaci, el texto que enseñaba a los occidentales cómo usar el sistema de numeración que ya estaba en uso desde hacía tiempo entre los mercaderes y los artesanos árabes. Siendo ya un matemático renombrado en toda Europa, Fibonacci escribe en 1220 también la *Practica geometriae* [Geometría práctica] en la cual estudia varias cuestiones teniendo como base los *Elementos* de Euclides (siglo III a.C.).

Los dos sistemas conviven durante mucho tiempo y sólo en el siglo XVI la nueva numeración reemplaza a la precedente, volviéndose de uso común en Europa y aportando una contribución esencial para el nacimiento de la nueva ciencia y para la mejor definición de las relaciones entre ciencia y técnica.

Otros matemáticos prosiguen la obra puesta en marcha por Fibonacci. El inglés Sacrobosco (?-*ca.* 1256), que enseña en la Universidad de París, escribe el *De arte numerandi* [De la técnica de la numeración], un tratado en el cual compendia las normas para las operaciones numéricas; apasionado estudioso de la astronomía, compone también el *Tractatus de sphaera mundi* [Tratado de la esfera del mundo], libro estudiado y comentado en muchas escuelas europeas. También Giordano Nemorario (*ca.* 1225-1260) se interesa en el estudio de la matemática y de la geometría, al que dedica los *Elementa arithmeticae* [Elementos de aritmética] y el *De triangulis* [De los triángulos]. Pero obtiene mayor fama con el Libro *De ponderibus* [De los pesos], un tratado de notable importancia en el desarrollo histórico de la mecánica, en el cual se usa reiteradamente el concepto fundamental con base en el cual la gravedad de un cuerpo variaría según su posición *(gravitas secundum situm).*

Véase también

Ciencia y tecnología "Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales", p. 583; "Las artes mecánicas", p. 585; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588; "El reloj mecánico", p. 595; "Los anteojos", p. 600; "La brújula", p. 602; "Las armas de fuego", p. 605; "Ciencia y tecnología en China", p. 609.

EL RELOJ MECÁNICO

GIOVANNI DI PASQUALE

El reloj de pesas es quizás el invento más prestigiado del Occidente europeo en el Medievo. De origen antiquísimo, en la Europa del Trescientos se habían difundido los relojes solares y de agua, pero con los cuales estaba muy lejos de resolverse con la eficacia necesaria el problema de la medida del tiempo en el arco de las 24 horas. La tecnología mecánica se vuelve entonces el campo de investigación en el cual se concentran los esfuerzos

para obtener una medición matemáticamente mensurable e independiente de las estaciones del año, una innovación que cambia profundamente la concepción misma del tiempo.

En las ciudades de las catedrales, de las universidades y de las actividades mercantiles, una medición más exacta del tiempo constituye una imperiosa necesidad impostergable. La invención del reloj mecánico de escape ocurre alrededor de 1300, como coronación de una serie de experimentos. Atraídos por la idea de crear un reloj accionado por la fuerza de la caída de un cuerpo pesado, los técnicos interesados en este tema se dan cuenta muy pronto del hecho que el problema mayor consiste en obtener un escape, es decir, un dispositivo a través del cual se pueda obtener una energía constante en el mecanismo del contrapeso. El mercado de los relojes de agua, por más complejos y perfeccionados que fueran cada vez, no ofrecía soluciones ni a este problema técnico ni al de tener un objeto que midiese el transcurso del tiempo con precisión. Con todo, se preferían las clepsidras a los relojes solares, no obstante que pudieran alcanzar un nivel de notable complejidad con el contrapeso dentro de un contenedor con agua para accionar ruedas dentadas interconectadas, como en el caso del gran reloj construido para la corte parisina en 1250, ilustrado en un manuscrito en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. Se adopta un sistema análogo para un reloj en la corte de Alfonso X de Castilla (1221-1284, rey desde 1252), fechado en 1277 y movido no por el agua sino por el mercurio cuya densidad habría debido volver más controlable el movimiento de los trenes de engranaje que accionaban el cuadrante, constituido por un astrolabio.

Se trata, presumiblemente, de un intento por emular el bellísimo reloj astronómico que el sultán de Damasco había presentado en 1232 a Federico II (1194-1250, emperador desde 1220). El agua es un motor que no satisface; gracias a Roberto Anglico (siglo XIII), autor de un tratado sobre el astrolabio compuesto antes de 1270, conocemos los intentos de los relojeros por salir de esta situación. Las noticias proporcionadas por Anglico son importantes ante todo porque confirman que los experimentos se habían difundido sobre todo en el ambiente de los astrónomos interesados en la construcción de planetarios mecánicos accionados por el descenso de un contrapeso. Sin embargo, como bien lo sabían los estudiosos de mecánica, y como lo confirmaba la experiencia, no era fácil obtener movimientos regulares: un peso en caída aumenta efectivamente su velocidad y por lo tanto el reloj tiende a caminar con mayor velocidad. Para regular la caída del peso, se introduce hacia 1300 un adecuado dispositivo de frenado, el escape de vara, con un volante particular llamado *foliot,* dispositivo fundamental en todos los relojes mecánicos de la época. Esta genial invención permite transmitir, lentificándolo y manteniéndolo regular, el movimiento de caída del con-

En búsqueda del movimiento regular

trapeso al eje que luego accionaría los trenes de ruedas dentadas en conexión. Es un proceso que se repite sin cesar: el volante oscila hacia adelante y hacia atrás y el peso en caída es frenado repetidas veces y constreñido de manera regular a invertir el movimiento de los pesos balanceados. La dificultad del constructor consiste en disponer las justas proporciones entre el peso motor y las distancias del peso tirante de la vara: justamente las investigaciones de los constructores de relojes mecánicos se concentrarán en el perfeccionamiento de este sistema. Lo que hoy nos impresiona más es la intuición del hecho de que el movimiento en sentido contrario de las partes superiores e inferiores de la rueda de escape, gracias a las palas divergentes, puede ser convertido en un movimiento cíclico hacia adelante y hacia atrás del *foliot* y de los pesos balanceados; a esto se debe añadir una segunda intuición, relativa a la caída del peso motor que, bloqueada de manera uniforme, imprime aceleración a los pesos balanceados. La explicación científica de este principio habría tenido que esperar todavía algunos siglos, estando fuera del alcance de los conocimientos que se poseían en esa época. Se ha pensado que Villard de Honnecourt (siglo XIII) puede haber sido el inventor porque entre sus diseños aparece un sistema de escape. Que esto corresponda a la realidad o no, la invención del escape debe ser vista como el resultado de esfuerzos de enteras generaciones de técnicos interesados en adquirir una tecnología que pudiese sustituir la energía hidráulica en el motor de los relojes.

Un principio misterioso

Medir el tiempo

La idea de medir el correr del tiempo por medio de un producto de la tecnología hunde sus raíces en una época en que los seres humanos habían comenzado a desarrollar una mentalidad mecánica, muy bien atestiguada por la evolución del molino a partir del esquema de base: la tecnología mecánica se pone, pues, como clave para resolver una serie de problemas de diverso orden. El impacto del nuevo invento es notable: en 1338 zarpa de Venecia rumbo a Oriente una embarcación que transporta también un reloj mecánico, para dar testimonio de la recobrada supremacía tecnológica del Occidente.

En el curso del Trescientos los relojes mecánicos se colocan en las catedrales, en las iglesias, en las torres cívicas. En la iglesia de San Eustorgio, en Milán, se instala en 1309 un reloj mecánico de hierro; entre 1340 y 1380 se colocan relojes mecánicos en Génova, Venecia, Bolonia, Estrasburgo, Chartres, Núremberg, Friburgo, Ferrara, Valenciennes, Breslavia y Westminster. El progreso de la relojería manifiesta la habilidad de los constructores, a menudo herreros, fundidores de cañones particularmente solicitados en toda Europa por la pericia que han demostrado en diseñar y construir engranajes. En muchas regiones, en las que escasean estos artesanos, los constructores de

Los relojeros

relojes son llamados desde el extranjero. En Cataluña los fabricantes de relojes son judíos en gran parte; en las iglesias de Salisbury y Wells, en Inglaterra, la nuevas máquinas del tiempo son montadas por artesanos extranjeros y en algunos casos son los frailes los que improvisan y a duras penas obtienen conocimiento en este ámbito. Parece que hasta el Cuatrocientos hay centros especializados en la producción de relojes mecánicos en cuya construcción son renombrados los artesanos alemanes, solicitados también en Italia y en Francia.

Desde el punto de vista técnico el mayor problema es el mantenimiento: los primeros relojes marcaban la hora de un modo imperfecto (el error promedio variaba entre 15 y 60 minutos al día) y las comunidades urbanas le pagaban un salario a una persona que se ocupaba de colocar con precisión la manecilla de las horas, la única que tenían estos primeros relojes. No obstante estos problemas, en el curso del siglo XIV se fabrican ejemplares cada vez más complicados.

Relojes con autómatas

Un entusiasmo colectivo está a la base de la época de los relojes con autómatas que aparecían al sonar las horas, habitualmente tocando instrumentos musicales. En las torres municipales y en los campanarios de las iglesias se construyen complicadísimos relojes en los cuales la indicación de la hora está acompañada por el movimiento de dispositivos que indican las revoluciones de los astros, mientras ángeles, santos y reyes magos aparecen en presencia de Nuestra Señora dando un ulterior testimonio del gusto de la época por todo lo que es mecánico. Meta obligada de los fabricantes es el reloj realizado en la Catedral de Estrasburgo en 1350. Enorme, comprendía un calendario móvil, un astrolabio que mostraba los movimientos de los planetas conocidos a simple vista, mientras en lo alto está Nuestra Señora ante cuya presencia, a mediodía, aparecen los reyes magos que dan vuelta alrededor de ella; un carillón toca una melodía y un gallo en la cima de todo mueve las alas dejando oír su canto. El primer reloj con autómatas en Italia se remonta a 1351, colocado en la torre de ángulo entre vía del Duomo y plaza del Duomo en Orvieto. Nacido como reloj de obra de construcción, señalaba las horas de trabajo para la fábrica del edificio sagrado por medio de un autómata, un mozo que tocaba la campana mayor con un martillo.

Máquinas complicadísimas y espectaculares

Pero la obra maestra de la época es el *astrarium,* construido hacia 1350 por Juan Dondi (1318-1389), llamado luego maestro Juan *del Reloj.* Dondi trabaja durante 15 años en la realización de este complicado reloj, que describe en un tratado: una obra maestra de mecánica que indica automáticamente los días, los meses, los años y las revoluciones de los planetas. Tiene siete cuadrantes, uno para cada uno de los cuerpos celestes que según el sistema aristotélico-ptolemaico ejecutan un movimiento de rotación alrededor

de la Tierra, que eran puestos en movimiento a través de una serie de engranajes y ruedas mecánicas. Las crónicas de la época registran el ir y venir de personas ante esta máquina del tiempo, más sorprendente aún porque los maravillosos movimientos que ofrece al espectador eran producidos por la caída de un sola pesa. Colocado en la biblioteca del castillo de los Vizcondes de Pavía, ahora se encuentra en estado de abandono después de la muerte de su artífice porque ya nadie estará en grado de ocuparse de él.

Estas ambiciosas empresas no son prerrogativa exclusiva del Occidente. Al siglo XIII se remontan efectivamente también las realizaciones de Al-Jazarí (1136-1206), autor de un reloj mecánico extraordinario de los planetas que indica la posición del Sol y de la Luna en las constelaciones. La figura muestra la parte superior del círculo con los signos zodiacales. En cuanto sonaba cada hora, del pico de dos pájaros se dejaba caer una esfera dentro de un vaso de bronce que estaba abajo para indicar también acústicamente el transcurrir del tiempo según un esquema ya presente en el tratado *Sobre la construcción de los relojes de agua,* escrito en 1150 por un autor árabe anónimo y atribuido a Arquímedes (287 a.C.-212 a.C.). Un dispositivo mecánico conduce la aparición de los personajes situados en la parte inferior, que a las seis, a las nueve y a las doce hacen sonar sus trompetas.

El reloj de los planetas

Hasta mediados del Cuatrocientos, los relojes privados serán una rareza, serán complicados, costosos, y difíciles de manejar. El motor de contrapesos y las partes de hierro los vuelven extremamente pesados, lo que habría seguido constituyendo un problema hasta la ideación de una nueva fuerza motriz. En el Trescientos, y durante buena parte del Cuatrocientos, son pocas las personas privadas que pueden permitirse la adquisición de un reloj del género. La demanda permanece limitada y sólo en el curso del Quinientos la relojería se convierte en una actividad digna de relieve y autónoma.

Una nueva concepción del tiempo

La novedad más importante ligada a la aparición del reloj es la afirmación del concepto de la duración igual de las horas con una valoración del tiempo independientemente del cambio de las estaciones. El reloj mecánico transforma las ideas del ser humano sobre el tiempo, que ya no se percibe como un intervalo entre diversos eventos sino como un fluir continuo, independiente de cualquier situación y matemáticamente mensurable. Con la división de la hora en 60 minutos y del minuto en otros tantos segundos, el reloj mecánico de escape controlado señala, desde entonces, el eterno transcurrir del tiempo, o sea la dimensión a lo largo de la cual se colocan todas las vicisitudes humanas. Así, la técnica aleja al hombre de la naturaleza, relegada a un segundo plano. Con las migraciones de los herreros holandeses, judíos y alemanes, capaces de comprender sus secretos, estas capacidades y tecnologías

van difundiéndose por toda Europa, suscitando el interés de los hombres de ciencia de los siglos XVI y XVII: en las reflexiones de los padres de la revolución científica, el reloj se convertirá en uno de los símbolos de la visión mecanicista del universo y de la vida.

Véase también

Ciencia y tecnología "Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales", p. 583; "Las artes mecánicas", p. 585; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588; "Entre Oriente y Occidente", p. 591; "Los anteojos", p. 600; "La brújula", p. 602; "Las armas de fuego", p. 605; "Ciencia y tecnología en China", p. 609.

LOS ANTEOJOS

GIOVANNI DI PASQUALE

En estrecha conexión con la producción del vidrio y con el perfeccionamiento técnico en su elaboración, la invención de los anteojos marca un progreso notable. Difundidos hacia el final del Doscientos, representan un precioso beneficio sobre todo para la lectura, mientras que los lentes para corregir la miopía se producen sólo a partir de mediados del Cuatrocientos.

UN GRAN SUCESO/ÉXITO DE LA ÓPTICA

En el sermón pronunciado el 23 de febrero de 1305 en la iglesia de Santa María Novella, en Florencia, Giordano de Pisa (*ca.* 1260-1310) recuerda a los fieles el reciente invento de los anteojos (Giordano de Pisa, *Cuaresmal florentino* 1305-1306, 1974), útil para todos y en particular para quien transcurre parte de su propia existencia leyendo y escribiendo. A la invención de los anteojos aporta una contribución notable el perfeccionamiento de las técnicas para la producción del vidrio. Los tres ingredientes de base: sosa, sílice y cal, eran tratados en hornos apropiados capaces de mantener altas temperaturas.

Los romanos habían alcanzado niveles de excelencia en la producción de vidrios artísticos y de mosaicos con tarjetas en pasta de vidrio; los contenedores de vidrio habían suplantado el metal y la terracota en la conservación de alimentos y medicamentos, una revolución que había interesado también al mundo de la cultura: objetos ustorios y refractarios, aparatos de alquimia y de neumática para observar en transparencia los efectos deseados, globos y lentes todavía trabajados de un modo aproximativo, demuestran las propiedades extraordinarias de este material para la investigación científica. La relación

entre las profundas especulaciones filosóficas de los griegos y los mecanismos que regulan la visión y los productos del arte vítreo encuentran confirmación también en la decisión de los anatomistas de adoptar la terminología del vidrio para definir algunas partes del ojo humano. Los numerosos lentes planos convexos encontrados en la cuenca del Mediterráneo y el hábito de usar esferas de vidrio transparente llenas de agua para agrandar los caracteres diminutos de las escrituras prueban que se había comprendido la capacidad que tiene este material para modificar la visión natural de las cosas; además, Séneca (4 a.C.-65 d.C.) menciona la costumbre que tienen los niños de jugar con prismas que, tocados por la luz del sol, proyectan los colores del arco iris sobre una superficie lisa. Arte vítreo y especulación teórica se encuentran para permitir la verificación experimental de algunas teorías.

Con la caída del Imperio romano la producción vidriera prosigue en Bizancio y en el Cercano Oriente: a la introducción en Europa de vidrios artísticos con decoraciones bastante refinadas contribuyen también los cruzados, que traen consigo objetos de valor que luego confluirán en los tesoros de las iglesias y en las colecciones privadas de las familias nobles. Cuando disminuye en Oriente la producción de vidrio, surgen los talleres de Venecia, transferidos a Murano a partir del siglo XIII. El perfeccionamiento del nivel técnico permite obtener resultados muy notables, entre los cuales se encuentra el de cubrir con vitrales finamente decorados también las ventanas de las catedrales, que se iluminan con una luz nueva. El interés por las investigaciones de óptica, vivo en la Europa del siglo XIII, completa el cuadro: ya están maduros los tiempos para la nueva invención de los anteojos.

En Pisa, en el convento de Santa Catalina, el dominico Alejandro de la Espina (?-1313) es recordado en su necrología como fabricante de anteojos cuyo secreto no comunicó jamás. Esta técnica, con todo, debe haber entrado en el uso común al final del Doscientos, para difundirse luego. Si bien la elaboración de los lentes es todavía tosca, la curvatura de la superficie puede aumentar o disminuir la dimensión de la imagen contrarrestando los defectos de la visión.

Orígenes misteriosos de un invento extraordinario

Esta extensión artificial del sentido de la vista debió parecer, con toda razón, una invención extraordinaria. La fabricación de los anteojos constituye una etapa de notable importancia en el mejoramiento de las posibilidades para hombres de cultura y estudio, pero también comerciantes y artesanos pueden sacar provecho de ellos para sus propias posibilidades laborales, energías intelectuales y profesionales. Especialmente eficaces contra la presbicia, los lentes contra la miopía se producirán a partir de la segunda mitad del Cuatrocientos. En el siglo XIV Venecia será el principal centro de producción de anteojos en toda Europa; a su vez, el perfeccionamiento en la producción de lentes y vidrios oportunamente labrados tendrá una repercusión notable en el desarrollo de las investigaciones en el campo de la óptica, en la geometría de la luz y finalmente en las propiedades ustorias de vidrios y espejos.

Véase también

Ciencia y tecnología "Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales", p. 583; "Las artes mecánicas", p. 585; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588; "Entre Oriente y Occidente", p. 591; "El reloj mecánico", p. 595; "La brújula", p. 602; "Las armas de fuego", p. 605; "Ciencia y tecnología en China", p. 609.

LA BRÚJULA

GIOVANNI DI PASQUALE

Egipcios, fenicios, griegos y romanos han atravesado el mar a lo largo y a lo ancho en embarcaciones de vela y de remo de todo tipo. Si en ciertos casos la navegación ocurría siguiendo la costa, en otros era inevitable recorrer amplios tramos de mar abierto. La guía más importante para la navegación antes de la aparición de la brújula era, por lo tanto, la observación de los cuerpos celestes y su posición en los diversos periodos del año.

UN NUEVO MODO DE ORIENTARSE

La orientación de los navegantes ocurría observando el sol y las estrellas, y los naufragios, como por ejemplo el de san Pablo, que después de varias peripecias llega a la isla de Malta (Hechos de los Apóstoles, 27, 9, 44), se explicaban con la pérdida de orientación debida al cielo nublado. Para enfrentar las insidias de la navegación a lo largo de las costas, de los fondos de mar rocosos y de los bancos de arena, se había introducido la sonda, una larga cuerda con nudos colocados a intervalos regulares unos de otros y un peso en el extremo. Memoria visual del paisaje costero, conocimiento de los fondos del mar, de los vientos y de las corrientes marinas han sido durante siglos los elementos sobre los cuales se pueden construir las nociones de base para navegar; alba y ocaso, Sirio y las Pléyades han sido los principales puntos de referencia para los navegantes de todas las épocas.

Desde el punto de vista técnico, el periodo es favorable para los navegantes, quienes ahora pueden contar también con el timón moderno, fijo en popa y manejado por un solo hombre. Fundamental para la navegación, el timón móvil engoznado ha permitido posteriormente enfrentar el mar abierto, lo que de otra manera sería impracticable y, sobre todo, ha hecho posible la navegación con viento contrario, sustituyendo el remo lateral en uso desde la Antigüedad; en las embarcaciones normandas que llegan a Inglaterra en 1066, el timón está constituido por un doble remo lateral posterior, maniobrado con notable

esfuerzo físico por parte de los navegantes para transmitir la dirección que se quiere. Otro progreso lo marca la introducción del ancla con los brazos alargados en la forma que todavía está en uso el día de hoy en sustitución de la antigua doblada en forma de "U"; también la proyección registra un giro, con el progresivo abandono del tablazón sobrepuesto, sustituido por las tablas interconectadas de manera que se obtenga una curvatura continua, fundamental para la mejor flotación del casco al que se le confiere también una mayor capacidad; aumentando las dimensiones de la embarcación, se inserta un nuevo árbol entre el bauprés y el maestro: la superposición de las velas unas sobre otras permite aprovechar todo cambio de viento.

Nuevos impulsos a la navegación

Sin embargo, la más sensacional de las innovaciones en el sector de la marina es la brújula. Ya en uso entre los chinos, llega a Europa a través de un itinerario cuyas etapas no son del todo claras. Las características de la magnetita ya eran conocidas también por los griegos, quienes habían introducido este término para indicar las cuevas de una roca en las cercanías de la ciudad de Magnesia en Asia menor, capaz de atraer pedazos de hierro después de una serie de restregamientos.

Desde el punto de vista literario, la primera mención se remonta a 1187, cuando el monje inglés Alejandro Neckam (1157-1217), en el tratado *De naturis rerum* [De las naturalezas de las cosas], describe la brújula haciendo referencia a algo ya conocido. Neckam, después de haber estudiado en París, realiza un viaje a Italia en compañía del obispo de Worchester y en tal ocasión es cuando podría haber llegado a conocer este instrumento. Luego se multiplican las referencias literarias: el obispo de Acre Jacobo de Vitry (*ca.* 1165-1240) escribe en 1218 que la brújula es indispensable para la navegación, haciendo una referencia precisa a la magnetita como elemento fundamental para los marineros, mientras que en la segunda mitad del siglo XIII Guido Guinizzelli (*ca.* 1235-1276) en las *Rimas* (2, versos 49-45) pone en evidencia la característica que tiene la aguja magnética de apuntar hacia la estrella Polar; Dante (1265-1321), a su vez, a menudo usa la imagen de la aguja de la brújula para representar al lector sus cambios imprevistos de dirección, atraído por alguien o por algo. Es interesante observar que la aparición de la brújula no está ligada a estudios o investigaciones sobre el magnetismo terrestre; en efecto, la brújula está en uso mucho tiempo antes de que los estudiosos lograran proporcionar una buena explicación de las razones que determinan su funcionamiento.

Documentos literarios

Entre estas, la más difundida era que la aguja comenzase a moverse encontrándose cerca de una masa de rocas ferrosas, como en el caso del extremo norte de la Tierra, desde siempre considerado rico en minas de hierro. Roger Bacon (1214/1220-1292) observa que la aguja magnética se dispone con la extremidad apuntando al norte, manteniéndose muy inclinada en el plano horizontal, un dato que lo indujo a concluir que las minas de hierro debían encontrarse en algún punto del centro de la Tierra.

Un funcionamiento misterioso

La nueva tesis versa sobre la posibilidad de que la Tierra se comporte como un magneto esférico de grandes dimensiones cuyos polos, considerados como coincidentes con los geográficos, pueden influir en la aguja de la brújula. Esta teoría es retomada y desarrollada por Pedro de Maricourt (siglo XIII) en la *Epistula de magnete* [Epístola del magneto] en el que el funcionamiento de la brújula tiene un papel central. Compuesta en 1269, mientras Pedro de Maricourt se encuentra en Pulla, en el séquito del duque Carlos de Anjou (1226-1285), la obra está dividida en dos partes: en la primera se ilustran las características y las propiedades de los magnetos: magnetización del hierro por contacto y atracción, polaridad, acciones entre los polos de dos magnetos y teoría de la repulsión entre polos homónimos, considerada, sin embargo, como aparente; en la segunda se toman en consideración algunas aplicaciones experimentales; aquí, Pedro de Maricourt, definido por Bacon como *dominus experimentorum* [señor de los experimentos], describe una brújula sobre un perno con cubierta de vidrio en el cual la aguja de hierro magnetizado es elevado desde la base por medio de un pequeño vástago colocado a la altura del baricentro; luego describe otros dispositivos para efectuar experiencias experimentales, entre los cuales una especie de terrella ("pequeña tierra"), o sea una esfera imantada que habría debido moverse de un modo perenne, y un compás para individuar los azimut de las estrellas, tema que se profundizará más con la redacción de un tratado sobre el astrolabio.

Muy interesante resulta la experiencia de la esfera imantada: montada de modo que no resienta la fricción, paralela al eje celeste, habría efectuado una rotación completa una vez al día; Pedro de Maricourt afirma que, si sobre la superficie estuviera representado un mapa del cielo, habría funcionado como esfera armilar, volviendo inútiles todos los relojes que circulaban en la época. La esfera imantada rotante habría suscitado un grandísimo interés entre los estudiosos, desde Nicolás de Cusa (1401-1464) hasta William Gilbert (1544-1603).

Se vuelve evidente el modo en que Pedro de Maricourt considera el universo y la tierra como dotados de una energía que podía ser recuperada y empleada parcialmente. El año 1300 marca convencionalmente la aparición de la brújula con la rosa de los vientos. A los amalfitanos se les atribuye la intuición decisiva de poner la aguja imantada móvil que girase en torno a un perno dentro de una caja de madera llamada "cubilete", una treta simple que volvió más ágil el uso de la brújula. Si el papel que jugaron efectivamente los amalfitanos en la difusión de la brújula en el Mediterráneo ha de ser verificado por completo, por el contrario es cierto que los venecianos, capaces de obtener una ganancia inmediata de las nuevas invenciones, comienzan a equipar sus naves con este instrumento, poniendo las bases, gracias también a la actividad de proyección y construcción de embarcaciones que tenía lugar en el Arsenale, para el dominio del Mediterráneo. Conociendo en cualquier momento la dirección y logrando calcular la posición que se

Amalfitanos y venecianos

tiene en el mar, valorada a través de la velocidad y los tiempos de desplazamiento, la República de Venecia consigue rápidamente un nuevo bienestar. Al proporcionar de un modo seguro la indicación de la dirección, la brújula contribuye a volver factible la operación de relieve de las costas, luego llevadas a los mapas para uso exclusivo de los navegantes. En el curso del siglo XIII se diseñan nuevos mapas náuticos, más prácticos, sobre los cuales está registrado el conjunto de elementos que constituyen desde siempre un motivo de preocupación para los marineros: costas, fondos bajos, escollos, ensenadas y arribadas, reportados finalmente de una manera definitiva. No basadas en la observación astronómica, sino construidas sobre medida, y relieves reportados oportunamente en una planta a escala, estas cartas se limitan inicialmente a la cuenca del Mediterráneo, a las costas occidentales desde Europa hasta la Gran Bretaña, a la costa occidental de África. Mapas náuticos o cartas de navegación y de los puertos se llevan a cabo haciendo del siglo XIII una época extraordinaria favorable a la gente de mar, volviendo entre otras cosas más eficaz el empleo de instrumentos que desde hacía tiempo servían de auxilio a la navegación, como el cuadrante, el astrolabio y el compás náutico. Los efectos son inmediatos, los navegantes toman aliento y valor: los genoveses redescubren las Canarias y la Isla de Madera en el ámbito de expediciones ligadas al ambicioso proyecto de circunnavegar el África para llegar a las Indias. Naturalmente son tantas todavía las insidias para quien recurre a rutas poco conocidas: es precisamente la idea de circunnavegar el África, "el vuelo loco" intentado por los hermanos Vivaldi (siglo XIII), quienes partieron de Génova en 1291 y cuyos rastros se pierden para siempre.

Los nuevos mapas náuticos

Véase también

Ciencia y tecnología "Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales", p. 583; "Las artes mecánicas", p. 585; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588; "Entre Oriente y Occidente", p. 591; "El reloj mecánico", p. 595; "Los anteojos", p. 600; "La brújula", p. 602; "Las armas de fuego", p. 605; "Ciencia y tecnología en China", p. 609.

LAS ARMAS DE FUEGO

GIOVANNI DI PASQUALE

La invención de la pólvora modifica profundamente las modalidades del combate, precedida por el interés en el estudio de la energía liberada por el vapor, cuyos empleos, sea bélicos, o domésticos, se investigan. No tenemos una fecha cierta para datar este invento, conocido ya en China

desde hacía algunos siglos. El cañón, por el contrario, es producido en Occidente hacia finales del siglo xiii.

La pólvora

En el Trescientos tiene lugar el viraje: caballos, espadas, armaduras y habilidades en el combate pasan a un segundo plano ante la aparición de la pólvora. La confusa historia del nacimiento de los explosivos y de la armas de fuego en Europa resulta ser la suma de una serie de experiencias, intentos y ensayos ocurridos localmente y basados en varias modificaciones con respecto al esquema, ya conocido y difundido, del fuego griego. La pólvora había sido precedida y en un cierto sentido preanunciada por el desarrollo de los cohetes, confirmando el interés surgido en torno a la energía producida por vapores y gases en expansión.

En la antigüedad romana, Vitruvio (siglo i a.C.), en el *De architectura* y Herón de Alejandría (¿siglo i?), en la *Pneumatica,* habían descrito la pila eólica, una esfera de bronce llena de aire: una vez calentada por medio de una llama, comenzaba a rotar sobre sí misma mientras el aire salía por dos pequeñas aberturas; después de un largo silencio volvemos a encontrar este dispositivo en la obra de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280), en el *De meteoris* (4,17): "Toma un recipiente de terracota con dos hoyos, llénalo de agua, tapa fuertemente los hoyos y ponlo cerca del fuego. Inmediatamente el vapor destapará los dos hoyos tapados y aspergerá agua caliente a su alrededor. Por este motivo este recipiente se llama *sufflator* [soplador] y tiene forma de humano". Por lo tanto, el objeto es el mismo, pero en el interior no hay aire sino agua. Vitruvio pensaba en la pila eólica para comprender el origen de los vientos; Herón, por el contrario, veía en ella la demostración de la posibilidad que el aire, comprimido en un recipiente y calentado, se transformase en una fuente de energía.

Los *sufflatores* del Medievo atraen también la atención de los ingenieros, que sugieren su uso para alimentar el fuego. Konrad Kyeser (1366-después de 1405) diseña uno en 1405 y el Filarete (*ca.* 1400-*ca.* 1469), en su *Trattato dell'architettura* (1464), describe una pareja de alares de chimenea con *sufflatores* para soplar el fuego. A la base del interés por estos aparatos se encuentra la constatación de la fuerza explosiva del vapor; no es por casualidad que Leonardo (1452-1519) tratará de utilizar esta energía para producir un cañón de vapor. También el desarrollo de los cohetes confirma el interés del Medievo en la energía liberada por el vapor.

En Bizancio, ya lo hemos visto, el arquitecto sirio Calinico (siglo vii) había ligado su fama a la invención del "fuego griego", abriendo el camino a investigaciones innovadoras sobre las diversas combinaciones de los ingredientes de estas mezclas. La capacidad de purificar el salitre está a la base de

los perfeccionamientos alcanzados en Oriente en el siglo XIII: así, la rápida conversión de la pólvora en gas abre la puerta a la invención de los fuegos artificiales. Ya en el Renacimiento los europeos atribuían la invención de la pólvora a los chinos, entre los cuales habrían estado en uso desde hacía mucho tiempo mezclas explosivas. Las más remotas referencias a mezclas deflagradoras compuestas de salitre, azufre y carbón, se remontan en efecto a fuentes chinas de los siglos VIII y IX, pero su utilización estaba orientada principalmente a la fabricación de fuegos artificiales y sistemas de señalización. Sólo a partir de los siglos XI y XII se tiene noticia, siempre en las crónicas chinas, de su utilización en la producción de cohetes y bombas incendiarias. No está claro cuándo pasa Occidente de estas primeras mezclas rudimentarias a una fórmula eficaz de la pólvora explosiva. En la pólvora se había interesado Roger Bacon (1214/1220-1292) en un escrito de 1249 y al año siguiente los alquimistas, probablemente en Alemania, descubren que mezclando salitre, polvo de carbón y azufre en determinadas proporciones es posible obtener una pólvora explosiva.

De la pólvora al gas

El cañón

El cañón, por el contrario, parece ser un fruto exclusivo de la tecnología de Occidente, que lleva a desarrollos extremos los tubos de cobre a través de los cuales las naves bizantinas arrojaban el fuego griego. Con tubos semejantes a éstos, oportunamente dimensionados, los occidentales comienzan a lanzar bolas de piedra y de hierro. Documentos florentinos de la primera veintena del siglo XIV hacen mención de cañones de bronce que disparan bolas de hierro; posteriormente a 1330 esta novedad es recibida plenamente en Europa, donde los cañones son empleados con una frecuencia cada vez mayor, tanto como para ser definidos por Petrarca (1304-1374) como comunes y familiares en el *De remediis* [De los remedios] (I, 99). La dosificación de salitre, carbón y azufre será objeto de constantes investigaciones con el propósito de perfeccionar la proporción entre los tres componentes de base. Con todo, escopetas y cañones montados sobre ruedas eran difíciles de transportar, complicados de construir y peligrosos de manejar. Pero, en la batalla, el sólo fragor del golpe o de muchos golpes juntos causaba considerable temor: en la primera batalla de la guerra de los Cien Años, en 1346 en Crécy, en Francia, las "bombardas" siembran el terror con su estruendo: "parecía que el mismo Dios estuviese tronando con gran matanza de gente y desfonde de los caballos" (Juan Villani, *Nuova Cronica,* libro XIII, 1990, vol. 2, p. 454). A partir de la segunda mitad del siglo XIV los fabricantes europeos se aventuran a fabricar cañones cada vez más grandes hasta alcanzar dimensiones sorprendentes, considerablemente eficaces sobre todo en el derribamiento de los muros de las ciudades. Las mayores dificultades consisten en la construcción de

Enormes dimensiones

las bocas metálicas que sean capaces de resistir la explosión sin dañarse. Con el perfeccionamiento de la metalurgia se fabrican cañones también en bronce, más fácil de fundir comparado con el hierro. Por lo demás, no faltan artesanos expertos en el colado del bronce, habilidad adquirida en la producción de campanas y en la práctica secular de la fusión en cera persa. Si bien es más costosa, muy pronto la artillería en bronce es preferida a la del hierro, más difícil de fabricar y expuesta a fracturarse con el uso. Por lo que concierne las materias primas, el cobre provenía de las minas de Hungría, del Tirol, de Bohemia, de Sajonia, y el estaño de Inglaterra, España y Alemania. En la segunda mitad del siglo XV la demanda de cañones aumenta con la formación de los grandes estados nacionales, las guerras, los viajes de exploración, tanto como para llegar a un verdadero y propio comercio ligado a los centros metalúrgicos: en Nuremberg, Lyon, Bolzano, Amberes, ciudades ligadas a las regiones de las que se extraían los metales necesarios para la fundición de los cañones, se desarrollan florecientes actividades económicas.

Desde el punto de vista del funcionamiento, la lenta combustión de la pólvora preparada con carbono, azufre y salitre, obligaba a los encargados de comprimir la mezcla dentro del cañón a hacerlo con un bastón cubierto de trapos: el estropajo; en el siglo siguiente la invención de la pólvora en grano resolvería este problema y convertiría el cañón en una máquina de guerra verdaderamente eficiente.

Nuevas armas, nuevas defensas

A consecuencia de la difusión de las nuevas armas de fuego se tiene un impulso en el diseño, particularmente rico de ideas en el curso de los siglos XV y XVI, de fortalezas de nuevo perfil, con muros capaces de resistir mejor que las medievales los golpes de los cañones. Las investigaciones sobre diversas utilizaciones de la pólvora prosiguen durante todo el siglo XV, conduciendo a la invención de la mina incendiaria y la mina explosiva, que será empleada, sea para abatir tramos de muros, sea por razones militares que para usos civiles.

Véase también

Ciencia y tecnología “Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales”, p. 583; “Las artes mecánicas”, p. 585; “Roger Bacon y la ciencia experimental”, p. 588; “Entre Oriente y Occidente”, p. 591; “El reloj mecánico”, p. 595; “Los anteojos”, p. 600; “La brújula”, p. 602; “Ciencia y tecnología en China”, p. 609.

Fuera de Europa

CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN CHINA

Isaia Iannaccone

La irresistible conquista de China por obra de los mongoles no marca un compás de espera para el progreso científico. A éste lo flanquean las reformas monetarias con la emisión de papel moneda del Estado, que remplaza las emisiones privadas y en parte el metal moneda. En el siglo XIII la matemática cuenta con algunos de sus autores más significativos: un desarrollo que tiene como origen la republicación de antiguos textos de una materia cuyo conocimiento es un requisito para los funcionarios imperiales. La complejidad de los cálculos y el dominio del razonamiento matemático más abstracto elevan la teoría a altísimos niveles, pero también encuentran aplicaciones prácticas. Los instrumentos de medición astronómica, como el **torquetum** ***de Guo Shou-Jing, anticipan sorprendentemente en algunos aspectos los telescopios modernos.***

La conquista mongola

La primera campaña de Gengis Kan (1167-1227) contra el Imperio de los Jin, que gobernaban en el norte de China, se despliega entre 1211 y 1215, año en el que la horda mongola, sofisticada maquinaria bélica basada en una caballería eficientísima, conquista Pekín y los Jin se ven constreñidos a transferir la capital más al sur, a Kaifeng. En 1223, bajo la presión enemiga, los Jin se refugian al sur del río Amarillo, y en 1234 son derrotados y se extinguen. Los Song, que reinaban en China meridional, en un primer momento se alían con los mongoles contra los Jin, removiendo la barrera militar protectora que los separaba del norte. Pero el próspero imperio de los Song ejerce una atracción irresistible sobre los "bárbaros", que deciden la conquista. Pero esta conquista se muestra más difícil y lenta que la ocupación de las regiones septentrionales: los terrenos pantanosos cultivados para el arroz —muy diversos a los áridos y abiertos del norte— no son congeniales con el empleo macizo de las caballerías; la resistencia de los Song, dotados de nuevas armas que utilizan pólvora, y la incertidumbre de los jefes mongoles, constriñen a estos últimos a dar un largo rodeo al territorio de los Song, desde el Oeste. En primer lugar es conquistada la provincia de Sichuan (1253), luego la de Yunnan (que de esta manera se anexa por vez primera al territorio chino), de tal manera

que las poblaciones Thai que habitaban en él huyen hacia el sur, donde cobra vida el estado del Siam. La conquista del Imperio de los Song meridionales es llevada a su término por el más capaz de los sobrinos de Gengis Kan, Kublai Kan (1215-1294, emperador desde 1260), quien en 1271 ya había tomado el nombre dinástico de Yuan: en 1276 capitula la capital Hangzhou, un año después Cantón, al sur de la cual se encuentra la flota imperial que se va a pique. La dinastía mongola de los Yuan, después de haber unificado China, reina utilizando las estructuras burocrático-administrativas autóctonas hasta 1368, año en que es derrotada y sustituida por la dinastía china de los Ming.

Fin de la dinastía Yuan

Economía monetaria y progreso científico

El desarrollo de la economía monetaria permite rastrear, paralelamente a ella, los progresos científicos más significativos. En el próspero Sichuan circulan desde 1024 billetes de banco, emitidos por el gobierno central para sustituir los certificados de crédito emitidos por mercaderes privados. En la época de la dinastía mongola se difunde el papel moneda y el Imperio Yuan es el más antiguo que las usa como única moneda corriente en lugar de las monedas de metal. Las reformas monetarias dan vida a los siguientes títulos de crédito: Jao Chao (1236), Zhong Tong Chao (1260), Zhi Yuan Bao Chao (1287), Zhi Da Yin Chao (1309) y Zhi Zheng Jiao Chao (1350). En este caso también, al ampliarse de la producción y de la circulación monetaria corresponde una notable producción intelectual, rica en aquellas abstracciones formales que constituyen el pensamiento científico. En particular, el periodo es especialmente fértil para el desarrollo del álgebra.

Ya en 1213 (Song meridionales), con el propósito de favorecer la reintroducción de la matemática en los exámenes de selección de los funcionarios imperiales, las autoridades deciden publicar la colección de libros llamada *Suan Jing Shi Shu* [Diez clásicos del cálculo], compilada precedentemente, en la época Tang (750), a partir de los textos antiguos hasta aquellos más modernos. La supervisión de la edición es confiada a Bao Huangzhi (siglo XIII), funcionario de la Suprema Corte de Justicia.

Diversos matemáticos de valor operan entre 1200 y 1400. Li Zhi, llamado también Li Ye (1192-1279), funcionario administrativo de los Jin, cuando los mongoles toman la capital Kaifeng logra escapar de la masacre y refugiarse en 1234 en el Shanxi, donde vive como ermitaño aunque manteniendo contacto con algunos literatos importantes. En este periodo es cuando comienza a compilarse *Ce Yuan Hai Jing [Reflejos de las medidas del círculo sobre el mar]*. Terminada en 1248, la obra se desarrolla en doce capítulos y gira en torno a una sola figura: un círculo (que representa a una ciudad de murallas circulares) inscrito en un triángulo rectángulo. El primer

El círculo en el triángulo

capítulo contiene todas las indicaciones preliminares (convenciones, terminología, lista de los valores de las longitudes usadas en los problemas, más de 692 fórmulas que ponen en juego las áreas de triángulos, rectángulos y las longitudes de los segmentos), mientras que los otros once capítulos están dedicados a la resolución de 170 problemas que parten todos de una misma estructura narrativa: dos hombres, *jia* y *yi,* caminan a lo largo de los recorridos que encierran a una ciudad circular; tratan sea de percatarse uno del otro, sea de percatarse de un cierto objeto (por ejemplo un árbol) oculto por las murallas de la ciudad; conociendo las distancias recorridas, se pide determinar el diámetro de la ciudad que es invariablemente el mismo 120 *bu* (1 *bu,* o sea paso, mide cerca de 1.38 metros). Aunque en el prefacio Li Zhi afirma que el objetivo de los problemas es meramente práctico, uno se percata que la complejidad de los cálculos (ecuaciones de polinomios hasta del sexto grado) y los métodos usados pertenecen a uno de los dominios más abstractos del razonamiento matemático: el álgebra. Si entendemos por álgebra el método de cálculo para construir una ecuación que utiliza una incógnita y la búsqueda del valor de esta incógnita, entonces podemos afirmar que el álgebra nació en China gracias a Li Zhi, que llamaba este método de cálculo *tian yuan shu* [arte de la primordialidad celeste, o sea arte de la incógnita]. La incógnita, indicada genéricamente en Occidente con la *x,* era para Li Zhi el carácter *yuan.* En 1259 escribe también *Yi Gu Yan Duan* [Nuevas técnicas de cálculo] que trata de construcciones de ecuaciones polinomiales de primer y segundo grados.

Li Zhi, ¿inventor del álgebra?

Hacia el final de los Song meridionales, en Qiantang (en las cercanías de Hangzhou) nace Yang Hui (*ca.* 1238-1298); de él se ignora prácticamente todo, menos su lugar de nacimiento y su obra matemática, que nos ha llegado en parte gracias, sea a los matemáticos contemporáneos, sea a los matemáticos posteriores. Es sin lugar a dudas el más prolífico de los matemáticos de la antigua China; tanto que supera en producción los *Diez clásicos del cálculo.* A continuación se presenta la lista de sus textos, algunos de los cuales fueron compuestos cuando Hangzhou estaba por capitular ante los mongoles:

Los problemas de Yang Hui

1) *Xiang Jie Jiu Zhang Suan Fa* [Explicación detallada de los métodos de cálculo de los Nueve capítulos], cuyo prefacio es de 1261. Es un comentario al clásico *Nueve capítulos sobre el arte del cálculo,* considerado el texto de referencia de la matemática china, compilado probablemente entre el 200 a.C. y el 300 d.C. A diferencia de tantos otros comentarios que lo precedieron, el de Yang Hui analiza sólo 80 de los 246 problemas propuestos por los *Nueve capítulos,* o sea los que él considera más representativos. Propone también una clasificación diversa de los problemas y tres rúbricas explicativas: *Jieti* [explicación de los problemas], en el que muestra su lógica; *cao* [esbozo de solución], en el que explica

cómo llegar a la solución partiendo de un ejemplo numérico; y *bilei* [razonamiento por analogía], en la cual hace evidente la semejanza de los algoritmos resolutorios entre problemas aparentemente de diversa especie.

2) *Ri Yong Suan Fa* [Métodos de cálculo para la vida cotidiana], de 1262, centrado en las cuatro operaciones y concebido como un manual popular de iniciación al cálculo.
3) *Cheng Chu Tong Bian Suan Bao* [Tesoro aritmético de las variaciones de la multiplicación y de la división], de 1274.
4) *Tian Mu Bi Lei Cheng Chu Jie Fa* [Métodos para la multiplicación y la división acompañados por analogías para calcular el número de *mu*]; el *mu* era una unidad agraria de superficie, igual a 4.58 ara (1 ara = 0.01 hectáreas, o sea igual a 1/15 de hectárea), de 1275, en el que se presenta un método semejante al de Horner, que según se dice fue extraído de *Yi Gu Gen Yuan* [Discurso sobre los orígenes antiguos] de Liu Yi (siglo XI).
5) *Xu Gu Zhai Qi Suan Fa* [Colección de curiosidades matemáticas en línea con la tradición], de 1275; en este se encuentran, entre otros, dos de los diagramas matemáticos más célebres de la tradición china *He Tu* [Diagrama del río] y *Luo Shu* [Inscripción del Luo; el *Luo* es un río], cuadrados mágicos y círculos mágicos (los números están dispuestos en círculo).

Otro matemático importante es Qín Jiǔshào (1202-1261), nacido en Anyue, en la provincia de Sichuan, probablemente en 1202; ocupa algunos cargos oficiales y en 1234, con la invasión de los mongoles, se refugia en el sur donde muere en 1261. Es autor del *Shu Shu Jiu Zhang* [Nueve capítulos de escritos sobre el cálculo], de 1247, que en el primer capítulo presenta un algoritmo general para resolver problemas de congruencias simultáneas (lo que en el siglo XIX será llamado en Occidente "teorema chino"). Los otros ocho se ocupan de aplicaciones matemáticas en campos particulares, por ejemplo, el segundo capítulo contiene ocho problemas, cinco de ellos se ocupan de cronología y calendario, los otros tres de precipitaciones atmosféricas (lluvia y nieve), y en uno de ellos se encuentra la noción más antigua de pluviómetro, el *tian chi pen* ["tino del estanque celeste"]. En un problema del tercer capítulo aparece la más antigua formulación china de la fórmula de Herón (¿siglo I?) para calcular el área de un triángulo conociendo la longitud de sus catetos; en otro problema del mismo capítulo se formula el área de un "campo de punta" *(jiantian)* mediante raíz de una ecuación de cuarto grado cuyos coeficientes dependen de las dimensiones de esta figura. Los nueve problemas del capítulo cuarto son resueltos con ecuaciones de un grado elevado (hasta el décimo). Los capítulos que van del quinto al noveno tratan de arquitectura civil y militar, de fiscalidad y de comercio, y son los menos sofisticados.

El más tardío entre los algebristas de este periodo es Zhu Shijie (*ca.* 1270-*ca.* 1330), originario de Yanshan, en las cercanías de Pekín, que vivió proba-

blemente a finales del siglo XIII. Las únicas informaciones biográficas no ocupan sino dos o tres renglones del prefacio de su obra *Si Yuan Yu Jian* [Espejo de jade de las cuatro incógnitas], de 1303, escritos por un tal Mo Ruo. Este texto se perdió, pero quedan ediciones hechas mucho más tarde, basadas todas en una versión más antigua, encontrada por causalidad cerca de un anticuario de Zhejiang al principio del siglo XIX. Este texto inicia con una tabla de los coeficientes del desarrollo del binomio $(a+b)^n$, que no es otra cosa, también en la figura, que el triángulo de Pascal (1623-1662), y se utilizaba para la resolución de las ecuaciones de grado elevado. Como indica el título, a partir de las ecuaciones de una incógnita Zhu Shijie llega a tratar ecuaciones hasta de cuatro incógnitas. Es también autor de otro texto matemático, *Suan Xue Qi Meng* [Introducción al estudio del cálculo], de 1299, que conocemos gracias a los sucesivos comentarios japoneses (a partir del siglo XVII), en el cual se encuentran 259 ejemplos de cálculo.

Las ecuaciones de Zhu Shijie

INVENCIONES Y DESCUBRIMIENTOS

Torquetum equatoriale. El *torquetum,* inventado probablemente por el musulmán español Jabir ibn Aflah (*ca.* 1110-*ca.* 1160), es una variante del astrolabio; está formado por una serie de círculos y de discos no concéntricos: un disco estaba montado sobre el plano ecuatorial, y un segundo rota con una cierta angulación en el plano de la eclíptica; ortogonalmente a este último plano está fijado un círculo que representa las latitudes celestes; para la lectura de la altura, están insertos en el instrumento también un goniómetro y una plomada. El astrónomo chino Guo Shou-Jing (1231-1316) adapta el *torquetum* árabe al sistema astronómico chino, que no estaba basado en la eclíptica sino en el Polo Norte celeste y en el ecuador celeste. Su instrumento, construido en 1270 en Linden, en el Shanxi, ha llegado hasta nosotros: se apoya sobre una base de 5.50 metros por 3.66 metros, están ausentes los componentes eclípticos (por lo que los historiadores lo definen *torquetum* "simplificado"); hay un círculo ecuatorial móvil de 1.80 m de diámetro, graduado, en grados y minutos, sobrepasado en 90 grados por un anillo de declinación móvil, de 1.80 m de diámetro y graduado, provisto de una alidada (o tubo de observación) para la determinación de la distancia polar boreal; está sobrepasado por un círculo normal más pequeño para la determinación del Polo; sobre la base, y paralelo a ella, se encuentra un círculo azimutal fijo para las coordenadas terrestres y, vertical a éste, un círculo giratorio con alidadas para la medida de las alturas; el gran instrumento se apoya en imponentes soportes de bronce finamente labrados con el motivo del dragón (símbolo imperial). La originalidad del *torquetum* de Guo Shou-Jing consiste en el hecho de que anticipa de un modo asombrosamente precoz la montura ecuatorial de los modernos telescopios (siglo XIX). Durante la dinastía Ming, el instrumento

El torquetum, *variante del astrolabio*

—que había sido concebido para ser utilizado en Lingfen— es llevado a Nanchin (donde se encuentra hasta hoy), pero el desplazamiento de 3.75 grados de latitud lo volvió inutilizable.

Fusiles y cañones. En la provincia de Helionjiang en Manchuria, los arqueólogos han encontrado un fusil fechado en 1288; tiene un poco más de 30 centímetros de largo, pesa 3.5 kilos, el calibre es regular, hay un hoyito para tomar la mira y la cámara de explosión está reforzada para evitar que el arma le estallara entre las manos a quien la utilizaba. Es éste, hasta el día de hoy, el más antiguo resto de fusil que hay en el mundo, evolución técnica de los ya conocidos lanzallamas de caña de bambú que ya en el siglo X eran empleados en gran escala en China. También el cañón de metal viene siendo la variante más sólida y más larga de los lanzallamas. Los cañones chinos, cuyos prototipos sería más idóneo llamar "eruptores", eran de bronce, y tenían 90 centímetros de largo, reforzados con bandas de metal, cargados con 25 kilos de pólvora negra, lanzaban proyectiles (inicialmente flechas incendiarias o bombas cebadas) hasta una distancia de "trescientos pasos" y su efecto, como lo atestigua un texto de mediados del siglo XIII, era mortal para hombres y caballos. También se empleaban baterías fijas o móviles de varios cañones, cebados uno después del otro por una mecha progresiva. Las hipótesis más recientes sostienen que el secreto de la pólvora negra fue importado a Europa por el misionero Guillermo de Rubruk (siglo XIII), que estuvo en la antigua capital de los mongoles, Karakorum (hoy Ulam-Bator), de 1253 a 1255. La presencia de numerosos extranjeros en la corte mongola hace plausible que también las armas de fuego hayan sido transportadas desde China; se conoce el nombre de un chino, un tal Qi Wuwen, que habría partido a Europa llevando consigo la tecnología de la pólvora negra y de las armas que la utilizaban. Sea como sea, cohetes incendiarios, conocidos de los árabes como "flechas chinas", se emplean por vez primera en Occidente en 1380, en la batalla de Chioggia, entre genoveses y venecianos. La primera mina terrestre aparece en 1403, durante la guerra que enfrentó a Florencia y Pisa. El primer mosquete de pedernal europeo es de 1547, realizado sobre un diseño de Leonardo Da Vinci (1452-1519), inspirado a su vez en una descripción proveniente de China.

El secreto de la pólvora negra

Véase también
Historia "El kanato de la Horda de Oro", p. 163.
Ciencia y tecnología "Conquistas de la tecnología: manivelas y pedales", p. 583; "Entre Oriente y Occidente", p. 591; "Las armas de fuego", p. 605.

LITERATURA Y TEATRO

INTRODUCCIÓN

Ezio Raimondi y Giuseppe Ledda

Mientras la influencia de los antiguos centros de producción cultural, es decir los monasterios y las cortes, se ve progresivamente limitada por la crisis del mundo feudal, nuevos actores afirman con fuerza su presencia en la escena cultural y literaria europea al principio del siglo XIII y a lo largo de todo el siglo XIV. Los municipios se imponen como protagonistas decisivos de la vida económica y política y como centros culturales originales y autónomos, también a través de la formación de una clase burguesa que constituye un nuevo público y de la que emerge un nuevo tipo de intelectual, capaz de dar dignidad literaria a los valores de esta nueva sociedad. Y en las ciudades se desarrollan nuevos centros de cultura como las escuelas episcopales, los *studia,* las universidades, al mismo tiempo que se difunden los saberes jurídicos y retóricos fundamentales para la creación de la nueva identidad política de los municipios. No es, por lo tanto, una casualidad que de los estudios y de las profesiones jurídicas provengan muchos de los protagonistas de la vida literaria. Baste pensar, para limitarnos a Italia, en Guido Guinizelli (*ca.* 1235-1276), Cino de Pistoya (*ca.* 1270-*ca.* 1337), Petrarca (1304-1374) o en el hecho de que en los registros notariales de Bolonia, los así llamados *Memoriales boloñeses,* se conservan, transcritos por los notarios en los espacios en blanco entre un acta y la otra, las primeras constancias (tal vez únicas) de algunos de los textos más significativos de la lírica italiana del Doscientos y el Trescientos.

El debate filosófico sobre razón y fe

Pero en las universidades y en los estudios se consolida también un intenso debate filosófico, que involucra asimismo a los literatos y poetas más informados y conscientes, y penetra de un modo decisivo las nuevas razones de su poesía: los casos de Guido Cavalcanti (*ca.* 1250-1300) y Dante Alighieri (1265-1321) son quizás los más indicativos. El debate gira en torno a la recepción de las obras filosóficas aristotélicas, llegadas a Europa gracias a la mediación del mundo árabe: mientras presenta resistencia también el saber exegético-simbólico fundado en la lectura del texto bíblico, la penetración de los textos aristotélicos constriñe a los filósofos cristianos a hacer cuentas con la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe.

Y la crisis espiritual de la Iglesia, determinada también por el poder temporal del papado que periódicamente alimenta las protestas de los grupos radicales, experimenta al inicio del Doscientos un momento de viraje en la

fundación de las órdenes mendicante por parte de Francisco de Asís (1181/1182-1226) y Domingo de Guzmán (1170-1221). Los conventos de las nuevas órdenes no surgen en lugares remotos o en las zonas rurales, sino en el corazón de las ciudades, que se convierten en el espacio de una nueva evangelización, también a través de una intensísima obra de predicación. Y los conventos, con sus *studia* y sus bibliotecas, se convierten muy pronto en centros activos de enseñanza y producción cultural.

De la nueva y múltiple sensibilidad que madura en los últimos decenios del siglo XII y en los dos siglos sucesivos da testimonio también el admirable florecimiento del nuevo código artístico gótico, que encuentra su potente expresión en la arquitectura de las catedrales, bajo el signo de la verticalidad y de la luz. Pero también la escultura y la pintura se renuevan elaborando un lenguaje que supera cierta rigidez simbólica para dar vida a un estilo dinámico e intensamente naturalista. Y las experiencias y las nuevas formas de las artes se convierten en un término de confrontación y de diálogo que es vital para los escritores.

Las novedades artísticas

Una nueva espiritualidad

No obstante el vigoroso desarrollo de la cultura laica, también en los siglos XIII y XIV la experiencia religiosa sigue estando en el centro de la vida y de la producción de cultura del hombre medieval. Y tal experiencia se vuelve escritura que se expresa en una sorprendente pluralidad de géneros y de textos, sea en latín, sea en las nuevas lenguas de Europa. Los antiguos géneros conocen formas y desarrollos nuevos, también por la exigencia de hablar a un público que no conoce el latín: de aquí las publicaciones en lenguas vulgares y las obras pensadas específicamente para este universo. Las órdenes mendicantes desempeñan un papel importante en el acondicionamiento de nuevos instrumentos de comunicación religiosa, especialmente en la hagiografía y en la predicación dirigida al complejo público de las ciudades. Basta pensar en la compilación del material hagiográfico en la *Leyenda áurea* por parte del dominico Iacopo de Varazze (*ca.* 1228-1298), o, más tarde, en la publicación en lengua vulgar de las *Vidas de los Santos Padres* por parte de Domingo Cavalca (*ca.* 1270-1342), mientras que los franciscanos se involucran sobre todo en el trabajo hagiográfico en torno al fundador de la orden.

Géneros literarios religiosos

Y Francisco, además de renovador de la espiritualidad, de la vida y de las mismas instituciones de la Iglesia, es también el autor de las *Laudes creaturarum* o *Cántico de las criaturas,* un texto ejemplar que marca el inicio de una de las formas más vivas de la poesía religiosa en lengua vulgar. En la alabanza se expresa la religiosidad popular de las confraternidades, pero también la de poetas cultos como la de Guittone de Arezzo (*ca.* 1235-1294).

Y el libro de loas "personal" de Jacopone da Todi (1230/1236-1306) marca una de las experiencias poéticas más altas del Doscientos: el poeta explora todas las posibilidades del género, de la devoción a la ascética, del modo doctrinal a la partitura dialógica y teatral, del acento polémico y militante a la ardiente poesía mística del aniquilamiento y del balbuceo en presencia de lo inefable. Pero, en formas menos excepcionales, el de la loa será confirmado como uno de los lenguajes fundamentales de la poesía religiosa, incluso en el Trescientos, para llegar todavía vivo y fresco a la estación del Renacimiento cuatrocentista de la poesía en lengua vulgar.

Los libros de loas

La literatura mística y espiritual, junto a las vetas poéticas de un Jacopone y a las sutiles elaboraciones doctrinales de un Meister Eckhart (*ca.* 1260-1328), tiene por vez primera la experiencia del testimonio de las mujeres, protagonistas de una espiritualidad intensa y detonante. Después de la escritura visionaria y las especulaciones doctrinales de Hildegarda de Bingen (1098-1179), estamos todavía en el siglo XII, en el siglo XIII florece en Italia un misticismo franciscano intenso y sufrido, cuyo exponente ejemplar es la experiencia de Ángela de Foligno (*ca.* 1248-1309), mientras que en el monasterio alemán de Helfta madura una espiritualidad nutrida de filosofía neoplatónica y asimismo de los modelos del amor cortés, que encuentra su expresión en las obras de Matilde de Magdeburgo (1212-1283) y Matilde de Hackeborn (1241-1299). Y en el siglo sucesivo despunta la figura de Catalina de Siena (1347-1380), en la que la experiencia mística tiene como compañera la participación militante en los debates eclesiológicos y políticos.

La poesía de lo múltiple

La pluralidad de lo real, de las experiencias, de los modelos, encuentra en la poesía un instrumento privilegiado de expresión y producción. La poesía religiosa en lengua vulgar se independiza de la función principalmente comunicativa, que con todo continúa practicándose en productos edificantes como los pequeños poemas escatológicos de Giacomino de Verona (siglo XIII) y Bonvesino de la Riva (*ca.* 1240-*ca.* 1315) en Italia del norte, y llega a los resultados absolutos de las loas de Jacopone. También la poesía didáctica, construida a través del potente instrumento de la alegoría, después de los grandes precedentes del bajo latín del siglo XII, entre los cuales destacan los poemas de Bernardo Silvestre (siglo XII) y de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203), logra ahora su obra maestra en lengua vulgar en el *Roman de la Rose,* iniciado alrededor de 1230 por Guillermo de Lorris (siglo XIII) y acabado 40 años más tarde por Jean de Meun (*ca.* 1240-*ca.* 1305). La descripción de la *quête* [búsqueda] amorosa, a través de los momentos de la escenificación alegórica, se combina, especialmente en la segunda parte, con un fuerte gusto realista y con una atrevida intención enciclopédica.

Poesía didáctica

El amor continúa siendo la idea, la experiencia, el mito en torno a los cuales maduran las novedades más intensas y las propuestas literarias más audaces. El amor está en el centro de la experiencia franciscana como también de la estilización alegórica del *Roman de la rose,* de la poesía mística de Jacopone, quien canta "el amor desmesurado", como también de las pruebas líricas que desde Provenza irradian en toda Europa y también en Italia.

Pero todas estas sugerencias de la poesía que tiene el amor en el centro parecen encontrar una síntesis admirable y suprema en la poesía polifónica de la *Comedia* dantesca, en la que todos los géneros literarios, todos los estilos, todos los lenguajes se ven movilizados en un poema enciclopédico e inclusivo. La voluntad de representar la pluralidad de lo real desde la perspectiva del más allá lleva a Dante a medirse con todas las experiencias poéticas y literarias, escenificando a menudo la confrontación con los autores del pasado, y sobre todo con los grandes poetas paganos de la Antigüedad, amados, honrados, y seguidos, pero finalmente abandonados a su destino de eternos incompletos porque son superados definitivamente por el nuevo poeta cristiano. Pero si todos los géneros están incluidos en la prodigiosa *summa* dantesca, de las visiones del más allá a los poemas didácticos y alegóricos, de la épica a la novela, de la loa al sermón, del tratado filosófico a la poesía mística, no se puede olvidar el papel extraordinario que el mito del amor desempeña en el poema. El amor que había puesto en movimiento a la poesía del estilo nuevo ahora se transfigura en la fuerza que guía al poeta en la ascensión al cielo. Y es una transfiguración cada vez más profunda, hasta la identificación final con el amor divino, "el amor que mueve al sol y a las demás estrellas", después que el peregrino se ha llevado consigo la historia del universo y el drama del propio presente.

La summa *de la* Comedia

Un mundo que narrar

Al lado de la gran narrativa épica y caballeresca, toma forma y se afirma el que se volverá uno de los géneros narrativos canónicos de la civilización literaria europea: la novela. En ella convergen múltiples sugerencias, de los *exempla* del bajo latín y de la hagiografía a las colecciones de relatos orientales; de las formas breves de la poesía narrativa romance, como el *lai* [lay] y el *fabliau* [trova], a las *vidas* trovadorescas; de los relatos de viajes reales o imaginarios a las antologías de dichos célebres. Es el placer de contar y conocer, de confiar a la palabra la exploración del mundo.

Pero también en este caso, además de la codificación del género, que se presenta variado como el que más, abierto y flexible, cuenta la ejemplaridad de la organización macrotextual, sea cuando está plenamente cumplida en todos sus significados, como en el caso del *Decamerón* de Boccaccio (1313-1375), sea cuando, como en el caso de los *Canterbury Tales* de Chaucer (1340/

1345-1400), se presenta inacabada, pero más que nunca ligada a una de las instituciones centrales del mundo medieval, la de la peregrinación. El *homo viator* es también el ser humano de los hallazgos, que se interroga sobre el orden oculto de la existencia.

Hacia el humanismo

Una función determinante, también para los siglos posteriores y para la fundación de una tradición literaria europea, es aquel giro de las formas de la lírica amorosa, que Dante trasciende en su poema, pero que son retomadas en nuevas modalidades en el *Canzoniere* de Petrarca, con un modelo que se volverá canónico para la civilización del Renacimiento. Pero la exploración que hace Petrarca del yo lírico, en su misma construcción de una historia unitaria, se abre a las tensiones y a las contradicciones de un sujeto lacerado y dividido, y descubre en él un nuevo paisaje del alma.

Si a partir del Quinientos Petrarca habrá de convertirse en el paradigma de la codificación lírica, su lección en un inicio es la del moralista, que abre el camino a esa renovación cultural extraordinaria que se conoce bajo el nombre de humanismo. En efecto, él es un lector sabio de autores clásicos, de Cicerón a Séneca, de Agustín a Jerónimo, acerca de los cuales lleva a cabo un continuo trabajo de investigación y análisis filológico para restituir a su palabra la plenitud de la *humanitas,* su sentido luminoso del ser humano y de la vida. Petrarca construye así su propia figura como la del literato y del intelectual comprometido en la valiente defensa de la dignidad de la literatura y de su sabiduría. Frente a la teología y a la ciencia, las *humanae litterae* reivindican su propia verdad, íntimamente ligada al misterio del ser humano.

La investigación de Petrarca acerca de los clásicos

El Medievo hacia el humanismo

LA RECEPCIÓN DE LOS CLÁSICOS

Matteo Ferretti

En el panorama cultural de la Europa del Doscientos, caracterizado por el triunfo de los estudios de filosofía y teología sobre los de la gramática, más estrechamente ligados a la tradición clásica, Italia se distingue por la persistencia de lo antiguo, imitado con pasión e investigado con una nueva pericia filológica, mérito de un contexto político (el municipal) y de un sistema educativo que ponen en el centro el ejemplo de Roma antiqua *y, a la vez, de un* milieu *intelectual capaz de plasmar el gusto humanista a lo largo de una línea ininterrumpida de lecturas y manuscritos que enlaza la experiencia municipal de Lovato y Mussato al clasicismo internacional de Patrarca.*

Los clásicos en el Doscientos

En el ámbito de una añeja querella historiográfica, la idea que se tiene del siglo XIII como "siglo sin Roma" (Giovanni Toffanin, *Il secolo senza Roma* [El siglo sin Roma]) y sin clásicos, sofocado por la escolástica, ha sido redimensionada gradualmente. Hoy en día el Doscientos aparece más bien como un sistema cultural complejo en el que elementos de continuidad y discontinuidad, con respecto a la tradición de los antiguos, atraviesan todo el panorama europeo, y en el que, en Italia, ya maduran los presupuestos del movimiento humanista.

Continuidad, ante todo, con respecto al canon de las lecturas escolásticas: Cicerón, Lucano, Horacio *(Ars poetica, Epistulae, Sermones),* Ovidio, Salustio, el Séneca moral, Estacio *(Aquileidas, Tebaidas),* Terencio, Virgilio y los poetas satíricos Juvenal y Persio siguen siendo parte integrante de la educación gramatical y retórica, aunque padeciendo la competencia de florilegios y *libri manuales* pensados para adelgazar los *curricula* de estudio cada vez más especializados. Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.), entre todos, es el *auctor* que ejerce el mayor influjo. El siglo XIII, al igual que el XII, es una *aetas ovidiana* plena: clérigos y *magistri* no cesan de proseguir su propia obra de comentario, concentrándose en particular en las *Metamorfosis* (Juan Ánglico, *Integumenta Ovidii* [Integumentos sobre las Metamorfosis de Ovidio] *ca.* 1220; el anónimo *Ovide Moralisé,* 1291-*ca.* 1328); los poetas saquean a manos llenas temas y modelos ovidianos (baste pensar en la centralidad de la figura de Narciso y Pigmalión en el *Roman de la Rose*); el público urbano y laico, que aprecia sobre

todo la *urbanitas* del *Ars amatoria* y de las *Heroidas,* encarga un número creciente de traducciones e imitaciones (La comedia pseudoovidiana *De vetula* y las modificaciones de la estructura del *Ars amatoria* como son La *Clef d'amors, L'Art d'amors* de Santiago de Amiens, *L'Art d'amors* de Guillermo Guiart, en Francia; la traducción de pasajes de las *Heroidas* y de las *Metamorfosis* en la hispana *General Estoria;* la versión paleo-alemana de las *Metamorfosis* hecha por Albrecht von Halberstadt, de 1190-*ca.* 1210). La vitalidad de los clásicos pasa todavía por la progresiva recuperación de la historiografía antigua en obras como los franceses *Faits des Romains* (1213-1214) o por la acción de bibliófilos apasionados: es el caso de las obras de Propercio, Tibulo y Séneca trágico que figuran en la colección del poeta Ricardo de Fournival (1201-*ca.* 1260) y arriban luego a la biblioteca de la Sorbona, donde se acercará a ellos, lleno de entusiasmo, el filósofo inglés Roger Bacon (1214/1220-1292).

Poesía e historia antiguas

Por el contrario, discontinuidad respecto de la posición de los clásicos en la jerarquía de los saberes universitarios. Mientras decrece la fortuna de las escuelas de artes liberales de Chartres y Orleans, que en el siglo XII habían promovido la exégesis alegórica de la poesía antigua, en los prestigiados *studia* de París y Oxford la articulación de las disciplinas sigue la de las ciencias lógicas de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), cuyos escritos finalmente están disponibles en latín. Por lo tanto, lógica y teología en el vértice, mientras que se consuma el divorcio entre gramática, entendida como pura ciencia del lenguaje, y literatura. Si en las universidades transalpinas más importantes la dialéctica derrota en la batalla a los viejos estudios gramaticales —como lo cuenta Enrique de Andeli (siglo XIII) en su *La bataille de VII arts* (1236-1250)—, entonces se podrá comprender cómo es posible que en la Europa del Doscientos se copien menos textos clásicos que en el siglo precedente.

En las universidades

El primer humanismo en Italia

Las raíces del humanismo se hunden muy dentro del siglo XIII, en la Italia de los municipios, en el encuentro entre pasión política y redescubrimiento de lo antiguo. Mientras las ciudades compiten presumiendo sus orígenes clásicos y confían la memoria de sus propias empresas a inscripciones monumentales que recuerdan las del pasado, las escuelas y las universidades promueven cursos de derecho romano y de composición clásica *(dictamen),* formando ese clan de cancilleres, jueces, notarios que, junto a maestros y prelados, anima la vida civil del país.

Es sólo cuestión de tiempo que este *milieu* de profesionistas se descubra también como élite cultural, promotora de un nuevo clasicismo. Ejemplos en tal sentido proliferan, a caballo entre el Doscientos y el Trescientos, como manchas de leopardo en todo el territorio italiano: Pedro delle Vigne (1190-

1249) en la Sicilia de Federico; Paulo de Perusa (?-1348) en Nápoles; Landolfo (¿1250?-1331) y Juan Colonna (*ca.* 1298-*ca.* 1343) en Roma; Geri de Arezzo (1270-*ca.* 1339) en Toscana. Pero sobre todo en la viva realidad de los municipios lombardo-venecianos —alimentada por el contacto directo con la cultura transalpina y por la presencia de universidades de prestigio (Bolonia y Padua) y de ricos depósitos de libros (la biblioteca capitular de Verona y la biblioteca de la abadía de Pomposa)— es donde se buscan las señales más fuertes de la recuperación de los clásicos. Padua, en particular, es el centro del que irradia una nueva estética, ya humanista, que creció sobre los hombros de los estudios anticuarios y filológicos del juez Lovato Lovati (1241-1309) y de su círculo. Lovato indica la ruta: pasión por lo antiguo *tout court* [a secas], sea que se trate de descubrir y enmendar textos olvidados (las obras de Catulo, Lucrecio, Marcial, Propercio, Tibulo, Valerio Flaco, la IV década de Livio, las *Odas* de Horacio, el *Ibis* de Ovidio, Las tragedias de Séneca, las *Silvae* de Estacio), sea de regresar a la luz y autentificar el epígrafe de Tito Livio y la tumba de Antenor, el mítico fundador de Padua; voluntad de relanzar, a través de la imitación de los clásicos, las diferentes clases de la poesía latina por encima de la poesía en lengua vulgar. En este sentido, la más grande prueba del clasicismo de Lovato, el estudio y la restauración filológica de las tragedias de Séneca (año 4 a.C.-65 d.C.), tiene su prolongación natural en la imitación de Séneca que hace otro paduano, el notario Albertino Mussato (1261-1329), que con su *Ecerinis* [la tragedia de Ezzelino] es el primer poeta, desde la antigüedad, que aborda el género trágico. Poco importa luego que Mussato, como su contemporáneo Nicolás Trevet (*ca.* 1258-1328), no sepa casi nada de la dramaturgia antigua y le cueste trabajo distinguir, en el terreno estilístico, la épica de la tragedia. Lo que cuenta es el entusiasmo con que se acoge este intento de hacer de la grandeza del pasado el lenguaje y el modelo del presente, culminado en la coronación poética del mismo Mussato en Padua, en 1315.

Los municipios del norte

La recuperación del teatro antiguo

PETRARCA Y EL HUMANISMO DEL TRESCIENTOS

Habiéndose formado en la Aviñón papal, y en estrecho contacto con intelectuales y manuscritos provenientes de toda Europa, Francisco Petrarca (1304-1374) inaugura un nuevo periodo en los estudios y en la imitación de los clásicos, repensando sobre una base nacional y cristiana la lección del primer humanismo, nacido como humanismo municipal y laico.

El interés por Tito Livio, heredado de los paduanos, se vuelve así, fuera del camo de batalla municipal, aspiración a una palingenesia ética y política de Italia entera, siguiendo el modelo de la Roma antigua. Esto se nota en las primeras obras de Petrarca, influidas por la asidua lectura de los *Ab urbe condita libri* [Desde la fundación de la ciudad], cuyo códice más correcto y

completo de la época recoge (ms. London, BL, Harley 2493): el *De viris illustribus* [De los varones ilustres] tiene una clara función didáctico-moral; el *Africa* ensaya la vía de la epopeya nacional, rehaciendo la *Eneida* en relación con Escipión *el Africano* y sus valores republicanos; las epístolas —oraciones dirigidas al tribuno Cola di Rienzo (*ca.* 1313-1354) y al pueblo romano—, con ocasión de la revolución de 1347, insisten en el nexo irrescindible entre acción política y conocimiento del pasado.

Al mismo tiempo Petrarca trata de equilibrar culto de lo antiguo y devoción cristiana. Por un lado dando forma clásica a su propio trabajo espiritual, como en el *Bucolicum Carmen* [Carmen bucólico], modelo autorizado al que se enlaza el renacimiento del género bucólico. Por otro subrayando, en el diálogo entre antiguos y modernos, la continuidad esencial de la naturaleza humana, como en las *Lettere agli uomini famosi* [Cartas a los hombres famosos] (*Familiari,* libro XXIV): de tono sorprendentemente íntimo y coloquial, inspirado en el epistolario de Cicerón *(Ad Atticum, Ad Marcum Brutum, Ad Quintum fratrem)* [Cartas a Ático, Cartas a Marco Bruto, Cartas al hermano Quinto], que el mismo Petrarca redescubre en la Biblioteca capitular de Verona (1345).

El modelo petrarquesco

La fama y los escritos de Petrarca son el interlocutor privilegiado y el modelo de los humanistas del Trescientos, capaces de tejer una red de ideas y manuscritos que atraviesa toda la península, teniendo como centro Florencia. Petrarca exhibe a sus admiradores tesoros como Pomponio Mela y Petronio; Zanobi de Strada (?-1361) pone en circulación el *Asno de oro* de Apuleyo, los *Anales* y las *Historias* de Tácito, el *De lingua latina* [De la lengua latina] de Varrón, hallados en Montecasino; Pietro de Moglio (?-1383) lleva el Séneca trágico a las aulas universitarias de Bolonia y Padua, pero también la boga de la nueva bucólica latina (las *Églogas* de Dante, y el *Bucolicum Carmen de Petrarca*); Coluccio Salutati (1331-1406), su alumno, conduce el redescubrimiento de las epístolas *Ad familiares* de Cicerón en la Biblioteca Capitular de Vercelli, además de coleccionar códices preciosos de Catulo y Tibulo.

Una cuenca de autores y textos destinada a enriquecerse con el redescubrimiento gradual de la literatura griega: primero en las traducciones latinas encargadas por los mismos humanistas, como las versiones literales de pasajes escogidos de la *Ilíada,* la *Odisea,* la *Hécuba* de Eurípides y de las *Vidas* de Plutarco preparadas por Leoncio Pilato (?-*ca.* 1366); luego, a través del aprendizaje directo de la lengua, aunque sólo sea a partir de 1397, con Manuel Crisolora (*ca.* 1350-1415), en Italia se dan clases regulares de griego.

La traducción de los clásicos a las lenguas vulgares

El injerto de los modelos clásicos en la retórica vulgar prepara —en Italia antes que en el resto de Europa— un nuevo acercamiento de los traductores

a los *auctores,* alternativo a las versiones literales *verbum de verbo* [palabra por palabra] de uso escolástico, como también a las reconstrucciones libres de lo antiguo importadas de Francia, donde también serán recordados traductores del calibre de Jean de Meun (*ca.* 1240-*ca.* 1305), por lo que se refiere a Vegecio y Boecio, y Pedro Bersuire (*ca.* 1290-1362), por lo que se refiere a Livio.

Los primeros escritores italianos en lengua vulgar están movidos por la voluntad de proponer elocuentes ejemplos a emplear en el contexto municipal. De aquí la decisión de traducir, ante todo, las obras de Cicerón, *orator* por excelencia: desde la *Rhetorica ad Herennium* (Guidotto de Bolonia, *Fiore di rettorica* [Flor de retórica] 1258-1266; texto reelaborado después por Bono Giamboni), en realidad pseudociceroniana, al *De inventione* (Brunetto Latini, *Rettorica,* 1260-1262), a las oraciones (siempre Latini, en 1267). Versiones que se distinguen por ceñirse al original y por el intento de emular la prosa latina. Siguen, en el curso del Trescientos, sobre todo en Toscana oriental, vulgarizaciones cada vez más desvinculadas de finalidades prácticas, a menudo de elevada calidad artística: a partir de la *Catilinaria* y del *De bello Iugurthino* [De la guerra de Yugurta] de Salustio (Bartolomé de San Concordio, 1313), las *Heroidas* (Felipe Ceffi, 1320-1330) y las *Metamorfosis* de Ovidio (Arrigo Simintendi, 1333), la *Eneida* de Virgilio (Andrés Lancia, 1316; Ciampolo di Meo Ugurgieri, 1340), por citar sólo ejemplos de autores.

Un clasicismo "burgués", en lengua vulgar, que procede paralelamente al humanismo latino y estimula la confrontación entre las dos lenguas y las dos culturas, clásica y moderna. Bastará con pensar en el peso que la reflexión lingüística y la teoría de la traducción *(Convivio* y *De vulgari eloquentia),* adquieren en Dante, que hace de Virgilio el maestro del bello estilo de la *Comedia* y, en el catálogo del Limbo (*Infierno,* IV), no hesita en colocarse —aunque sea poeta "romance"— en el vértice de una tradición que pasa por Homero, Horacio, Ovidio, Lucano y Virgilio. O también en Giovanni Boccaccio (1313-1375), en cuya producción convergen erudición y pasión por la traducción (la tercera y la cuarta *Década* de Livio; quizás los *Factorum et dictorum memorabilium libri* [Libros de los hechos y dichos memorables] de Valerio Máximo y deseo de emular a los antiguos: tanto en las obras latinas, después de encontrarse con Petrarca, como en las obras en lengua vulgar de la juventud, a partir del *Filocolo,* 1336-1339).

Véase también

Filosofía "La doble vía de las traducciones y el nacimiento del saber crítico", p. 334; "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343.

Ciencia y tecnología "A favor y en contra de Ptolomeo", p. 525; "Roger Bacon y la ciencia experimental", p. 588.

Literatura y teatro "Dante Alighieri", p. 681; "Francisco Petrarca", p. 695; "Giovanni Boccaccio", p. 726; "La Italia de las colecciones de loas en lengua vulgar y la recuperación de la tragedia latina", p. 756.

LA RETÓRICA DE LAS UNIVERSIDADES A LAS CIUDADES

NICOLÒ MALDINA

Las nuevas condiciones sociales y políticas favorecen en el Doscientos, en la Italia de los municipios, la afirmación de una retórica en lengua vulgar aplicada al gobierno de las ciudades que, recordando su modelo ciceroniano, vuelve a plantear a la reflexión europea un problema que se volverá central para el humanismo civil.

ALCALDES, NOTARIOS Y *ARS DICTAMINIS*

La antigua tradición del uso público de la palabra, transmitida al Medievo por el *De inventione* [Sobre la invención retórica], la *Rhetorica ad Herennium* y por obras tales como la de Mario Victorino (siglo IV) está presente tanto en las concepciones pragmático-argumentativas de la retórica, ligadas a la lógica boeciana, de Guillermo de Champeaux (*ca.* 1070-1121) y de las escuelas de Laon y París, como en la práctica de los predicadores, formulada en teoría por Agustín (354-430) en el *De doctrina christiana,* por Ambrosio (*ca.* 339-397) en el *De officiis* [De los deberes] e investigada con instrumentos retóricos a partir de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203) y por el *ars praedicandi* [arte de predicar]. Pero es con las vicisitudes históricas y jurídicas del Doscientos italiano que se crea el contexto para una relectura de la retórica civil de escuela ciceroniana.

En la sociedad municipal hay lugares e instituciones, en particular la figura del alcalde profesional, en la cual la palabra está ligada al gobierno de la ciudad. Las reflexiones sobre los instrumentos útiles para el cumplimiento de las nuevas funciones comprenden también la utilización de la palabra, como en el *Oculus pastoralis* [Ojo del pastor], tratado sobre el comportamiento del alcalde, de 1220 aproximadamente. En estos años, en efecto, es común la grafía "rettorica", con tt, paraetimológica, que reconduce la palabra a "rettore", el regidor de las ciudades.

La comunicación política y judicial en el Medievo se sirve, además del discurso oral, de la epístola. El arte de redactar cartas fue durante largo tiempo un ejercicio cotidiano aprendido gracias a la imitación de modelos y al recurso a formularios a los que faltó una formulación teórica y preceptiva. Entre los siglos XI y XII, con la obra de Alberico de Montecasino (*ca.* 1030-*ca.* 1105) y Adalberto Samaritano (siglo XI), por el contrario, se vuelve disciplina autónoma, *ars dictaminis,* aplicando a la redacción de cartas las reglas

retóricas, en particular la doctrina de las cinco partes de la oración para la escansión de los momentos de la epístola.

En Bolonia se fijan, a partir de Adalberto, los contenidos del *ars,* que se inserta en el contexto de los estudios jurídicos, junto al *ars notaria* y a la práctica administrativa, ambas documentadas por la actividad de Rolandino de los Pasajeros (1234-1300). Al lado del *ars dictaminis* se desarrolla luego el *ars arengandi* o *concionandi* [arte de arengar o de convocar], dedicado a los discursos públicos que, en forma teórica y de antología de modelos, interesa la actividad de Boncompagno de Signa (*ca.* 1170-*ca.* 1250), Guido Faba (*ca.* 1190-1243) y Mateo de los Libros (siglo XIII). En Italia el *ars dictaminis,* influido por la escuela boloñesa, se desarrolla en conexión con el ejercicio público y político de la palabra. En Francia, otro centro de desarrollo del *dictamen,* el arte se liga por el contrario a los estudios de la gramática y a los estudios de los *auctores,* integrándose a los tratados de las *artes* latinas.

La ética de la palabra

A finales del siglo XII y la mitad del XIII, la reflexión moral sobre la palabra involucra a predicadores, canonistas, moralistas y teólogos en el intento de profundizar en el tema de manera diversa a como lo hizo la tradición patrística y monástica. El problema, ligado a la dimensión pública del discurso, es desarrollado en un contexto laico y civil por el juez Albertano de Brescia (?-1270), quien en el *Liber de doctrina dicendi et tacendi* [Libro de la doctrina sobre el decir y callar] ofrece un ejemplo de ética social, exponiendo mediante la doctrina de las circunstancias las reglas que rigen las palabras y los silencios, con referencias también a los discursos públicos. El vínculo con la ética es común a todas las reflexiones sobre la retórica civil, que funciona sólo "si está presta la sabiduría, es decir, si la sabiduría se añade a la elocuencia" (Brunetto Latini, *La rettorica,* XIV, III). El papel de la ética en la formación de la retórica civil duocentista consiste también en el valor que tiene para el ser humano la vida política de la tradición aristotélica y ciceroniana, ambas vivas en el Doscientos.

Retórica civil

Brunetto Latini

Brunetto Latini (post 1220-1294) interviene en varias ocasiones en el problema de la retórica civil y en sus obras encuentran su síntesis, además de algunas novedades, las formulaciones precedentes. Brunetto confronta el modelo ciceroniano en la *Rettorica* y en el *Trésor,* escritos en Francia en los años sesenta del Doscientos.

La *Rettorica* es el comentario en lengua vulgar de los primeros capítulos del *De inventione* [Sobre la invención retórica] de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.).

Se alternan partes en las que Brunetto traduce el texto latino y partes en que interviene directamente explicando e integrando la lectura con referencias al *ars dictaminis*. El tratado se basa en en una estructuración del saber que permite definir el papel de la retórica en el ámbito del arte de gobernar. Este es parte de la filosofía práctica que se ejerce en hechos y dichos, estos últimos objeto de la retórica. Retomando y actualizando la perspectiva ciceroniana, Brunetto intenta hacer una síntesis original del texto antiguo y las adquisiciones medievales.

La Rettorica

Si en la *Rettorica* las voces de Cicerón y de Brunetto permanecen distintas, la verdadera síntesis se tiene en el *Trésor,* enciclopedia en lengua oíl que trata una vasta materia tomada de textos antiguos y medievales, escritos en lengua vulgar más o menos libremente. Sigue una división de los saberes que, fruto del redescubrimiento de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) hecho por los siglos XII y XIII, divide la obra en un libro de filosofía teórica y dos de filosofía práctica, el segundo de los cuales trata de la retórica y del arte de gobernar en Italia. Las varias ramas del conocimiento mantienen entre sí una relación de propedeuticidad vertical que las hace convergir en la "plus noble de nulle art dou monde" (Brunetto Latini, *Trésor,* I, I, 4), la ciencia de gobernar, que las comprende a todas, a la retórica *in primis.* De esta manera se puede identificar al alcalde como el destinatario ideal, el primero de los laicos a cuya edificación está dedicada la obra. La lengua francesa asegura la difusión europea del libro, incrementada por numerosas traducciones a lenguas vulgares.

El interés por la retórica civil lleva a Brunetto a traducir a la lengua vulgar tres oraciones ciceronianas *(Pro Ligario, Pro rege Deiotaro* y *Pro Marcello),* mostrando que presta una atención inédita a este aspecto de la actividad de Cicerón, generalmente descuidada en el Medievo.

Una retórica en lengua vulgar

El empleo civil de la retórica está acompañado por el nacimiento de la retórica en lengua vulgar, que se impone al lado de la retórica en lengua latina, aún practicada por autores como Boncompagno de Signa. En los dos frentes de la lengua italiana vulgar y de la lengua de oíl, la actividad de Brunetto Latini juega un papel esencial, pero es parte de un movimiento más amplio. El juez florentino Bono Giamboni (*ca.* 1235-*ca.* 1295; entre otras cosas, vulgarizador del *Trésor*) traduce a la lengua vulgar, en el *Fiore di Rettorica,* una parte de la *Rhetorica ad Herennium,* integrándola con extractos del *De inventione.* El tratado tiene como finalidad la divulgación y se empeña en la creación de una terminología técnica en lengua vulgar, proporcionando, junto con Brunetto, un importante legado léxico a la tradición sucesiva.

También el boloñés Guido Faba, en la *Gemma purpurea* y en los *Parlamenta et epistole* ofrece modelos epistolares y retóricos, sea en latín, que en

lengua vulgar, para hacer frente a la obligación, que tienen los notarios de saber leer y escribir documentos en lengua vulgar, sancionada por los Estatutos boloñeses de 1246. En los *Parlamente et epistole* un mismo objeto es sometido a variación estilística, según la doctrina de los tres estilos, y lingüística, en latín y lengua vulgar.

Hacia el humanismo civil

La retórica civil duocentista pone las bases del interés en la dimensión pública de la palabra que el humanismo civil retoma en el contexto de una vasta mitografía republicana. Los redescubrimientos textuales y el nuevo marco general de referencia diferencian la actitud de los maestros medievales de la de los humanistas. Estos últimos, de Coluccio Salutati (1331-1406) y Leonardo Bruni (*ca.* 1370-1444) a Nicolás Maquiavelo (1469-1527), tienen una conciencia mayor y plantean sobre nuevos presupuestos un problema que hunde sus raíces en la cultura medieval, en particular en el culto a Cicerón.

Véase también
Filosofía “Universidades y orden de los estudios. El método escolástico”, p. 343.
Ciencia y tecnología “La medicina en las universidades y la escolástica médica”, p. 564.
Literatura y teatro “La recepción de los clásicos”, p. 623.
Artes visuales “El reino de Federico II”, p. 798.
Música “La enseñanza de la música en la era de las universidades”, p. 917.

Literatura religiosa en latín y en lengua vulgar

COMUNICACIÓN Y ESCRITURA RELIGIOSA: HAGIOGRAFÍA, PREDICACIÓN, ESPIRITUALIDAD

SILVIA SERVENTI

Entre el Doscientos y el Trescientos llega a su cima la edad de las publicaciones en lengua vulgar: a través de la traducción de textos de religión, siendo los primeros de todos los hagiográficos, se tiene como objetivo la instrucción de los laicos, que cada vez participan más en la vida de la Iglesia. También la nueva predicación de las órdenes mendicantes se propone el mismo objetivo, desempeñando una función de mediación entre el texto sagrado y la cultura vulgar. Es en este clima donde madura una experiencia mística como la de Catalina de Siena.

LA HAGIOGRAFÍA

La traducción de textos de religión en latín o en otras lenguas vulgares o de textos clásicos se vuelve tan intensa como para inducir a etiquetar este periodo como la edad de las publicaciones en lengua vulgar. Este continuo esfuerzo por verter a la nueva lengua obras de temas disparados, y en particular los textos sagrados, tiene como objetivo la instrucción de los laicos que no pueden comprender el latín. Entre las obras de carácter religioso adquieren una importancia particular los textos hagiográficos: basta pensar en el *Ritmo su sant'Alessio,* uno de los más antiguos textos literarios italianos en lengua vulgar, que se puede fechar entre finales del siglo XII e inicios del XIII, o en las vulgarizaciones derivadas de las *Vitae Patrum* [Vidas de los padres] o de la *Legenda Aurea,* las antologías más importantes de vidas de santos, junto con los *Diálogos* de san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590). La hagiografía comprende las biografías de los santos, sea en singular o en plural en colecciones, como es precisamente el caso de la *Legenda Aurea* compuesta por el dominico Iacopo de Varazze (*ca.* 1228-1298) entre 1254 y 1263 y reelaborada sucesivamente. La obra recoge un gran número de leyendas —han de entenderse a la letra como "cosas que se han de leer"—, pero abreviadas con respecto a la literatura hagiográfica del Alto Medievo. Es éste el conjunto de leyendas más conocido y difundido que será traducido a la lengua vulgar

italiana sólo entrado el Trescientos; comparable a éste por afinidad temática, aunque se trate específicamente de los santos anacoretas del cristianismo de los orígenes, son las *Vitae Patrum,* difundidas sobre todo gracias a las órdenes mendicantes y vulgarizadas efectivamente por el dominico Domingo Cavalca (*ca.* 1270-1342). También el monacato occidental se vuelve objeto de particular atención puesto que el mismo Cavalca vulgariza el *Diálogo de san Gregorio,* además de ser autor de nueve tratados originales, el más conocido de los cuales es el *Specchio di croce* [Espejo de la cruz].

De otro tenor, pero siempre parte del filón hagiográfico dominico, son las biografías femeninas de las hermanas terciarias. Figuras como Catalina de Siena (1347-1380) o Vanna de Orvieto (1264-1306) son ilustradas y propuestas como modelos por parte de conocidos miembros de la orden como Raimundo de Capua (1330-1399), hagiógrafo de Catalina, y Tomás Caffarini (siglo XIV), que escribe en lengua vulgar la leyenda de Vanna. Si se mira la producción hagiográfica de la otra orden mendicante importante, el tono resulta muy diverso: la fuerte personalidad del fundador no deja espacio para otros modelos de santidad. Numerosas son las biografías de san Francisco de Asís (1181/1182-1226), pero la más conocida después de la *Legenda maior* de san Buenaventura (*ca.* 1221-1274) es una publicación en lengua vulgar de una precedente obra latina: se trata de *Fioretti di san Francesco* [Florecillas de san Francisco], compuestas entre 1370 y 1390 por un hermano menor toscano que eligió traducir a la lengua vulgar una cincuentena de anécdotas —de aquí el título alusivo precisamente al carácter antológico o de florilegio de la obra— de los *Actus beati francisci et sociorum eius* [Actos del beato Francisco y de sus compañeros]. La herencia del santo se busca también en la rama femenil de la orden, en personalidades como Umiliana de' Cerchi (1219-1246) y Ángela de Foligno (*ca.* 1248-1309), cuyas biografías místicas se vulgarizaron pronto.

Hagiografías franciscanas

La predicación: el *sermo modernus* y las *artes praedicandi*

Con la afirmación de las grandes escuelas monásticas se impone el así llamado *sermo modernus* o escolástico o temático, en estrecha conexión con el nacimiento de las universidades y de las órdenes mendicantes. Estos sermones se reconocen por su estructura "de árbol": a partir de la raíz, constituida por el versículo temático tomado de la Biblia o de la liturgia, se desarrollan el "tronco" y las ramas del sermón según divisiones y subdivisiones precisas; el objetivo es afirmar en toda su amplitud la verdad contenida en una frase o en una sola palabra de la Revelación. Los sermones se transmiten normalmente en colecciones ordenadas litúrgicamente: están las colecciones *de tempore* [del tiempo litúrgico], relativas a los domingos del año, y las colecciones santorales *(de sanctis)* con sermones para las fiestas de

Las colecciones de sermones

los santos. Colecciones específicas son la de Cuaresma y la de Adviento, centradas en periodos específicos del año litúrgico. Las grandes colecciones del siglo XIII son las de Jacobo de Vitry (*ca.* 1165-1240), Guiberto de Tournay (siglo XIII) y Humberto de Romans (*ca.* 1200-1277), mientras que en el siglo sucesivo dominan las colecciones de sermones de Iacopo de Varazze.

La más difundida *ars praedicandi* del siglo XIII es el *De octo modis dilatandi sermonem* [De ocho modos de adaptar el sermón], atribuida al canónigo inglés Ricardo de Thetford, que se distingue por la diversificación de los métodos para desarrollar el tema según el público y por el lazo instituido entre *lectio, disputatio y praedicatio,* o sea entre la meditación de la Escritura, las técnicas de enseñanza difundida por la escolástica y la predicación. Al siglo XIV pertenecen la *Forma praedicandi* de Roberto de Basevorn —donde se proporcionan indicaciones prácticas y se codifican los métodos de la predicación antigua y de la contemporánea— y el *De modo componendi sermones* [Del modo de componer sermones] de Tomás Waleys (*fl.* 1318-1349), dominico maestro de teología en Oxford, el cual se detiene en la preparación del predicador y se interesa también por los aspectos no verbales de la predicación.

La predicación de las órdenes mendicantes

A inicios del siglo XIII se reafirma la importancia de la cura pastoral y de la predicación, y los miembros de las nuevas órdenes mendicantes son recomendados como coadjutores o sustitutos de los obispos, a los cuales estaba confiada sustancialmente hasta entonces la tarea de predicar. La predicación medieval es suprarregional y bilingüe, declinándose normalmente en las dos tipologías del sermón en latín para el clero y en la predicación en lengua vulgar para los laicos. En ambos casos se adoptan las técnicas del *sermo modernus* o temático y se encuentra la presencia de frecuentes semejanzas y ejemplos y el recurso a continuas citas bíblicas. Otro carácter sobresaliente de este tipo de sermón es la tendencia a la subdivisión. La nueva predicación de los miembros de las órdenes mendicantes se configura como una mediación entre el texto sagrado y la cultura vulgar, poniéndose de este modo al lado del empeño contemporáneo de vulgarización y exégesis de los textos sagrados. Por lo que se refiere al siglo XIII, sólo han permanecido las colecciones de sermones en latín.

Entre texto sagrado y cultura vulgar

Además de la exhortación que apremia a la penitencia y al uso de los sacramentos, en la predicación de los primeros franciscanos y dominicos es central la invitación a la pacificación social. También algunos movimientos de esta época, de origen laico, tienen en la mira este objetivo, como el movimiento del Aleluya que se ha difundido en 1233 a partir de Parma y Bolonia, o el de los Disciplinados que parte de Perusa en 1260 para llegar hasta el norte de Europa. El tema de la paz es central también para los dominicos del templo de

Santa María Novella en Florencia, como Remigio de Girolami (1235-1319), maestro del Studio desde 1273/1274 hasta su muerte, el cual identifica el *bonum commune* con la armonía de la ciudad, y Giordano de Pisa (*ca.* 1260-1310), que insiste muchas veces en el problema de las divisiones en las ciudades.

La predicación de Giordano de Pisa en lengua vulgar

Corresponde al inicio del Trescientos el corpus más amplio de la antigua predicación en lengua vulgar italiana: se trata de las *reportationes* —o sea apuntes tomados por los oyentes— de más de 700 prédicas pronunciadas por el hermano predicador Giordano de Pisa entre 1302 y 1309 en Florencia y en Pisa. La predicación de Giordano presenta sea ciclos litúrgicos —entre los cuales destacan los del adviento de 1304 y de la Cuaresma de 1305—, sea ciclos de tipo exegético o doctrinal, como los dedicados al comentario de los tres primeros libros del Génesis o el comentario sobre el Credo. El interés de estos textos reside también en la lengua utilizada: en efecto, se trata de la lengua vulgar toscana de la época de Dante (1265-1321). Tanto en el plano del léxico como en el de los conceptos resulta evidente el esfuerzo de Giordano por volver comprensible a su propio público, constituido esencialmente por mercaderes, temas doctrinales difíciles. Para esto se sirve de imágenes tomadas de la vida cotidiana y de las actividades mercantiles.

Ampliar la comprensión

Más tardía y conservada sólo en la forma de tratado es la predicación pronunciada durante la Cuaresma de 1354-1355 por el dominico florentino Jacobo Passavanti (*ca.* 1302-1357): su *Specchio della vera penitenza* [Espejo de la verdadera penitencia] constituye una reestructuración y se presenta como una obra que se encuentra a medio camino entre la predicación y el manual de la confesión. Este escrito queda inacabado, pero lo que lo vuelve más famoso son los *exempla* que aquí asumen un papel de primer plano, como lo será también en la obra del agustino sienés Felipe de los Agazzari (1340-1422), titulada precisamente los *Assempri* [Ejemplos], compuesta hacia finales del Trescientos.

La tercera orden mendicante surgida en el siglo XIV, o sea los agustinos, presenta un tipo de predicación que se aparta de la de las otras dos órdenes. Tal predicación no tiene como meta desarrollar el *thema* tomado de las lecturas del día, sino comentar toda la perícopa evangélica, enlazándose de nuevo a la tipología de las homilías patrísticas. En esta dirección se colocan obras como el *De gestis Domini Salvatoris* [De las gestas del Señor y Salvador] del beato Simón Fidati de Casia (*ca.* 1295-1348) y la vulgarización que hará su discípulo Juan de Salerno (1317-1388), las *Exposiciones de los Evangelios*. Algunos miembros de la orden que se mueven entre Siena y la ermita de Lecceto tienen un lazo estrecho con Catalina de Siena: entre éstos se encuentra Jerónimo de Siena (*ca.* 1340-1420).

Espiritualidad: el nuevo papel de los laicos

El siglo XIV es una época particularmente atormentada para la Iglesia que vive ante todo la larga cautividad aviñonense (1305-1377) y luego el Cisma de Occidente (1378-1417): sin embargo, justamente el ocaso de la autoridad papal y la fallida reforma de la Iglesia provocan esa "invasión mística" específicamente femenina que caracteriza la segunda mitad del Trescientos y tiene en Catalina de Siena a una de sus máximas exponentes. Frente al cuestionamiento al que es sometida la jerarquía eclesiástica, la mística y la profecía emergen efectivamente como instrumentos alternativos de acercamiento a Dios, sin llegar a los resultados extremos que se obtuvieron en Inglaterra o en Bohemia con John Wiclif (*ca.* 1320-1384) y Juan Huss (*ca.* 1370-1415), predicadores que suscitan movimientos heréticos en aquellas zonas. El elemento que caracteriza la espiritualidad italiana del siglo XIV, y no sólo ésta, es el surgimiento de los laicos como protagonistas de la vida religiosa y, por lo tanto, no sólo como destinatarios, sino también como autores de textos religiosos. En este sentido debe leerse una experiencia extraordinaria como la de Catalina de Siena, que siendo una simple terciaria dominica escribe cartas a religiosos y papas y se convierte en madre espiritual de un gran número de discípulos. En ese modelo *Epistolario* se inspiran las cartas de Juan Colombini (*ca.* 1304-1367), fundador de los Jesuatos, y las de Juan Dominici (*ca.* 1357-1419), dominico que continúa su actividad de predicador también "a distancia" gracias precisamente al medio epistolar.

Mística y profecía

Si se dirige la mirada al ambiente europeo de ese tiempo, entonces es posible encontrar la presencia de fenómenos análogos a los que constatamos en nuestra península: el franciscano Nicolás Bozon (siglos XIII al XIV) compone sermones en verso en anglonormando a inicios del siglo XIV. Análogamente a cuanto le acontece a Dominici se encuentra un caso de superposición entre el código predicatorio y el epistolar en Enrique Susón (Heinrich Seuse, *ca.* 1295-1366), alumno del gran místico alemán Meister Eckhart (*ca.* 1260-1328). Susón, activo en la primera mitad del Trescientos, desempañaba su actividad sobre todo en los monasterios femeninos: era un padre espiritual itinerante que ponía el mensaje de sus homilías en forma epistolar cuando le era imposible hacerse personalmente presente en las comunidades. Sus cartas se pueden considerar un ejemplo de "prédicas que se han de leer", tan difundidas en los países transalpinos como para constituir un verdadero y propio género, el de las *Lesepredigten.* Característico de la mística renana, y en particular de los dos autores citados, es el "sermón místico", dirigido principalmente a religiosas: también en Italia se encuentra algo semejante, pero fuera del ámbito específico de la predicación, como en el *Colloquio spirituale* del dominico Simón de Cascina (?-*ca.* 1420).

Las cartas de Susón

Véase también
Filosofía “Eckhart y la mística renana”, p. 422.
Literatura y teatro “Jacopone da Todi y la poesía religiosa”, p. 641; “Escritura mística y espiritualidad femenina”, p. 646; “Dante Alighieri”, p. 681.

LA LITERATURA DEL MÁS ALLÁ: VIAJES Y VISIONES

GIUSEPPE LEDDA

Después del gran florecimiento del siglo xii, en los siglos xiii y xiv cesa la producción de obras que pertenecen estrictamente al género de las visiones. Se divulgan los grandes textos de los siglos precedentes, mientras que la literatura sobre el más allá adopta otras formas, en particular la del pequeño poema didáctico de tono popular y finalidad edificante o la del poema alegórico, a veces cargado de intenciones satíricas. Además, por medio de las traducciones del árabe promovidas en España, se puede conocer en Europa el relato del viaje ultramundano de Mahoma, elaborado por la tradición visionaria islámica.

MICROPOEMAS DIDÁCTICOS DEL ÁREA ITALIANA

Después de las grandes visiones del más allá, escritas durante el siglo XII, parece que esa época concluye con la *Visión de Thurkillo,* a inicios del siglo XIII. En este siglo y en el sucesivo ya no se elaborarán nuevos textos, sino se asistirá más bien a un trabajo de divulgación y de difusión más amplia de textos producidos en los siglos precedentes. Pero al lado del modelo visionario caminan otras tipologías textuales de la representación del más allá. Las tradiciones ultramundanas se complican o se enriquecen, y sobre semejante pluralidad de modelos, presentes en el espacio literario y cultural, podrá apoyarse Dante Alighieri (1265-1321) al componer la *Comedia,* en la que a la vez se presupone y supera la múltiple literatura medieval sobre el más allá.

Además de las traducciones a las lenguas vulgares, en éstas se producen también obras originales, que en algunos casos no corresponden con la estructura de la visión o del viaje, sino que, por el contrario, brindan una representación didáctica con fines edificantes de la condición ultraterrena de las almas. Resultan particularmente interesantes dos minipoemas didácticos de temática escatológica escritos en la Italia septentrional en la segunda mitad del Doscientos. El franciscano Giacomino de Verona (siglo XIII) escribe en la lengua vulgar de Verona, en cuartetas monorrítmicas de

Giacomino de Verona

versos alejandrinos, un pequeño poema subdividido en dos partes, que describen respectivamente el paraíso y el infierno como dos ciudades ultramundanas, *De Ierusalem celesti* y *De Babilonia civitate infernali*. El tono de Giacomino es popular y declara su propósito didáctico. Giacomino tiene conciencia de que los recursos lingüísticos humanos no pueden decir las realidades ultramundanas, pero no por ello renuncia a hacer el intento de representarlas alegóricamente. En efecto, sostiene que es imposible representar tales realidades en su auténtica naturaleza ("le soe proprie nature"; "certe e veritevole"). Esta es la razón por la cual, lo repite muchas veces variando las fórmulas, no pretende decir exactamente cómo son los gozos de la ciudad celestial y los sufrimientos de la ciudad infernal, sino más bien trata de sugerir su naturaleza inalcanzable al lenguaje humano, sirviéndose de ejemplos concretos, de figuras alegóricas, de símbolos ("per sempli e per figure"; "soto figura"; "significançe"). Así, la "ciudad santa" del paraíso, la "Ierusalem celeste", es descrita en sus elementos arquitectónicos y urbanísticos como si fuera propiamente una ciudad verdadera. Además, la imagen del paraíso como ciudad era una de las más antiguas y exitosas, y a menudo figuraba, lo mismo en los textos bíblicos que en la literatura visionaria.

El otro poemita escatológico del Doscientos producido en Italia septentrional es el *Libro delle Tre Scritture* [Libro de las tres escrituras] del milanés Bonvesino de la Riva (*ca.* 1240-*ca.* 1315), contemporáneo de Giacomino. En *De Scriptura nigra* [De la escritura negra], después de tratar el nacimiento y la muerte del ser humano siguiendo los moldes despreciativos del *contemptus mundi* ("desprecio del mundo"), el poeta describe las 12 penas del infierno

Bonvesino de la Riva

(el fuego, el hedor fétido, el hielo; las bestias infernales: gusanos, escorpiones, serpientes, dragones; la visión de los otros condenados castigados por los diablos; el estruendo producido por los lamentos de los condenados; los tormentos que les infligen los diablos; el hambre y la sed; los vestidos y los lechos llenos de espinas y clavos; la pestilencia; la tristeza por haber perdido el paraíso; la desesperación). La tercera parte de la obra es *De scriptura aurea* [De la escritura dorada], que por el contrario pasa revista de las glorias del paraíso (la belleza de la ciudad del paraíso; los aromas deliciosos; las grandes riquezas; la libertad de la prisión que es la vida terrena; la visión de los ángeles, de la Virgen, de Dios; los cantos de los ángeles, el consuelo que Jesucristo proporciona personalmente a los bienaventurados; los manjares deliciosos del banquete celestial; los vestidos preciosos; la belleza resplandeciente que adorna a cada bienaventurado; el gozo por haber escapado a los tormentos del infierno; la seguridad y la esperanza cierta de gozar eternamente de estas dichas y delicias). Pero, entre los dos poemitas (el que describe el infierno y el que describe el paraíso), Bonvesino inserta el *De scriptura rubra* [De la escritura roja], en el que trata de la pasión de Cristo, simbolizada por el color rojo. El poeta propone el dolor sufrido por Cristo y por María como modelo de cada cristiano. Y la eficacia de tal dolor aparecerá

claramente en las dichas y delicias del paraíso, las cuales serán descritas luego en *De scriptura aurea.* Así, pues, *De scriptura rubra* presenta un dolor productivo, constructivo, y se pone como un momento intermedio entre el inútil tormento/dolor del infierno y la bienaventuranza del paraíso.

Viajes alegóricos y sátira

Con sus propias modalidades particulares, también los grandes poemas alegóricos del siglo XII se habían medido con el tema del viaje ultramundano. Sea el *De mundi universitate* [Del mundo universo], de Bernardo Silvestre (siglo XII), que el *Anticlaudianus,* de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203), representan, en efecto, una ascensión alegórica a través de las esferas celestes. En el siglo XIII el modelo se desarrolla también en el ámbito de las lenguas romances y, sobre todo, en el área francesa, en donde se registran varias *Voies de Paradis* [Vías al Paraíso], entre las que descuellan las de Rutebeuf (*fl.* 1250-1285) hacia 1265, del (pseudo) Raúl de Houdenc y de Balduino de Condé (siglo XIII).

Pero el esquema alegórico se puede encontrar también a propósito de viajes al infierno. Raúl de Houdenc compone hacia 1205 el *Songe d'Enfer* [Sueño del Infierno], un poema en octosílabos en el que relata en tono satírico un viaje al infierno durante el cual atraviesa lugares con claros significados simbólicos (como la ciudad Codicia o el río Avidez) y topa con las personificaciones de los vicios. Finalmente llega a la fortaleza infernal donde tiene lugar un banquete diabólico, en el curso del cual los demonios devoran a los pecadores cocinados de acuerdo a recetas apropiadas a sus pecados: entre los manjares figuran, por ejemplo, asado de herejes y estofado de lengua de abogados falsos, al tiempo que las servilletas son de piel de usurero. El macabro humorismo culinario era típico de las visiones de ultratumba, pero aquí asume un tono sarcástico más punzante en función de la intención satírica de la obra que vapulea los vicios de la sociedad aludiendo a personajes reales y situaciones históricas que los contemporáneos pueden comprender fácilmente.

Viaje al infierno

La tradición islámica

Como la tradición visionaria cristiana saca su propia autoridad escriturística de un lacónico versículo de san Pablo en la Segunda Carta a los Corintios, así también en el ámbito islámico se desarrolla una literatura igualmente rica a partir de una rápida alusión al Corán. Un versículo de la Sura XVII del Corán recita: "Gloria a Aquel que raptó de noche a Su siervo y lo condujo del Templo Santo al Templo Último, los benditos recintos, para mostrarle Nuestros Signos. En verdad, Él es el Oyente, el Vidente" (Sura XVII, 1). A partir de ésta y otras alusiones al Corán se desarrollan dos ciclos

El ciclo del "viaje nocturno" y de la "ascensión"

principales de relatos relativos a la experiencia ultramundana de Mahoma (*ca.* 570-632): el ciclo del "viaje nocturno" *(isrâ)* y el de la "ascensión" *(mi 'râj).*

Los textos del primer tipo cuentan que Mahoma es despertado durante la noche y conducido (suele hacerlo el arcángel Gabriel, pero existen también otras variantes) a una montaña (o según algunos textos a Jerusalén), y desde ahí se le muestran los suplicios del infierno y los deleites del paraíso.

El modelo del *mi 'râj* es más complejo e interesante: aquí Gabriel conduce al profeta por un camino de ascensión a los cielos a través de 10 grados, constituidos por los siete cielos, luego por el "Árbol del Loto", después por la morada de los bienaventurados, finalmente, en el décimo grado de la ascensión, Mahoma puede encontrar al Señor, con quien negocia largo y tendido el número de plegarias que los fieles deberán dirigirle cada día. En algunas versiones se añade un elemento ulterior: desde el tercer cielo se le muestra al Profeta el abismo del infierno, subdividido en siete niveles, y se le explica minuciosamente la disposición de los condenados y los castigos que deben padecer tomando como base sus respectivos pecados.

A partir de este conjunto de narraciones se desarrolla también una literatura refinada y culta, en árabe y en persa, que reelabora, siguiendo el modelo del Profeta, el motivo de la ascensión ultramundana en doctas narraciones de viajes místicos y alegóricos. Particularmente significativas son, en tal sentido, algunas obras de Avicena (980-1037), Algazael (1058-1111) e Ibn Arabi (1165-1240).

Pero, más allá de las reelaboraciones doctas, es particularmente interesante por su posible influencia en la cultura europea la noticia de que en 1264 el rey Alfonso X de Castilla, llamado *el Sabio* (1221-1284, rey desde 1252), mandó llevar a cabo en Toledo una traducción de una versión de la narración tradicional del *mi 'râj,* primero en español, luego en latín y francés. El texto árabe de esta versión se ha perdido, como también la traducción española. Quedan, sin embargo, la traducción latina y la francesa, con el título de *Liber Scalae Machometi* [Libro de la escala de Mahoma]. También a través de estas traducciones, además de otros canales, pueden difundirse en Europa las noticias acerca del más allá islámico y del viaje ultramundano de Mahoma.

Traducciones latinas y francesas

En los últimos decenios, la discusión entre los investigadores se ha concentrado sobre todo en las posibilidades de un eventual influjo de estas tradiciones en la *Comedia* dantesca, teniendo opiniones diversas al respecto. Pero el aspecto relevante consiste en que las tradiciones escatológicas islámicas se conocen en Europa y asimismo en que las traducciones del *Libro de la Escala* brindan un ulterior texto a la literatura sobre el más allá, ya extremadamente rica y múltiple.

Véase también

Literatura y teatro "Escritura mística y espiritualidad femenina", p. 646; "Dante Alighieri", p. 681; "Poesía narrativa, didáctica, alegórica", p. 711; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

JACOPONE DA TODI Y LA POESÍA RELIGIOSA

STEFANO CREMONINI

En el Doscientos, por el determinante impulso de las órdenes mendicantes, se difunde un nuevo género de poesía religiosa en lengua vulgar: la loa, que transmite también a un público de laicos iletrados —es decir, que ignoran el latín— los fundamentos bíblicos y teológicos de la fe cristiana. Las loas se reúnen normalmente en los laudarios, para uso de las confraternidades de laudeses y Disciplinados. El autor principal de loas del Doscientos es el franciscano Jacopone da Todi, que inserta en sus textos muchos elementos autobiográficos; entre los escritores de loas del Trescientos, por el contrario, emerge Blanco de Siena.

EL NACIMIENTO DE LA LOA

En su *Crónica,* compuesta al final del Doscientos, el fraile franciscano Salimbene de Adam (1221-1288) recuerda cómo san Francisco solía "cantar en francés las loas del Señor": esta breve anotación documenta el paso gradual, ocurrido en el Doscientos, del canto litúrgico en latín a las plegarias en las varias lenguas vulgares.

El mismo Salimbene atestigua haber oído en Parma, durante el gran movimiento de devoción que las órdenes mendicantes promovieron en el "año del Aleluya" (1233), la predicación de fray Benito, un hombre sencillo y piadoso que iniciaba sus elebraciones con tres breves invocaciones de loas en lengua vulgar a las Personas de la Trinidad, repetidas inmediatamente por la multitud de niños que lo seguían.

Otra gran manifestación de religiosidad colectiva tiene lugar en 1260, cuando, en la ola de la predicación del fraile perusino Ranieri Fasani (?-1281), numerosos grupos de devotos recorren las ciudades de la Italia centro-septentrional flagelándose en señal de penitencia y cantando plegarias en latín y en lengua vulgar en honor de Dios y de la virgen María.

Las compañías de los laudeses

Los laicos también comienzan a reunirse en confraternidades cerca de las iglesias y los conventos: en Toscana y Umbría, pero también en Bolonia e Imola, se difunden las compañías de los laudeses, cuyo cometido es oficiar cada día un servicio vespertino en el cual, junto con otras plegarias, se cantan laudes a la Virgen y a los santos patronos de la ciudad. Más amplia, sobre todo después del movimiento de 1260, es la proliferación de las compañías de los Disciplinados (llamados también flagelantes o flagelados), que se extienden también al norte de los Alpes.

Los miembros de estas confraternidades suelen celebrar sus encuentros alternando momentos de áspera penitencia, como expiación de sus propios pecados y participación en los sufrimientos de Cristo, y momentos de oración, en los que se pronuncian sermones que exhortan al arrepentimiento y se recitan salmos y alabanzas. Estas últimas adoptan muy pronto la forma de la balada, en la mayoría de los casos siguiendo el esquema llamado "zagalesco" (con estribillo XX y estrofas AAAX BBBX…), que por lo demás ya existía en la poesía religiosa del bajo latín; minoritarias son otras formas, como las del serventesio y del cuarteto de dobles heptasílabos o de dobles pentasílabos, mientras que a partir del Trescientos habrá también laudes en sexta y octava rima.

San Francisco y las *Laudes creaturarum* [Alabanzas de las criaturas]

Al favorecer la difusión de la loa en el público de los laicos devotos, los franciscanos se pueden enlazar directamente con el ejemplo de su fundador, san Francisco, a quien se deben no sólo algunas poesías latinas sino también las *Laudes creaturarum* (o *Canticum fratris Solis* [Canto del hermano Sol]), que están entre los primeros textos poéticos de la literatura italiana.

Las plegarias latinas, todas ellas entretejidas con ecos escriturísticos, son sobre todo cantos de alabanza: a Dios, a la virgen María, a las virtudes. Las *Laudes creaturarum,* compuestas según la tradición en 1224, son una prosa rítmica asonantada, teniendo como modelos los salmos 148 y 150 y el canto de los tres niños encerrados en el horno, reproducido en el libro de Daniel (3, 51-90). Como el salmista, Francisco alaba a Dios por sus criaturas: el sol, la luna, las estrellas, el viento, el cielo, el agua, el fuego, la tierra. Pero también lo alaba por el ejemplo luminoso que han dado aquellos que en su amor encuentran la fuerza para perdonar, soportando la enfermedad y la tribulación, e incluso hasta por la "hermana muerte", que no debe inculcar temor en quien ha vivido en el amor de Dios. La palabra "humilitate", que concluye el cántico, subraya a plenitud el reconocimiento de la grandeza del Creador, que se manifiesta en el esplendor de sus obras, y el abandono confiado a su voluntad.

Jacopone da Todi: la vida

Jacobo de los Benedetti de Todi (1230/1236-1306), llamado Jacopone, es un notario joven, rico, que después de la trágica muerte de su mujer, deja su vida desahogada y sus riquezas, y durante 10 años vive como *bezocone* [empobrecido terciario franciscano mendicante], pidiendo limosna y sometiéndose públicamente a pruebas humillantes. En 1278 es recibido entre los hermanos menores y entra a formar parte de la corriente de los espirituales,

fuertemente hostilizada en los ambientes de la Curia Romana. Después del breve paréntesis que fue Celestino V (1209/1210-1296, papa de mayo a diciembre de 1294), el nuevo papa Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294) comienza a perseguirlos abiertamente. Algunos de ellos, entre los cuales estaba Jacopone, se unen entonces a los cardenales Jacobo (?-1318) y Pedro Colonna (1260-1326) y declaran ilegítima la elección de Bonifacio. Pero el papa, después de excomulgar a sus adversarios, asedia y conquista Palestrina, fortaleza de los Colonna (septiembre de 1298). Jacopone es encarcelado y en vano suplica que lo liberen de la excomunión. Absuelto finalmente en 1303 por el sucesor de Bonifacio, Benedicto XI (1240-1304), pasa sus últimos años en un monasterio de clarisas.

La excomunión y la absolución

Además de las loas en lengua vulgar, Jacopone es considerado autor de algunas obras en latín: un *Tractatus* sobre la unión mística, una colección de *Dicta,* algunos himnos y, quizás, la célebre secuencia *Stabat Mater dolorosa.*

LAS LOAS DE JACOPONE

Bajo el nombre de Jacopone, entre el Trescientos y el Cuatrocientos circularon muchísimas loas. Los estudiosos tienden hoy a reconocerle la paternidad de aproximadamente 90 textos (pero no han faltado propuestas convincentes de ampliar este corpus). El conjunto de las loas de Jacopone no nace en el ámbito de una confraternidad: por esta razón, si bien no faltan composiciones con francas finalidades parenéticas, en ellas se narra, ante todo, un itinerario personal de ascesis que se abre a una confrontación directa con la historia y la sociedad.

Itinerario espiritual

Muchas loas están ligadas así al trabajo vivido por los espirituales: la epístola en verso enviada al recién elegido Celestino V *(Que farai, Pedro da Morrone)* [¿Qué harás, Pedro de Morrone]; el indómito autorretrato escrito desde la cárcel *(Que farai, fra' Iacovone)* [¿Qué harás, fray Jacobón]; la invectiva contra Bonifacio VIII *(O papa Bonifacio, molt'ai iocato al mondo)* [¡Oh, papa Bonifacio, mucho has jugado al mundo!], pero también las afligidas súplicas pidiendo ser liberado de la excomunión por temor a la condenación eterna ("O papa Bonifacio, Lo pastor per meo peccato posto m'à for de l'ovile") ["Oh, papa Bonifacio, el pastor por mi pecado puesto me ha fuera del redil"] y la dolorosa desaprobación de la corrupción en que se encuentra la esposa de Cristo "Iesu Cristo se lamenta de la Eclesia romana".

Las fuentes teológicas de las loas son múltiples: al flanco de la Sagrada Escritura, filtrada también a través de la liturgia, se colocan los más difundidos textos espirituales patrísticos y del monacato medieval.

El plurilingüismo de Jacopone mezcla dialecto umbro y latinismos, estilemas corteses de la lírica siciliana y términos técnicos del lenguaje jurídico, en una sintaxis generalmente paratáctica, seca e incisiva.

En el centro del conjunto de loas está la contemplación de la Pasión de Cristo, que está representada extensamente en la apremiante partitura dialógica de *Donna de Paradiso,* el más antiguo ejemplo de loa dramática. La vida de Jesús es el "specchio de veretate" ["espejo de la verdad"], en el cual el pecador ve la propia incapacidad de corresponder al amor divino y comprende que no puede renacer en Dios si no ha muerto en sí, "annichilato en tutto" ["aniquilado en todo"]. Pero la furia autodestructiva que caracteriza algunas loas es en realidad un "vilar per nobelire" ["envilecerse para ennoblecerse"], progresando en la vía del amor-virtud. En esta vía no hay espacio ni para los efímeros deleites de los sentidos ni para las gratificaciones terrenas que parecen tentar también a los religiosos: Jacopone ataca así, sea la ciencia mundana, que corre el riesgo de hacer que el teólogo franciscano pierda la humildad del "fratecello desprezzato" ["frailecillo despreciado"], sea la hipocresía de quien se muestra "allumenato de fore" ["iluminado por la luz que procede de fuera"], sólo para recibir la alabanza de los hermanos de la confraternidad. Muchos textos adoptan la forma de contraste entre el demonio y el religioso tentado, entre el alma y el cuerpo, el vivo y el muerto, el alma y los ángeles, Jesús y el pecador, la virgen María y su devoto; en ellos se revela una fe como tensión continua y jamás completamente apaciguada, segura y sólida en sí misma, sino asediada por doquier por los enemigos y siempre necesitada de recibir confirmación de lo alto. Si Francisco —el único santo celebrado por Jacopone— es el modelo a seguir por su perfecta adhesión a Cristo, entre las virtudes que guían el alma hacia Dios emergen la castidad y la pobreza, con la que haciendo a Dios don de su propio querer uno se vuelve poseedor de toda cosa, transformándose en "ennamorata cortesía". Cristo, enloquecido por amor de la humanidad, involucra al alma en su santa locura, la que, sin embargo, es la verdadera sabiduría. Entonces es cuando el lenguaje poético mismo trasciende necesariamente la dimensión humana, expresándose por medio de gritos y balbuceos, "parlanno esmesurato/ de que sente calore" ["habla desmesurada/ de quien siente calor". En el vértice de este itinerario místico se encuentra el abismarse en la caridad de Dios: un amor tan intenso que, más que paz y dulzura, procura tormento, sensación de ser extraño al mundo, expropiación total de sí mismos.

Estructura "por contrastes"

Las laudes de Cortona

Las laudes de Jacopone, igual que las de tantos otros laudógrafos coetáneos y posteriores a él, que la mayoría de las veces han permanecido anónimos, eran reunidas en manuscritos llamados laudarios, en los que se ordenaban en secciones temáticas. Mientras que nos quedan decenas de laudarios del Trescientos y Cuatrocientos, por lo que se refiere al Doscientos tenemos un único testimonio completo: el códice 91 de la Biblioteca Municipal de Cortona,

el cual perteneció a la fraternidad de Santa María de las Laudes y contiene 45 textos, todos ellos (excepto uno) acompañados de la melodía en que se cantaban. La antología se abre con 16 laudes marianas y comprende secciones de textos dedicados a varios santos y a las principales festividades del año litúrgico.

Como nota dominante del *Laudario* aparece la del amor "gozoso" y "jubiloso" puesto en acto por el sacrificio salvífico de Cristo que ha reconciliado al ser humano con Dios; pero no faltan ni siquiera los temas penitenciales. Las laudes, ricas en referencias a la Biblia y a la exégesis patrística y medieval, reelaboran con originalidad el lenguaje cortés de la lírica amorosa provenzal, siciliana y sículo-toscana. Cuatro textos, entre los cuales está la célebre loa mariana *Altissima luce/col grande splendore,* llevan la firma de Garzo, su supuesto autor.

La poesía religiosa del Trescientos

Al lado de tantos textos anónimos quedan, por lo que se refiere al Trescientos, numerosas laudes de autor. Parece significativa la presencia de laicos, que tienen el hábito de cultivar la lírica "profana", los cuales se aventuran en el género de las loas: Sennuccio del Bene (1275-1349), a quien se debe la loa mariana *La Madre Vergin dolorosa piange;* Giannozzo Sacchetti (*ca.* 1340-1379) y Neri Pagliaresi (*ca.* 1350-1406), que están impregnados fuertemente de la espiritualidad de santa Catalina de Siena (1347-1380); Jacobo de Montepulciano (siglo XIV). Componen además rimas devotas muy difundidas en esa época, si bien no se trata propiamente de laudes, Antonio de Ferrara (1315-*ca.* 1374), Antonio Pucci (*ca.* 1310-1388) y Simón Serdini, llamado el Saviozzo (*ca.* 1360-*ca.* 1420). Entre los religiosos se distinguen Hugo Panziera (*ca.* 1260-1330) y Blanco de Siena (1350-?). Del primero, un franciscano laico, conservamos algunas laudes cristológicas, bastante cuidadas estilísticamente; el segundo, discípulo del fundador de los jesuatas, Juan Colombini (*ca.* 1304-1367), es autor de un vastísimo laudario, en el cual alternan paráfrasis escriturísticas, rellenos de oraciones, admoniciones morales, versificaciones de tratados místicos, doctos compendios de teología y mariología, prefiguraciones de realidades escatológicas, ardientes relatos de un itinerario espiritual personal. El Blanco muestra que ha asimilado a fondo la lección de Jacopone, la cual es reducida, sin embargo, a una forma más llana y accesible.

Además de la loa lírica, la laude dramática goza de una amplia difusión, que luego dará origen a la representación sagrada, mientras se difunden también poemitas en tercera y octava rimas de contenido devoto.

Véase también
Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46.
Filosofía "La tradición franciscana", p. 388.

Literatura y teatro "Comunicación y escritura religiosa: hagiografía, predicación, espiritualidad", p. 632.
Artes visuales "El gótico allende los Alpes", p. 779.

ESCRITURA MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD FEMENINA

ORIANA VISANI

La experiencia mística se funda en la palabra, hablada o escrita, indispensable para comunicar cuanto se ha experimentado de lo divino. De las dos formas de mística, afectiva y especulativa, las mujeres* (mulieres sanctae) *practican de un modo más macizo la afectiva, que consiste esencialmente en la unión con el cuerpo de Cristo en la cruz (matrimonio místico). Dios se saborea, se besa, se abraza. El hilo rojo que señala los itinerarios de la espiritualidad femenina es el amor (el "amor loco" de Ángela de Foligno, el "perfecto amor" de Catalina de Siena), un amor que se expresa con un nuevo lenguaje. Se habla de una nueva verbalización de Dios, que pasa a través de la insistencia en el uso de algunas figuras retóricas, como son el oxímoron y la tautología, y que hace posible expresar lo inefable.

LA VÍA MÍSTICA

En un ejemplar trecentista del *Libretto della verità* del dominico Enrique Susón (*ca.* 1295-1366) aparece un dibujo en el cual se visualiza el viaje del alma que, partiendo de sus orígenes en el seno de la Trinidad, regresa, a través de un itinerario circular que pasa por la cruz de Cristo *(imitatio Christi),* a unirse con Dios. El título es *La vía mística* y el relato visual tiene la función de volver la experiencia contemplativa lo más tangible posible. Probablemente Susón, uno de los grandes místicos alemanes junto con el maestro Eckhart (*ca.* 1260-1328) y Juan Taulero (*ca.* 1300-1361), utiliza esta imagen como soporte para conducir a la meditación a las monjas cuyo director espiritual era.

La experiencia mística, *cognitio Dei experimentalis* [Conocimiento experiencial de Dios], según la definición de santo Tomás (1221-1274), o también "experiencia directa y pasiva de la presencia de Dios" (P. Albert Deblaere), se realiza a través de actos de recogimiento y contemplación, o "estados de oración", que inducen a la visión extática, y se expresa con un lenguaje hecho de metáforas, imágenes y símbolos, que registra la tensión cognoscitiva del ser humano en el espasmo de captar lo divino que lo trasciende.

El lenguaje del éxtasis

La palabra hablada, o escrita, es indispensable para comunicar cuanto se ha experimentado, para dar testimonio de su propio encuentro con Dios, de la unión con la humanidad de Cristo, y también tiene, en particular para las mujeres, la función de consuelo.

La literatura mística ha producido diversos tipos de textos: tratados, sermones, diálogos, vidas, visiones y revelaciones extáticas. Son textos que, por la modalidad en que son escritos, tienen una relación muy estrecha con la oralidad y en ciertos tramos conservan la inmediatez, como por ejemplo los sermones alemanes de Eckhart y Taulero, transcritos por religiosas que estuvieron presentes en sus predicaciones, o también el *Memoriale* que Ángela de Foligno (*ca.* 1248-1309) dictó a su confesor, el padre Arnaldo. La lengua empleada es preponderantemente la lengua vulgar. *Los siete grados del amor* de Beatriz de Nazaret (*ca.* 1200-1268), en holandés antiguo, es uno de los testimonios más antiguos de la prosa holandesa; en francés escribe Margarita Porete (?-1310), y *Le mirouer des simples âmes* [El espejo de las almas simples] será traducido luego al latín. Ángela de Foligno dicta al padre Arnaldo en dialecto umbro y él transcribe en latín. Este texto latino será sucesivamente vulgarizado. Mucho de lo que se conoce en latín se escribe originalmente en lengua vulgar, pero también es verdad que en estos siglos se multiplican las ediciones en lengua vulgar de textos espirituales y místicos en latín para uso de un público popular.

Globalmente, son dos las experiencias que se quieren describir. La primera es la unión con Cristo, y entonces se habla de mística afectiva o nupcial. La mística nupcial consiste en unirse a Dios a través de la unión con la humanidad de Cristo. Es praxis maciza de las mujeres que entran en contacto con el Cristo de la Pasión, viviendo experiencias de amor y dolor altamente emotivas. La otra es la mística especulativa, o mística de la esencia, es decir, de la eliminación de todo sentimiento e imagen para descubrir a Dios en el desnudo fondo del alma, casi prescindiendo de Cristo, como lo escribe el maestro Eckhart: "Quien quiera penetrar en el fondo de Dios, en aquello que tiene de más íntimo, debe penetrar primero en el fondo de sí mismo, en aquello que tiene de más íntimo, porque ninguno conoce a Dios si primero no se conoce a sí mismo. El ser humano conoce en una luz verdadera, en la cual no existe ni tiempo ni espacio, sin 'aquí' ni 'ahora'" (sermón *Haec est vita eterna*) [Ésta es la vida eterna].

Mística afectiva y mística especulativa

Se puede privilegiar una u otra experiencia o mantenerlas en tensión, tratando de integrarlas en el ámbito masculino, aunque un poco forzadas; se puede, pues, sostener que los místicos renanos practican más la mística especulativa, mientras que los místicos franciscanos practican más la afectiva y nupcial. Después de san Francisco (1181/1182-1226) y antes de Jacopone da Todi (1230/1236-1306), es san Buenaventura (*ca.* 1221-1274) quien indica el camino que lleva al alma a la unión con Dios. Su reelaboración de la doctrina de los cinco sentidos espirituales, la visualización de los sentidos

San Buenaventura

como grados de una escala cognoscitiva, es un himno a la belleza del conocimiento de Dios, al amor divino mediado por la experiencia del cuerpo. Cómo no pensar entonces en aquella bellísima laude (41) de Jacopone da Todi, que comienza:

> *O amor devino amore, perché m' ai assidiato/ Pare de me impazzato, non poi de me posare./ De cinque parte veio che tu m' ai assidiato:/ audito, viso, gusto, tatto e odorato/ [...]* (Oh amor, divino amor, ¿por qué me has asediado?/ Pareces loco por mí, no puedes reposar de mí./ Por cinco lados veo que me has asediado:/ oído, vista, gusto, tacto y olfato/ [...]).

Pero son las mujeres, las *mulieres sanctae* o escritoras místicas, todas ellas sin distinción de pertenencia, las más aptas para hacer uso de los estímulos sensoriales en el camino del acercamiento a una experiencia epifánica, que como experiencia inesperada y violenta irrumpe en sus vidas, pero que luego tiene necesidad de la escritura para ser repensada y dar fruto.

Amor

Hay un sutil hilo rojo que señala los itinerarios de la espiritualidad femenina y es el del amor. Amor es la palabra clave que permite adentrarse en la vida y escritura de mujeres aparentemente frágiles, pero capaces de grandes provocaciones. En el centro de su experiencia acontece una relación intensa de amor directo y privilegiado con Dios. Es expresando en palabras o acciones esta relación como se afirma su diversidad sexual; a través de la palabra y los gestos saben comunicar una visión del mundo diversa de la masculina; con su sensibilidad saben ver más allá del umbral de la percepción común y expresar "lo inefable". Pero en su vida también hay amor y atención al prójimo, un fuerte compromiso social, que va del cuidado de los marginados y de los más pobres (ética del cuidado) hasta intervenciones directas y concretas en la política y en la historia de la Iglesia.

Espiritualidad en femenino

Queda inmediatamente claro, en cuanto se afirma en el siglo XIII en toda Europa el fenómeno del "beguinaje", que la espiritualidad se conjuga en femenino. "Así me parece que una mujer se vuelve apta para Dios; en la simplicidad de su discernimiento, su corazón gentil, su inteligencia más frágil se inflaman más pronto dentro de ella, de manera tal que en su deseo comprende mejor la sabiduría que desciende del cielo que un hombre duro que es ordinario en estas cosas", escribe el franciscano Lamberto de Ratisbona (?-1215) tratando de explicar la extraordinaria capacidad de expresar las realidades espirituales que tienen mujeres como Matilde de Magdeburgo (1212-1283) o Eduviges de Amberes (*ca.* 1200-*ca.* 1269).

Una pequeña crucifixión, obra de una monja renana desconocida del siglo XIV, representa bien la esencia de la experiencia mística: en el centro de la imagen, la sangre brota del cuerpo desmesurado del Cristo crucificado. A sus pies están una hermana clarisa y san Bernardo (1090-1153). La hermana es probablemente la destinataria, quizás incluso la que encargó el dibujo que le sirve para hacer oración y revivir el sufrimiento de la crucifixión; tocando con los ojos mediante un acercamiento las heridas infligidas al esposo podrá hacer la experiencia de aquel amor unitivo y esponsal, siempre tan deseado e invocado por las místicas, y posible sólo asemejándose a los sufrimientos de Cristo en la cruz. San Bernardo está a su lado, testigo virgen de un acto de amor sellado por los versos de aquel *Cantar de los Cantares* que con tanta intensidad había comentado.

La experiencia del vacío acompaña siempre la de la plenitud del acto unitivo, en un juego de antítesis, plenas y vacías, cóncavas y convexas, expresadas en el nivel lingüístico con la figura retórica del oxímoron, que son típicas de la naturaleza misma de la mística. La infelicísima felicidad de estas mujeres santas se juega, pues, entre amor y no amor, apego y desapego, presencia y ausencia.

LAS "POETISAS" DE DIOS

Todas las escritoras de temas espirituales, que escriben sus obras en Europa en los siglos XIII y XIV, entran en el campo de la mística. Pero entre ellas se dan grandes diferencias, son diversos los papeles, a pesar de tener un común sentir, no son homogéneas las experiencias que viven y las emociones que proceden de éstas.

Están las monjas que viven en comunidad, bajo una regla, con relaciones que a menudo son de maestra a discípula. El grupo más numeroso es el de las cistercienses, que tienen dos grandes centros en Europa, uno en Flandes (Beatriz de Nazaret) y el otro en Helfta —Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn (1241-1299), Gertrudis *la Grande* (1256-1302)—; y luego las valleumbrosanas con su fundadora Humildad de Faenza (1226-1310), las clarisas con Clara de Asís (*ca.* 1194-1253), las agustinas con Clara de Montefalco (1268-1308).

Están las beguinas en el norte de Europa y en Italia las terciarias franciscanas de la secta de los frailecillos: son mujeres que viven en el mundo en pequeñas comunidades de trabajo y de oración, pero sin votos y discretamente independientes del control clerical. Hostilizadas por parte de la Iglesia, en general son protegidas por los dominicos cuyos directores espirituales son. En el norte de Europa las dos beguinas más célebres son Eduviges de Amberes y Margarita Porete. Es beguina también Matilde de Magdeburgo que en su vejez decide retirarse a Helfta. En Italia, es en Umbría donde el fenómeno del terciarismo franciscano de la secta de los frailecillos obtiene

una mayor difusión: muchas mujeres eligen inicialmente este camino para luego confluir en las terceras órdenes.

Un último grupo es el de terciarias de las grandes órdenes mendicantes, quienes, aunque viven en una situación no comunitaria, deben respetar un estatuto. El de las terciarias es un fenómeno típicamente italiano: cada una de las grandes órdenes presenta a sus propias místicas, por ejemplo Margarita de Cortona (1249-1297) y Ángela de Foligno por los franciscanos; Benvenuta Bojanni (1255-1292), Vanna de Orvieto (1264-1306), Margarita de Città di Castello (1287-1320) y Catalina de Siena (1347-1380) por los dominicos.

Todas estas *mulieres sanctae* tienen en común una espiritualidad basada en la afectividad, una fe que se nutre de experiencia y que saca fuerza y consuelo de la escritura.

¿Puede considerarse texto literario su escritura? Las palabras dictadas en estado de éxtasis a los confesores o padres espirituales, las visiones y revelaciones, las vidas (verdaderas y propias hagiografías, que a menudo tienen como finalidad la beatificación de la santa), los diarios, las cartas, pertenecen a la tipología de las cartas privadas, pero son textos literarios a todos los efectos.

Loca de amor: Ángela de Foligno

"Mi decir es un devastar" afirma Ángela de Foligno. Esta mujer, fuerte y frágil al mismo tiempo, que grita su amor a voz en cuello, pero también su dolor, es la mística italiana más representativa del Medievo.

Nació en tierra umbra, es penitente y franciscana. Conocemos su historia por el diario-relación que ella misma dicta en lengua vulgar umbra a fray Arnaldo, su pariente y confesor, el cual transcribe inmediatamente en latín cuanto recoge de sus mismos labios. Más precisamente, está registrado en primera persona el intercambio de palabras entre Ángela y Jesucristo, Ángela y el Espíritu Santo; en tercera persona, el diálogo con el mismo Arnaldo. Este *Memoriale* forma la primera parte del *Liber Lelle,* que comprende también *Instrucciones* y *Tránsito,* una colección de fragmentos de vida, entre los cuales se encuentra el relato de su enfermedad y muerte, que completan y enriquecen el libro. Estamos en presencia de un texto fascinante, denso de palabras de altísima concentración, no obstante Ángela lamente la dificultad de un lenguaje que no sabe expresar el sabor de sus visiones.

Su itinerario no es tanto ir hacia Dios, sino adentrarse en Dios, en un Dios a quien quiere conocer de un modo totalmente diverso al que sigue el procedimiento abstracto; quiere palparlo, tocarlo. Esta es la razón por la cual no hesita en afirmar que la sola facultad que se adapta a este conocimiento es el amor. Dios se paladea y su conocimiento pasa a través de los sentidos.

En una primera fase Ángela enfatiza su experiencia, insertándola en el contexto del amor nupcial:

Amor nupcial

> Al contemplar la Cruz, me fue dado un conocimiento mayor con grandísimo dolor del modo en que el Hijo de Dios fue muerto por nuestros pecados. Y sentía que yo misma lo había crucificado [...] pero en este conocimiento de la Cruz se me daba tanto fuego que, estando a los pies de ella, me despojé de toda mi ropa y me ofrecí toda al Señor.

En éxtasis, experimenta sólo gozo, un gozo que brota del dolor: "Y veía y sentía que Cristo dentro de mí abrazaba mi alma con aquel brazo que había sido clavado en la cruz [...] el gozo que en ese momento se apodera del alma no se puede describir" (*Memoriale,* c. VII).

En un segundo momento prevalece la nada, las tinieblas, el no amor: "Un día mi alma fue raptada místicamente [...] no veía el amor. Entonces perdí el amor que llevaba en mí y fui hecha no amor".

Pero es en la nada, en la tiniebla, donde reaparece Dios: "Luego, después de esto, vi a Dios en una tiniebla [...] en aquel bien que se me aparecía en la tiniebla me recogí toda entera y me sentí tan segura de Dios como para no poder dudar más de él" (*Memoriale,* c. IX). Justamente porque Ángela sabe que es tiniebla, encontrar a Dios en la tiniebla (ese Dios que es luz y se hace hombre que es tiniebla) significa encontrar a Dios en sí misma.

Más allá de la tiniebla ya no sucede la dualidad Dios-hombre, la contradicción bien-mal, sino la perfecta unión humano-divina. Ángela ve a Dios desde dentro de él y en esta experiencia puede acercarse al maestro Eckhart: "¿Cómo debes amar a Dios? Debes amarlo en cuanto es un no-Dios, un no-espíritu, una no-persona o, para decirlo mejor, en cuanto es puro límpido claro Uno, separado de todas dualidad, y en este Uno debemos eternamente arrojarnos del algo a la nada" (Sermón 83). Luz y tinieblas, gozo y dolor, y también amor y no amor, plenitud y nada. El oxímoron, tenso todo a subrayar los opuestos, es parte fundamental del lenguaje de Ángela.

Unión perfecta ser humano-Dios

El lenguaje del amor

Es difícil expresar el amor con palabras. Las palabras son siempre insuficientes, en particular si se refieren al amor divino. Ninguna lengua posee expresiones verbales capaces de comunicar lo divino. Incluso lamentando a veces lo inadecuado de su decir, las místicas saben encontrar nuevas palabras, en realidad son palabras viejas pero organizadas de un modo nuevo para significar una aventura extraordinaria, una relación de parentesco con Dios: de esposa a esposo, de hija a Dios madre. El lenguaje del amor humano, del eros, unido por lo demás a las sugerencias del Cantar de los Cantares, se presta a esta transformación: con pasión, en busca de una identidad femenina propia y de una profunda renovación interior, logran elaborar una nueva verbalización de Dios. A través de metáforas y símbolos, expresiones ahora clarísimas, ahora

oscuras e impenetrables, tratan de narrar su experiencia de Dios, su tender a él, el momento del encuentro, el coloquio, el éxtasis. Giovanni Pozzi (1923-2002) identifica en el uso de algunas figuras retóricas, oxímoron y tautología, la posibilidad de expresar lo inefable, o por lo menos la de aproximarse hasta donde se pueda a una comunicación. Están en los extremos límites de la frontera lingüística sustantivos como "aniquilamiento", "sustracción", "ausencia" o incluso "abismo", "fondo", "desierto", verbos como "abismar", "fluir", que usados una y otra vez trazan un nuevo mapa de la interioridad.

El cuerpo y el lenguaje místico

También el cuerpo participa en hacer del lenguaje místico un aspecto distintivo de la devoción femenina, de expresar lo inexpresable: a menudo se habla de saborear a Dios, de besarlo profundamente, de sentir su aroma, de la posibilidad de abrazarlo y verlo. Se involucran todos los sentidos con el propósito de experimentar y luego narrar la fusión con el cuerpo de Cristo. Ángela de Foligno ve y siente que Cristo abraza su alma; para Catalina de Siena el costado de Jesús es una bodega abierta llena de aroma.

El aroma no emana sólo del cuerpo de Jesús crucificado, sino también del cuerpo de Jesús niño. El amor materno es, junto con el esponsal, tema central en los escritos de las místicas. En la visión aparece el niño Jesús, ante quien se adoptan las actitudes más humanamente femeninas de la maternidad: mimos afectuosos, besos, abrazos, amamantamiento, tratando de recuperar una dimensión y una identidad: las de la maternidad, que de antemano se cerraba a muchas por haber elegido la vida del convento. El amamantamiento materno adquiere una gran relevancia: es nutrimento que se ofrece a Cristo, pero con la que también se es nutrida por Cristo, o por María. Una vasta iconografía confirma esta centralidad. En el origen está, una vez más, san Bernardo, que en su devoción mariana se deja nutrir por la leche que María saca de su seno (Maestro de Palma, 1290). Entre esta imagen y la que Quirizio de Murano (siglo XV) propone después de casi dos siglos, en la que san Bernardo es sustituido por Cristo que toma de su seno la hostia (hostia = leche = nutrimento) y la ofrece a una hermana clarisa, hay un largo itinerario que pasa a través de la palabra de tantas místicas: de Clara de Asís, que sueña que está pegada al pecho de Francisco, a Catalina de Siena que exclama: "A nosotras conviene hacer lo que hace el niño, el cual, queriendo mamar la leche, mama el pezón de la madre [...] debemos apegarnos al pecho de Cristo crucificado, en el cual reside la madre de la caridad; y con el medio de su carne sacaremos la leche que nutra nuestra alma" (carta 86).

Esta leche coincide metafóricamente con la hostia. También la hostia perfuma, tiene un dulce sabor, es deseada ardientemente. Para algunas de ellas es el único alimento.

Catalina de Siena: el tema de la nutrición

De ella y de su intensidad se decía que era como el vino de Siena: muy rojo. Catalina, hija de un tintorero de Siena, primero como ermitaña en casa, luego con el hábito de dominica, es al mismo tiempo mujer pública, comprometida en una intensa actividad política y social, mujer privada, que vive intensas experiencias extáticas (conocidísimo es el intercambio de corazones que hace con Jesús), y escritora de relieve. Fuerte es su voluntad de decirse a través de la escritura, aunque no escribe materialmente sino dicta. El amor está en el centro del *Dialogo della divina providenza,* o mejor el "perfecto amor", que es vehiculado por el conocimiento de sí; quien se conoce a sí, conoce a Dios y la bondad de Dios en sí "y sin embargo la ama". Para Catalina, Dios es tanto el Cristo crucificado con el que hace realidad una íntima fusión esponsal (matrimonio místico), como también el Dios madre que la nutre y la abraza tiernamente. No sólo la leche es alimento esencial para ella; también la sangre es comida, fecundo principio de vida. En sus *Cartas* la sangre nutre, o se come; en sus milagros eucarísticos lo que le queda en la boca o sale de ella es sangre, tanto que a menudo será representada en la iconografía con los labios manchados de sangre de Cristo, que ella chupa de la mano herida por los clavos. Si en la mentalidad del Medievo la sangre era considerada sucia, ligada a un hacer o padecer violencia, en su lenguaje prevalece una valoración absolutamente positiva: la sangre es salvación, lo es sobre todo la sangre de Cristo, derramada en la cruz por la redención del hombre, esa sangre que, manando de su costado herido, baña y convierte a Longino. En una miniatura que se encuentra en una copia ilustrada de su *Vida,* escrita por Raimundo de Capua (*ca.* 1330-1399), Catalina es representada desnuda a los pies de la cruz; sobre su cuerpo flagelado descienden los mismos ríos de sangre que descienden del cuerpo de Jesús. La imagen visualiza muy bien y recapitula en sí las muchas metáforas, ligadas a la sangre, que están presentes en las *Cartas:* "Sentaos a la mesa de la cruz y todos estaréis ebrios de sangre"; y también: "¡Oh gloriosa y preciosa Sangre, para nosotros eres baño, y ungüento puesto sobre nuestras heridas!" (carta 73).

La sangre de Cristo

Detrás de esa sangre, de ese sufrimiento inaudito, a través de tanta crueldad, las místicas tienen la certeza de que se ha manifestado el amor.

Véase también
Historia "El poder de las mujeres", p. 287.
Filosofía "Eckhart y la mística renana", p. 422.
Literatura y teatro "Comunicación y escritura religiosa: hagiografía, predicación, espiritualidad", p. 632; "La literatura del más allá: viajes y visiones", p. 637; "Jacopone da Todi y la poesía religiosa", p. 641.

El primado de la poesía

LA ÉPICA

Paolo Rinoldi

En los siglos XIII y XIV la producción épica experimenta una dialéctica entre permanencia (metro, temas "fuertes", principios de composición) y renovación (mayor espacio dado a temas novelescos o corteses); los textos son muy numerosos, cada vez más complejos, a menudo organizados en ciclos, mientras que los manuscritos se vuelven cada vez más ricos y lujosos. La épica llegará así a la imprenta y gozará, mucho más que las novelas arturianas, de una gran difusión popular que llega hasta el Ochocientos.

Coordenadas introductorias

En los siglos XIII y XIV la épica se caracteriza por una gran continuidad como también por profundas transformaciones, en el sentido de que tendencias que ya están presentes en el siglo XII experimentan ahora un desarrollo más complejo y más completo, consiguiendo también resultados muy alejados del punto de partida.

Estos textos, a menudo mediante la prosificación del Cuatrocientos (son famosas las que tienen lugar en la corte de los duques de Borgoña), llegan a la imprenta, a los libros de los ambulantes del siglo XIX y entran a formar parte del patrimonio popular, sea francés *(Les quatre fils Aymon, Huon de Bordeaux, Ogier),* que español (Romancero) e italiano (a través del poema caballeresco, hasta las marionetas y el teatro de títeres).

Las coordenadas dentro de las cuales conviene enfocar la descripción del fenómeno épico son la explosión demográfica, la formación de ciclos de epopeyas, la apertura a temas y formas novelescas.

En general, el Doscientos es para las literaturas en lengua vulgar un siglo de enorme fuerza propulsora: aumenta el número de los textos, nacen nuevos géneros, crece vertiginosamente el número de los manuscritos producidos; comparativamente, el Trescientos es un siglo de asentamiento, pero ciertamente no de quiescencia.

Riqueza demográfica significa ante todo que un texto épico forma parte de un sistema en el que poco a poco se vuelven más numerosos otros "hermanos" y se pone en relación con ellos (fenómeno de la formación de ciclos); al mismo tiempo entra en contacto fecundo con otros géneros (sobre todo la novela).

Ambos fenómenos se pueden interpretar tanto desde un punto de vista "genético" como desde el de la "historia de la tradición" (tomemos como ejemplo las *chansons* en lengua de oíl, es decir, en la lengua hablada antiguamente en la Francia al norte del Loira).

"Desde el punto de vista genético" se observa a menudo que una canción es compuesta pensando en una perspectiva cíclica, como introducción o complemento a otras canciones ya existentes, de las cuales toma personajes y situaciones: por ejemplo, textos como *Les enfances Guillaume* y *Les enfances Vivien* cuentan la infancia (de ahí el título), la adolescencia y las primeras pruebas del futuro héroe; textos como *Hervis de Metz,* por el contrario, narran la gesta del padre de Garin, protagonista de la canción *Garin de Loherenc* (en la épica, se ha dicho con una fórmula feliz, "los hijos engendran a los padres"); las *Moniages* (profesiones monásticas), por el contrario, están dedicadas a las últimas etapas de la vida del héroe, que termina sus días como monje *(Moniages Guillaume, Moniages Rainouart).* De una manera cada vez más maciza aparecen temas a los que sólo se alude en las canciones más antiguas: el amor (se define el *topos* de la bella sarracena que, presa de la pasión por un paladín, se convierte al cristianismo), lo mágico bretón (hadas, filtros mágicos), creencias folclóricas cercanas a los cuentos populares (por ejemplo el tema típico de algunas *enfances:* el héroe nace en el exilio y es educado en un ambiente social que no es el suyo —como el mercantil—, pero sigue el llamado de la sangre y luego termina siendo reconocido gracias a su valor), una mayor atención al mundo cortés y a sus ritos, el gusto didáctico o enciclopédico, el tono moralista; viendo bien las cosas, también la formación de ciclos responde a un gusto novelesco: el de narrar la biografía del héroe del nacimiento a la muerte (extraño a la tradición épica más antigua, concentrada en una *tranche* [episodio] altamente significativa de su vida).

Perspectiva cíclica

Asimismo, pero esta vez no en el plano de la composición, son cada vez más frecuentes los manuscritos cíclicos en los que copistas o refundidores de novelas reúnen *a posteriori* canciones que originariamente no tenían ningún lazo entre sí, a veces yuxtaponiéndolas, a veces armonizándolas entre sí con retoques, supresiones, adiciones de varios tamaños; análogamente, por lo que atañe a las relaciones con la novela, son cada vez más numerosos los manuscritos en los que caminan codo a codo *chansons de geste,* novelas, textos de narrativa breve, crónicas, etc., como demostración de un público sustancialmente homogéneo en géneros diversos.

Antologías de canciones

La épica en lengua de oíl

La épica en lengua de oíl es muy rica en el Doscientos, está sustancialmente en continuidad con el siglo precedente (muchas canciones están fechadas tradicionalmente en los siglos XII y XIII), y constituye un excelente laboratorio

para verificar las tendencias antes mencionadas, en las que hoy no notamos más los síntomas de una degeneración con respecto a una primitiva pureza (jamás existida), cuanto más bien las señales de la vitalidad de un género que ha sabido transformarse sin perder su propia identidad. No es que se deba desembocar en un revisionismo total: las canciones tienden en promedio a volverse más largas, complejas, y sobre todo en el siglo XIV no faltan ejemplos de textos en los que la multiplicación de personajes y episodios da la idea de un acumulamiento de ninguna manera supervisado: pero siempre importa distinguir las obras mediocres de aquellas que obedecen a una estética que ha cambiado.

El periodo que abarca los siglos XIII y XIV es la edad cíclica, compiladora y enciclopédica por excelencia, y no sólo en la épica: se puede reconocer fácilmente un núcleo cíclico también en el siglo XII, pero ahora el fenómeno se vuelve imponente por el número de canciones involucradas y por la complejidad de los mecanismos de escritura: basta con pensar precisamente en el ciclo de Guillermo de Orange (que llega a más de veinte textos, casi todos presentes en los manuscritos más ricos), en el ciclo de los *Lorenesi* (cuatro canciones), o también en los ciclos más tardíos como el de Huon de Burdeos o el de Rinaldo de Montalbano.

No es posible hacer aquí el elenco de las canciones más famosas o representativas de la renovación y enriquecimiento del género épico: recordaremos el ciclo de Huon de Burdeos por sus elementos fabulosos (y la aparición no episódica de un personaje arturiano: la hada Morgana), los elementos paródicos de los *Moniages* (el héroe se caracteriza entre los monjes por un robusto apetito y unas actitudes poco penitenciales) o, también, la parodia escatológica del genial *Audigier,* héroe del "lo bajo corporal".

Revisiones y potenciación

Una característica macroscópica del corpus en lengua de oíl está constituida por las reelaboraciones de *chansons* preexistentes, sea en el siglo XIII, que en los siglos siguientes: al lado del *Roland* asonantado tenemos las versiones rimadas; textos en *decasílabos* se rehacen en versos alejandrinos (muchas canciones están involucradas, como *Ami et Amile, Girart de Roussillon,* canciones del ciclo de las cruzadas, etc.). No se trata sólo de actualización de la métrica, sino también de transformaciones más profundas: por ejemplo, la escena rápida e intensa de Alda la bella, prometida de Rolando, quien al recibir la noticia de la muerte del amado decide que la vida ya no vale la pena de ser vivida y muere a su vez (por un supremo esfuerzo de concentración y anulación de las energías vitales), es amplificada en los textos rimados.

El marco (batallas, oposiciones nosotros/ los otros, virtudes guerreras) y la estructura en versos monorrimos hace cada vez más reconocible un texto épico, que incluso exhibe, aún en las canciones compuestas en el siglo XIV, arcaísmos "de género"; además, las *chansons* conservan siempre el lazo con la "verdad histórica" que las caracteriza desde su origen: también los textos

puramente ficticios reivindican este estatus e, incluso al final del Trescientos, para celebrar las gestas de Bertrán Duguesclín (1320-1380), condestable de Francia, el trovero Cuvelier de Arras (?-1390) elige la forma de la *chanson de geste* más que la de la crónica o del relato biográfico.

La misma dialéctica entre permanencia e innovación se reconoce también en el plano formal: si el principio de los versos monorrimos *décasyllabes* o alejandrinos permanece intacto, los versos monorrimos pueden volverse organismos muy diversos, por tamaño, dinámicas internas, estructuras; además aparece un artificio del todo nuevo, el *vers orphelin* (un versículo hexasílabo final, huérfano porque es de rima inconexa).

La épica occitana y castellana

Caracterizadas por la presencia de *corpora,* considerándolas modestas y de difícil datación, la épica occitana y la castellana nos pone frente a una maraña de tradición restringida, manuscritos tardíos, reelaboraciones tardías, dificultad de establecer las relaciones entre las tradiciones épicas y los textos épicos que poseemos hoy en día, maciza influencia francesa. Por lo que se refiere a la épica occitana recordemos la *Guerra de Navarra* de finales del siglo XIII, que tiene una dinámica cronística y revitaliza las potencialidades de la épica como discurso "sobre el presente", y dos pequeños poemas sobre Rolando copiados todavía a finales del siglo XIV (pero no sabemos si se trata de pruebas de vitalidad o recuperaciones anticuadas). La épica castellana prospera en las reelaboraciones (el *Poema de Fernán González* es una reelaboración tardía, con fines propagandísticos, de un texto anterior), pero es literalmente fagocitada por los textos de las crónicas en prosa del Doscientos y Trescientos (y también de tiempos posteriores), planteando los previsibles y a menudo insolubles problemas de orden histórico-filológico.

La épica germánica

El *Nibelungenlied* [Cantar de los nibelungos], escrito sobre pergamino al inicio del Doscientos, inaugura un siglo de extraordinaria riqueza: los ciclos de los Nibelungos, el *Kudrun,* el ciclo, atestado de personajes, de Dietrich (Teodorico *el Grande*), en los cuales se suelen repartir los materiales germánicos, tienen numerosas ramificaciones también en el siglo XIV y, por otro lado, a menudo están en relación con textos y cantos de los siglos precedentes (por ejemplo el *Hildebrandslied* [Canto de Hildebrando] es el primer texto que habla de la leyenda de Teodorico). En los primeros decenios del siglo XIII Snorri Sturluson (1178-1241) compone su Saga, que recoge sagas reales islandesas (de las que tenemos algún que otro ejemplo también en el siglo XII y que,

obviamente, se apoyan en leyendas anteriores), género que en el curso del siglo llegará a contar numerosos textos en prosa, a menudo organizados cíclicamente (recordemos sólo la saga duocentista *Karlamagnús saga* [Saga de Carlo Magno], de interés rolandiano).

La épica franco-véneta

La Italia del noreste es permeable desde el siglo XIII a las literaturas transalpinas, en particular a la poesía trovadoresca, hasta el punto de que algunos trovadores cuya lengua materna es la italiana escogen la lengua de oc, es decir, el occitano, para sus composiciones (por ejemplo Sordello); con un *décalage* de algunos decenios, y culminando en la primera mitad del siglo XIV, el fenómeno se verifica también en relación con la lengua francesa: desde el siglo XIII tenemos un buen número de textos franceses copiados en Italia (*chansons de geste,* novelas en prosa, textos didácticos, etc.), pero el área véneta se especializa en una producción literaria épica en la que no sólo asistimos a una progresiva emancipación de los modelos occitanos, sino también a la creación de una lengua literaria especial llamada franco-véneto. La etiqueta suscita bastantes discusiones: se trata de una *koiné* suprarregional, de base francesa con numerosas interferencias (en el plano léxico, fonético) en los dialectos vénetos (que no siempre se pueden distinguir fácilmente) y rasgos latinizantes y también toscanos. El carácter literario del franco-véneto queda confirmado de todas maneras por su homogeneidad sustancial (prescindiendo del dialecto del autor), aunque evidentemente siempre está en vilo entre el prestigio de la tradición (francesa) y la necesidad de comunicación (sabemos por tradición indirecta que también estos textos eran cantados en las plazas y en las cortes). De las copias nororientales de textos franceses con un ligero colorido dialectal (por ejemplo el códice V7 del *Roland*), pasamos a códices en su mayoría audaces y "mixtos" desde el punto de vista lingüístico o caracterizados por refundiciones más consistentes (como, por ejemplo, el famoso manuscrito, conservado en la Catedral de San Marcos, de la *Geste francor*), hasta obras originales como la *Entrée d'Espagne,* compuesta en los primeros decenios del siglo XIV por un patavino anónimo, que cuenta precisamente la entrada del ejército de Carlomagno en España (742-814) —por lo tanto, los pródromos de la derrota de Roncesvalles— y es un texto fundamental por las varias *Españas* trecentistas y cuatrocentistas y, por esto, para el poema caballeresco italiano de Boiardo (1440/1441-1494) y Ariosto (1474-1533). En otros lados los resultados son de un nivel inferior: recordemos sólo a Nicolás de Verona (siglo XIV, autor de una continuación de la *Entrée,* de la *Pharsale* —una reescritura de los *Faits des Romans*— y de un pequeño poema religioso, la *Passion*) y Nicolás de Casola (siglo XIV, autor de la *Guerra d'Attila*).

Interferencias lingüísticas

Véase también
Literatura y teatro "Poesía y política", p. 673; "Poesía narrativa, didáctica, alegórica", p. 711.

LA LÍRICA EN EUROPA

GIUSEPPINA BRUNETTI

La lírica de los trovadores es el primer movimiento poético y cultural de la Europa moderna. Procedente de las cortes meridionales de Francia, pronto se vuelve internacional y se difunde en el norte (hasta Inglaterra, Suiza y Alemania), al este (hasta las cortes húngaras), al oeste en las diversas cortes de la península ibérica, y, al sur, en la Italia septentrional y luego en la corte siciliana de Federico II de Suabia.

LA EXPANSIÓN DE LA POESÍA DE LOS TROVADORES

La difusión de la poesía de los trovadores en Europa es un hecho precocísimo y difusivo: ya desde los últimos años del siglo XII se asiste a la irradiación del modelo occitano a numerosas y diversas zonas del continente. Como las regiones francesas de lengua de oíl se habían abierto a la nueva manera poética y los troveros habían acogido y elaborado el modelo trovadoresco, así otras áreas importantes aparecen ahora, ya entre 1170 y el final del siglo, del todo ganadas para la manera occitana: se trata sea de regiones romances, como en la península ibérica e Italia, sea de regiones diversas, como el área oriental y en particular la nórdica y germánica que, con los *Minnesänger,* constituirá una forma específica de la lírica cortés y del *fin'amor.* La irradiación del modelo trovadoresco debe entenderse efectivamente no sólo en términos de imitación y confrontación, sino, como lo implica el mismo término "irradiación" —en el que se subentiende precisamente la difusión de un energía a través de rayos que penetran de diversos modos, según sean la naturaleza y las condiciones de la materia que los recibe—, debe ser considerado más propiamente como un proceso de aclimatación, el mismo que con el correr de los años permitirá elaboraciones sensiblemente diversificadas entre sí en las diversas regiones de Europa.

Uno de los trovadores más originales e importantes, versado particularmente en la experimentación lingüística y formal, es sin duda alguna Raimbaut de Vaqueiras (*ca.* 1155-post 1205). Él compone, entre otras cosas, un texto bastante significativo, un *descort* [composición medieval francesa y provenzal caracterizada por discordancias métricas y melódicas]: *Eras can vei*

verdeiar [Ahora, que veo verdear], que es también (primer ejemplo absoluto) una composición plurilingüe, escrita probablemente en la corte del marqués Bonifacio de Montferrato (*ca.* 1150-1207) entre 1197 y 1201, o sea en los años inmediatamente anteriores a la cuarta Cruzada. Pues bien, en tal texto, para representar las fuerzas discordantes en su corazón, Raimbaut realiza una contraposición de idiomas por estrofas, organizadas de la siguiente manera: provenzal (I), italiano (II), francés (III), gascón (IV), gallego-portugués (V). No cabe duda que, más allá de las intenciones específicas de la composición y más allá de la destinación inmediata del texto (*in primis* la ocasión política de la cruzada y el homenaje, a través de las lenguas, a los reyes de las diferentes casas), ha de considerarse como un ejemplo también de una *concordia discors* horaciana, o sea de la unidad literaria *versus* la fragmentación lingüística y, a una, la celebración de la existencia misma de esas lenguas que luego, partiendo de la matriz trovadoresca, encontrarán su expresión lírica específica.

El área ibérica

El más antiguo trovador peninsular históricamente determinado es Johan Soarez de Pávia (*ca.* 1140-?), un portugués (exponente de la nobleza de la región del Duero, pero vasallo del rey de Aragón y Cataluña por un feudo en tierra aragonesa) activo entre 1169 y 1200. A él se adscriben seis *cantigas de amor* (perdidas), la forma más cercana posible a la *canso* trovadoresca, y un serventesio supérstite: *Ora faz ost'o senhor de Navarra.* La presencia eficiente de trovadores provenzales en las cortes de León y Castilla es una hipótesis naturalmente plausible; sin embargo es necesario recordar el hecho de que ya en un texto relativamente antiguo, la galería satírica *Cantarai d'aquestz trobadors,* el trovador Peire d'Alvernha (*fl.* 1149-1170) nombra a un tal "Guossalbo Roitz" (identificado ahora con Gonzalo Ruiz, hermano de Pedro Ruiz de Azagra), o sea, nombra a un poeta de origen castellano, ligado al rey de Navarra (el mismo Gossalbo, probablemente mencionado por Bertrán de Born en su serventesio). En qué lengua escribía su poesía no nos es dado saberlo, pero basta para deducir que la poesía en lengua vulgar en el área ibérica debía estar documentada y ser floreciente.

Probables influencias provenzales

La lírica gallego-portuguesa se difunde en toda la península desde el tiempo de Soarez hasta 1354, fecha de la muerte de don Pedro de Barcelos (1287-1354), hijo natural del célebre Don Denis (1261-1325) el último que la cultivó. El corpus recoge cerca de 2000 textos, de los cuales 1700 de inspiración profana elaborados por 153 poetas. La lírica gallego-portuguesa es transmitida por un número bastante exiguo de testimonios manuscritos (tres cancioneros —de los cuales uno solo de edad medieval—, más un *descriptus* y cinco fragmentos). A las *cantigas* profanas se añaden las *Cantigas de santa María,* o sea las más de 400 poesías dedicadas a la virgen y atribuidas al rey Alfonso X (1221-1284, rey desde 1252),

rey de Castilla y León desde 1252, escritas en los años sesenta del siglo XIII: lírica profana y lírica religiosos son aquí, pero también en otras áreas, expresiones diversas e interconectadas, mientras que la misma génesis y formación de la lírica gallego-portuguesa ha de ponerse en relación, además de hacerlo con las cortes, también con el fenómeno de las peregrinaciones a Santiago de Compostela (por lo demás, están atestiguadas también las *cantigas de romería,* las "canciones de peregrinación"). La mayor parte de las *Cantigas de santa María* son de carácter narrativo y cuentan los milagros hechos por la Virgen; las restantes, intercaladas entre ellas, son de carácter más propiamente lírico *(cantigas de loor)* y se remontan en gran parte a la tradición litúrgica y paralitúrgica de las *loas*. La interferencia entre género lírico y género narrativo en el ámbito hispánico se vuelve a proponer, sea en la castellana *Historia troyana polimétrica,* sea en la aragonesa *Razón feita d'amor,* pero sobre todo en la obra del riojano Gonzalo de Berceo (*ca.* 1197-*ca.* 1264) —por ejemplo respecto de los *Milagros de Nuestra Señora* o del *Duelo de la Virgen*— y luego definitivamente en la obra maestra de Juan Ruiz (*ca.* 1283-*ca.* 1350), *Libro de buen amor* (primera mitad del siglo XIV). Con Juan Ruiz la poesía castellana propone también un género peculiar, sólo parcialmente afín a la pastorela, o sea la *cáica de serrana.*

Género específico de la lírica gallego-portuguesa, por el contrario, es la *cantiga d'amigo,* que no tiene correspondencias en el ámbito romance, pero muestra singulares analogías con los *harağiat* mozárabes y es una canción puesta precisamente en labios de mujeres. Textos peculiares de la península ibérica son finalmente las *cantigas d'escarnho e de maldizer,* es decir, canciones de escarnio escritas *in vituperium* que, casi en el umbral de la antigua licencia de los versos fesceninos, son la continuación precisamente del género trovadoresco del serventesio.

Lírica catalana

La lírica autóctona catalana, por el contrario, está estrechamente soldada a la occitana y sobre todo ligada a la corona de Aragón (Alfonso II, el rey poeta, Pedro II y luego Jacobo I y Pedro III). También los dos cancioneros trovadorescos (V, del siglo XIII, y siguientes) de origen catalán son copiados en ambientes ligados a la corte real. Los recientes hallazgos de textos (sobre todo *dansas*) en los registros notariales de Castelló d'Empúries no hacen sino confirmar tal cercanía, llegando a constituir un puente entre el registro "bajo" del trovador catalán Cerverí de Gerona (*fl.* 1250-1280) y el *Cançoneret de Ripoll* (de *ca.* 1330), la grácil colección de poesía catalana ligada a la renovación de las formas líricas. El último gran poeta en lengua catalana que tiene una estrecha dependencia de los trovadores es el valenciano Ausiàs March (*ca.* 1397-1459), autor de más de 2000 versos y 80 canciones propiamente amorosas.

El rasgo característico de la nueva poesía será la separación entre poesía cantada (*cantiga,* luego *canción*) y poesía leída (*decir,* como el francés *dit*), oscilante esta última entre lírica de amor y especulación filosófico-moral o alegórica. El filón popular, por el contrario, será confiado preponderantemente a la *serranilla* (luego, especialmente en la corte aragonesa de Nápoles,

con Carvajal) y al *villancico,* a través del cual penetrará también en el gran teatro de Gil Vicente (*ca.* 1465-1539) y Lope de Vega (1562-1635).

Los *Minnesänger*

Mundos diversos que se encuentran con las cruzadas

La segura recuperación de modelos líricos romances por parte de los poetas alemanes ocurre ya en las dos décadas de 1170 a 1190, o sea en la misma época en la que los trovadores elaboran a partir de la matriz trovadoresca su propio código lírico. Tales poetas se llaman *Minnesänger,* o sea cantores de las *Minne,* en donde *Minne* indica propiamente el amor cortés y también está conectada etimológicamente con el latín *mens* (como luego, *mutatis mutandis,* el dantesco "intelletto d'amore"). Entre los primeros poetas se recuerdan a Federico von Hausen (1150/1160-1190), el renano Ulrico von Gutenburg (siglo XIII) y el mismo emperador Enrique VI (1165-1197, emperador desde 1191), padre de Federico II de Suabia (1194-1250, emperador desde 1220). Son probablemente las expediciones de las Cruzadas, sin lugar a dudas la cuarta (1202-1204, pero preparada desde 1199) y probablemente ya la tercera (1189-1192) las que brindan la ocasión de un contacto durable entre tales mundos diversos. Siguiendo a sus señores (Ricardo *Corazón de León,* Felipe Augusto, Federico *Barbarroja*) debieron convergir y encontrarse efectivamente poetas romances y germánicos: por ejemplo el trovero Conon de Béthune (*ca.* 1150-*ca.* 1220), un potente feudatario artesiano, el mismo Raimbaut, mientras que el *Minnsänger* Federico von Hausen morirá en Oriente, en batalla, en mayo de 1190.

En efecto, el lazo que une a los poetas alemanes, lazo que se puede demostrar a partir de *contrafacta* específicos y repuntes puntuales, a las regiones de oíl, además de hacerlo con las regiones propiamente meridionales, parece esencial y es de carácter fundante. Sin embargo, es necesario precisar que algunos contactos entre el área romance y el área germánica son bastante anteriores y los relictos de una tradición más antigua (destacándose la pequeña estrofa *Las, qui non sun sparvir astur,* "¡Ah!, ¿por qué no soy un esparaván o un azor?", fechada en el último tercio del siglo XI y provista de una pátina lingüística germánica) parecerían delatar los lazos que los unen a la zona propiamente patavina.

Un área particularmente floreciente para la poesía de los *Minnesäger* en la zona del lago de Constanza y, en general, de la Suiza actual, de la que provienen muchos poetas y en donde se confeccionó —en Zurich, para la familia Manesse, en la primera mitad del siglo XIV— el bellísimo códice, ahora en Heidelberg, que conserva gran parte de la producción poética de los *Mínnesänger.*

Entre las características más típicas de la poesía de los *Minnesänger* es precisamente el concepto de *Minne* que aparece, con respecto al trovadoresco del *fin'amor,* caracterizado por una mayor espiritualización, así como su correlato *Frauendienst* ("servicio del vasallaje de amor") es un ejercicio más estrenuo de

desinteresada dedicación y fidelidad a la dama. Más tarde tendrán éxito dos tendencias diversas que conducirán, por una parte, a una línea poética objetivo-realista y, por otra, a una línea que se puede clasificar como clásico-mitológica y más genuinamente alegórica. Estos últimos rasgos serán por lo demás los rasgos característicos de la tradición poética inglesa más tardía, presentes sobre todo en los textos de Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400), John Gower (*ca.* 1330-1408) Rawls y John Lydgate (*ca.* 1370-*ca.* 1450).

Poesía y mitología

El área italiana

Especialmente después de la diáspora que siguió a la Cruzada albigense y en concomitancia con el inicio del luminoso reino meridional de Federico II de Suabia, Italia se vuelve una tierra acogedora para los trovadores exilados y su memoria poética: en las regiones nororientales se constituyen muchos de los cancioneros líricos que sobrevivieron, los cuales, sobre todo por obra del trovador de caorsino Uc de Saint-Circ (*fl.* 1211-1257), están dotados también de *vidas* y *razos*. Igual que sus colegas catalanes, los poetas medievales de origen italiano adoptan como instrumento de expresión la lengua misma de los trovadores, o sea la lengua vulgar de oc. Entre aquellos cuyas obras nos han llegado destaca el boloñés Rambertino Buvalelli, sobre el cual hay testimonios del siglo XIII. Él desempeña varios encargos por cuenta del municipio de Bolonia y aparece en numerosos documentos en calidad de alcalde de varias ciudades del norte de Italia (Parma, Milán, Brescia, Génova, etc.). El poeta más oscuro Peire de la Cavarana (o Caravana), por el contrario, parece activo ya a finales del siglo XII. Italianos son, además, el veneciano Bartolomeo Zorzi, autor entre otras cosas de una sextina; Nicoletto de Turín y luego, entre los más conocidos, Lanfranco Cigala, Luchetto Gattilusio, Parsifal y Simón Doria, Bonifacio Calvo. El más célebre de los trovadores italianos, sin embargo, es ciertamente Sordello (?-1269), quien reside largo tiempo fuera de Italia y en las cortes provenzales después de las aventuras ligadas al rapto de Cunizza de Romano (1198-1279) y luego estará en Nápoles con Carlos de Anjou (1226-1285, rey desde 1266). Celebrado por Dante (1265-1321) en el *Purgatorio,* incluso fijado en aquel abrazo que lo liga sentimentalmente a su coterráneo Virgilio (70 a.C.-19 a.C.), Sordello escribe textos de amor, pero también poesías políticas y el pequeño poema didáctico conocido como *Ensenhamen d'onor* [Enseñando el honor].

De Bolonia a Nápoles

Si el único texto de Peire de la Cavarana que nos ha llegado es ya de 1195 y si de las postrimerías del siglo son los primeros intentos en italiano compuestos por Raimbaut de Vaqueiras (estrofa II del descort citado y el *Contrasto* bilingüe con la mujer genovesa: *Domna, tant vos ai preiada* [Señora, tanto se os ha implorado]), de los mismos años (1180-1210) es la canción *Quando eu stava in le tu'cathene* [Cuando estuve en las tus cadenas], transcrita sobre un pergamino

ravenés descubierto a finales de los años treinta del siglo XX y sólo publicado recientemente. En este texto, los lazos con la tradición occitana, desde el punto de vista léxico y temático más que del métrico, son del todo evidentes. Y también el otro hallazgo reciente de versos de amor en lengua vulgar italiana sobre papel placentino de inicios del siglo XIII contribuye a enriquecer la compleja *facies* poética que debió presentar la Italia medieval entre finales del siglo XII e inicios del XIII. Por lo demás, sólo de pocos años después (1234-1235) es el testimonio hallado, pero ya septentrionalizado, de un poema lírico de Giacomino Pullés (siglo XIII), poeta de la ilustre escuela poética siciliana de Federico II de Suabia. La nueva poesía de arte italiana, pues, ya estaba floreciente y difundida —durante un tramo de tiempo contemporáneo de los trovadores: interesantes en tal sentido son las primeras pruebas de un "influjo" contrario, es decir, de los italianos a los *trobadors*— y el camino ya quedaba definitivamente abierto a la lírica italiana moderna, al *stil novo,* a Cavalcanti (*ca.* 1250-1300), a Dante. En Toscana, en el cancionero más rico que conserva la memoria lírica de los italianos del Doscientos (el manuscrito Vaticano lat. 3793) se condensa así la *translatio* de la Provenza a Italia: sobre el primer folio del códice, en efecto, se ejemplifica la canción *Madonna dir vo voglio* [Señora, diros quiero/ cómo me ha hecho preso el amor] del notario Giacomo de Lentini (*ca.* 1210-*ca.* 1260), una canción de amor que, aunque es diversísima a su modelo, ha sido reconocida como traducción precisa del poema lírico trovadoresco *A vos midonç voill retraire en cantan.* Por último, pero no finalmente: la canción de amor en cuestión es precisamente de aquel único trovador "salvado" por Dante y puesto luminosamente en su *Paraíso,* es decir, de aquel Folco de Marsella (?-1231), trovador ítalo-francés (según la *vida*) que, al menos en la construcción historiográfica de los cancioneros, enlaza así pasado y presente y es señalado, en el reconocimiento de la tradición lírica, como una significativa raíz eficiente de la nueva poesía italiana de la Escuela.

Premisa del stil novo

Véase también

Literatura y teatro "La lírica en Italia", p. 664; "Poesía y política", p. 673; "Poesía narrativa, didáctica, alegórica", p. 711.
Música "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", p. 937.

LA LÍRICA EN ITALIA

GIUSEPPE LEDDA

Una poesía lírica de temática amorosa según el modelo trovadoresco en lengua vulgar local madura en Italia más tarde que en otras áreas europeas.

La iniciativa la toma la corte de Federico II en Sicilia y de aquí nace la experiencia de la Escuela Poética Siciliana, trasplantada a la Toscana en la segunda mitad del Doscientos, donde adopta características autónomas y donde descuella la personalidad de Guittone de Arezzo. En parte ligado a los modos sículo-toscanos y guittonianos, el boloñés Guido Guinizzelli renueva la lírica insertando un lenguaje doctrinal y desarrollando de un modo nuevo temas como la gentileza y la mujer-ángel. Estas novedades las recogen los poetas florentinos más jóvenes, entre los cuales se encuentran Guido Cavalcanti y Dante Alighieri, que dan vida a la experiencia del **stil novo.**

La lírica trovadoresca en Italia

Partiendo de la Provenza originaria, la poesía trovadoresca se difunde por Europa y promueve el nacimiento de una lírica de temática amorosa en muchas lenguas europeas. En Italia es más tardío el nacimiento de una poesía en lengua vulgar local, mientras que florece más temprano la producción de lírica trovadoresca en lengua provenzal. Las cortes de Italia septentrional son hospitalarias con los trovadores provenzales, acogidos sobre todo en las cortes de Liguria y Lunigiana, de Montferrato, de la Marca de Treviso. Tal presencia se intensifica después de la cruzada contra los albigenses, que provoca una suerte de diáspora trovadoresca. Pero además de la presencia de trovadores provenzales es significativa la actividad de trovadores italianos que escriben en lengua provenzal, llevando a cabo su obra en las cortes (como Sordello de Goito en Treviso) o en los ambientes urbanos (como Rambertino Buvalelli en Bolonia, Lanfranco Cigala y Parsifal Doria en Génova).

Por lo que se refiere a este marco, introduce nuevos elementos el reciente hallazgo, por obra del filósofo Alfredo Stussi, de una canción, *Quando eu stava in le tu'cathene,* que se remonta a los años 1180-1210 y proviene de los ambientes de la Italia septentrional. El modelo es claramente el de la lírica provenzal, pero no parece se ciñan a él muy estrictamente. En todo caso, el hallazgo es significativo porque da testimonio de la existencia de una lírica de temática amorosa en italiano vulgar que precede al nacimiento de la Escuela poética siciliana.

La Escuela Poética Siciliana

Pero la iniciativa, consciente de estar promoviendo un movimiento literario unitario en italiano vulgar local, madura en la corte siciliana de Federico II de Suabia (1194-1250, rey de Sicilia desde 1198, emperador desde 1220), un ambiente cultural de gran riqueza por la presencia de hombres de letras y filólogos de las lenguas latina, griega y árabe. Federico promueve los estudios

jurídicos y retóricos, pero también los filosóficos y científicos. Y son justamente los miembros de la Magna Curia de Federico, colaboradores del emperador en la conducción política del Estado, los que dan vida a la actividad poética a una con el mismo emperador. Es conocida, y está documentada, la actividad política en el seno de la corte de algunos exponentes de la Escuela Poética Siciliana: Pier delle Vigne (1190-1249) es un hombre destacado; Giacomo de Lentini (*ca.* 1210-*ca.* 1260) es un notario, como lo es también Guido delle Colonne (*ca.* 1210-post 1287). De otros exponentes de más difícil identificación sólo se puede aventurar la hipótesis de la relación con la Curia, en particular parece muy probable por lo que se refiere a Esteban Protonotario (siglo XIII). Otros rimadores que pertenecen a la Escuela son Giacomino Pullés (siglo XIII) y Rinaldo de Aquino (*ca.* 1227-*ca.* 1281). En todo caso, la iniciativa de usar una lengua vulgar local parece que debe conectarse con la voluntad de dar una expresión poética autónoma y reconocible al Estado federiciano. A la fuerte identidad política debía corresponder una experiencia literaria asimismo fuerte e identificable.

Los protagonistas

La definición de "sicilianos" no está necesariamente ligada a la procedencia de los poetas, aunque algunos fueron realmente originarios de Sicilia. Se refiere, por el contrario, a la participación en la Magna Curia cuyo núcleo originario estaba en el reino de Sicilia. En realidad, los exponentes de la escuela poética provienen también de otras áreas de Italia meridional. Por lo demás, la misma corte federiciana tenía un carácter móvil, en cuanto que el emperador gustaba de transcurrir periodos más o menos largos en las varias residencias fijas que tenía en varias partes del reino, sea en Sicilia, que en el continente. El máximo florecimiento de la poesía siciliana se sitúa entre 1230 y 1250, aunque no faltan propuestas de anticipar algunos años el probable inicio de la iniciativa y bien que algunos rimadores continúen activos también después de la muerte del emperador.

Poetas de varias procedencias

Todos reconocen el papel de jefe de la escuela, probable iniciador y personalidad poéticas más relevante del grupo, a Giacomo de Lentini, llamado *el Notario,* a quién se debe también el corpus poético más amplio: cerca de 40 textos entre canciones, cancioncillas, descorts y sonetos. Giacomo es considerado como el inventor de la forma métrica del soneto: se trata de una forma breve (14 versos en la versión estándar), cerrada y regulada en sus estructuras internas, pero también abierta a una amplia posibilidad de variaciones, que permite tratar los temas de una manera más rápida y menos comprometedora, también en el plano estilístico, en comparación con la canción de estilo elevado, y resulta particularmente adecuada a los intercambios de rimas de correspondencia y a las contiendas. Entre los otros autores tiene un relieve singular Guido delle Colonne, autor de cinco canciones, dos de las cuales están hechas totalmente de endecasílabos, alabadas por Dante (1265-1321) a causa de la elevación de la estructura métrica y del estilo.

La continuidad de temas, estructuras métricas y estilo con respecto a la tradición trovadoresca es evidente. Sin embargo, son también significativas las novedades introducidas. Entre las más importantes está la separación entre música y poesía: las canciones trovadorescas eran canciones verdaderas y genuinas, acompañadas de música y destinadas al canto. Los poetas sicilianos escriben exclusivamente para la lectura y la palabra poética se vuelve independiente del acompañamiento musical. En el plano métrico, además de la invención del soneto, también en la estructura de las canciones se ponen de relieve novedades relevantes como la eliminación de la despedida o tornada, en la que de costumbre el poeta se dirigía al destinatario e insertaba también referencias a temas de actualidad política. En la misma dirección se mueve el abandono del serventesio de temática civil y política: estas temáticas relevantes en el cuadro sociopolítico movido y vivaz de las cortes provenzales, como también de las cortes de la Italia septentrional, ya no se admiten en un Estado unitario fuertemente centralizado como el federiciano. Por esto, los sicilianos llevan a cabo en el plano temático una selección del repertorio trovadoresco y se concentran exclusivamente en la lírica elevada de temática amorosa, abandonando también algunos géneros menos elevados como la alborada y la pastorela (si bien los temas y las estructuras de este último género se pueden hallar en el *Contrasto* de Cielo de Alcamo).

Separación de la poesía de la música

De esta manera los poetas sicilianos se concentran exclusivamente en el *amor fino* (traducción de la expresión provenzal *fin'amor*) e indagan con agudeza la psicología amorosa a partir de las convenciones y temáticas del amor cortés. El tema amoroso se desarrolla fuera de cualquier confesión autobiográfica directa, pero en un plano de abstracción. Se encuentra, aunque sea extraña al contexto social, también la metáfora feudal tradicional que representa la relación de servicio amoroso y no falta tampoco el motivo tradicional de las "malas lenguas" que amenazan el amor con sus habladurías, mientras se recurre más raramente al artificio de la *senhal*. Por lo que se refiere a la representación de la mujer, los sicilianos llevan adelante el proceso de desmaterialización de la belleza femenina, proceso que alcanzará su culminación con el motivo estilnovista de la mujer-ángel. En el plano retórico adquiere relevancia el recurso a las semejanzas naturalistas, propuestas con sensibilidad "científica" que tiene su origen también en la atención que la Magna Curia presta a la ciencia.

El fino amor

La lengua usada es un siciliano que teniendo como escolta las indicaciones de Dante en el *De vulgari eloquentia* se suele definir "ilustre", es decir, aliviado de la carga que son los rasgos locales más marcados y enaltecido por el modelo de regularidad que constituye el latín, además de enriquecido y ennoblecido por provenzalismos y galicismos de tradición literaria. Sin embargo, la forma lingüística originaria nos es conocida sólo parcialmente, en cuanto que los textos han sido transmitidos a través de códices toscanos de finales del Doscientos en los que los copistas han llevado a cabo la operación de intervenir

sistemáticamente toscanizando las formas sicilianas. Es posible reconstruir en parte la forma originaria de los textos sicilianos a través de la transcripción de la cancioneta *Pir meu cori alligrari* [Para alegrar mi corazón o Porque está alegre mi corazón/ Que durante largo tiempo ha estado privado de amor] de Esteban Protonotario, efectuada por el filólogo Giovanni Maria Barbieri (1519-1574) en el siglo XVI a partir de un manuscrito que ahora está perdido. Ulteriores elementos de la lengua provienen del reciente descubrimiento, por obra de Giuseppina Brunetti (1964-), de un fragmento de la canción *Resplendiente stella de albur* [Resplandeciente lucero del albor] de Giacomino Pullés, en un códice (que ahora se encuentra en Zurich) copiado en 1234 en la Italia del norte, sin la mediación de la Toscana. Se trata de la transcripción más antigua que poseemos de textos sicilianos, y es posible individuar los rasgos lingüísticos originarios debajo de la pátina septentrional sobrepuesta por el copista.

Los poetas "sículo-toscanos"

A consecuencia del fin del poder suabo, con la muerte de Federico en 1250 y la derrota de Manfredi (1231-1266) en la batalla de Benevento (1266), se concluye también la experiencia de la Escuela poética siciliana. Sin embargo, la lección de los sicilianos es acogida por una serie de rimadores de Emilia y sobre todo de la Toscana que dan vida a un complejo movimiento poético al que los estudiosos le ponen la etiqueta de "poesía sículo-toscana" para indicar la continuidad con respecto a la experiencia de la primera lírica en una lengua vulgar italiana pero también la autonomía y el desplazamiento geográfico y lingüístico al área toscana. No se trata, pues, de una experiencia unitaria que se pueda definir como "escuela", sino de una pluralidad de voces. La diversa situación sociopolítica de los vivaces municipios toscanos, muy lejana de la del Estado centralizado federiciano, trae consigo una serie de consecuencias también en el repertorio temático y en las opciones métricas. Los temas políticos, excluidos de la lírica siciliana, vuelven a ser objeto de la atención de los poetas sículo-toscanos siguiendo el modelo del serventesio provenzal. Se retoman también algunos otros géneros provenzales, como la pastorela, que habían quedado excluidos de la selección siciliana. Por cuanto se refiere a las formas métricas, los sículo-toscanos acogen la propuesta del soneto, que se impone como una de las formas canónicas, y lo desarrollan también con nuevas variantes. Por otra parte recuperan directamente de la tradición trovadoresca formas métricas ausentes en los sicilianos, como la balada, que de esta manera entra a formar parte del canon métrico italiano.

Traslado a Toscana

En el plano lingüístico falta el talante unitario para crear una lengua homogénea que se pueda reconocer en los sicilianos y es más débil la tendencia a formas de lengua vulgar "ilustre". Estos poetas parecen, por el contrario, más cercanos a las situaciones locales, tanto que Dante les reprochará sus

soluciones demasiado "municipales", su incapacidad de tender a modelos más elevados, regulados y unitarios.

Por cuanto se refiere a las personalidades singulares, un papel significativo lo desempeña el luqués Bonagiunta Orbicciani, que será citado por Dante en el *Purgatorio* en el marco de una perspectiva del desarrollo de la lírica que va de los sicilianos al estilo nuevo dantesco (*Purgatorio,* XXIV, 19-63). Bonagiunta parece estar cerca de los sicilianos y desempeñar una función mediadora que lleva a las experiencias más autónomas. Con respecto a Guittone (*ca.* 1235-1294), con quién incluso comparte la reanudación de las temáticas políticas y morales, muestra una predilección por un estilo claro y lineal, alejado de las arduas soluciones del rimador aretino. Su posición de relieve está atestiguada también por la participación en varios intercambios poéticos, entre los que destaca el intercambio con Guido Guinizzelli (*ca.* 1235-1276), a quien en el soneto *Voi ch'avete mutata la maniera* [Vosotros que habéis mudado la manera] reprocha las novedades que ha introducido y en particular la excesiva "sutileza". A la consiguiente oscuridad que se reconoce en el estilo de Guinizzelli, Bonagiunta contrapone el ejemplo del florentino Claro Davanzati (1230/1240-*ca.* 1280), otra personalidad eminente entre los sículo-toscanos, caracterizado por un estilo claro y ligero, en continuidad con los modelos sicilianos.

Guittone de Arezzo y los "guittonianos"

Pero la personalidad más relevante es ciertamente la de Guittone de Arezzo. El poeta aretino pone en el centro de su vida un vuelco decisivo constituido por la "conversión" y el ingreso hacia 1265 en la orden laica de los Caballeros de Santa María (los así llamados "Frati Gaudenti"). A la primera fase de la vida y de la carrera poética pertenecen textos que en los modos acostumbrados desarrollan la temática amorosa, pero también una serie de composiciones dedicadas a temas políticos con apasionada participación polémica y militante. En la segunda fase se enfrenta la temática política y civil con una perspectiva más meditada y universalizante, mientras que a sus flancos se ponen textos sobre temas morales y religiosos. Tanto en la primera como en la segunda fase los textos de Guittone se caracterizan, sin embargo, sobre todo por un estilo artificioso, rebuscado y oscuro, rico en juegos de palabras, aliteraciones, rimas raras y difíciles, complicadas construcciones sintácticas, que acercan al rimador aretino a las experiencias provenzales del *trobar clus,* cuyo máximo representante es Arnaut Daniel (*ca.* 1150-*ca.* 1200).

Por su virtuosismo estilístico y sus grandes capacidades de experimentador, Guittone se vuelve pronto el jefe de escuela admirado e imitado de un conjunto de rimadores definidos por los críticos como "guittonianos". Entre los más destacados se pueden citar a Meo Abbracciavacca de Pistoya, a Inghilfredi de Luca, al pisano Panuccio del Baño, al florentino Dante de Maiano. Pero el más significativo es quizás el otro florentino Monte Andrea (siglo XIII), que compite con Guittone en el estilo artificioso, consiguiendo resultados de notable valor. Pero en realidad ninguno de los poetas del Doscientos tardío puede

decirse inmune a la influencia del poeta aretino, ni siquiera Guinizzelli, quien iniciará, sin embargo, la "nueva manera" del *stil novo,* e incluso Dante, que será siempre crítico respecto de Guittone.

Guido Guinizzelli y el *stil novo*

Al lado de la Toscana, particularmente activa en la elaboración de poesía lírica se muestra la ciudad de Bolonia, sede de la prestigiada universidad y teatro de una rica y multiforme laboriosidad cultural en el ámbito retórico, filosófico y científico, además del jurídico. Aquí realizan su obra en lengua de oc poetas como Rambertino Buvalelli (*ca.* 1175-1221), mientras que de 1249 a la muerte acaecida en 1272 es tenido como prisionero Enzo (1224-1272, rey desde 1239), rey de Cerdeña, hijo natural de Federico II, a su vez autor de textos poéticos según los modos de la Escuela Siciliana, y están activos algunos poetas que se inspiran en la lírica siciliana y provenzal. Entre estos se distingue el notario Guido Guinizzelli (*ca.* 1235-1276), de quién queda un corpus de una veintena de textos, entre canciones y sonetos. Parece no estar muy lejos de la manera cortés y guittoniana dominante en Toscana, pero en un número restringido de composiciones emergen elementos nuevos. Quizás la presencia de la cultura universitaria boloñesa crea una conciencia retórica particular y promueve la adopción de elementos doctrinales, al interno de la lírica, de temática amorosa. Y el intercambio entre Florencia y Bolonia es particularmente rico y vivaz en el Doscientos. No sorprende, por lo tanto, que las novedades propuestas por Guinizzelli encuentren acogida y espacio para desarrollarse en los poetas florentinos más jóvenes. Al modo de hacer poesía inaugurado por Guinizzelli y proseguido en Florencia por Guido Cavalcanti, Dante Alighieri y algunos otros poetas, Lapo Gianni, Dino Frescobaldi, Gianni Alfani y el así llamado "Amigo de Dante", identificable en Lippo Pasci de los Bardi, y luego Cino de Pistoya, se aplica tradicionalmente la etiqueta crítica de *dolce stil novo,* según la célebre definición dantesca (*Purgatorio,* XXIV, 55-57).

Intercambios entre toscanos y boloñeses

La novedad de la poesía de Guinizzelli, aunque limitada a un exiguo número de textos, es notada de inmediato por sus contemporáneos. En particular es Bonagiunta Orbicciani quien interviene reprochando la excesiva "sutileza" del estilo guinizzelliano, es decir, la dificultad de su poesía por el uso de conceptos oscuros de procedencia doctrinal, con léxico filosófico-científico y fórmulas escriturísticas.

Globalmente, a partir de la experiencia innovadora de Guinizzelli, pero teniendo presentes también los resultados sucesivos, se pueden indicar algunas características del movimiento, que jamás adoptará, sin embargo, una unidad y homogeneidad tales como para configurar una verdadera "escuela poética". No obstante que todos los poetas estilnovistas estén comprometidos

intensamente en la vida política y civil, de su poesía está excluida toda temática que no sea estrictamente amorosa, en continuidad con respecto a los sicilianos y en oposición a Guittone y a los síciculo-toscanos. El amor está en el centro de la reflexión poética y es investigado sobre todo en sus conexiones con el "cor gentile", no menos que en su capacidad de guiar al poeta a través de un itinerario de elevación espiritual. Y con respecto a Guittone y los guittonianos es evidente la distancia, sobre todo en el nivel lingüístico, estilístico y retórico. Se busca la dulzura del estilo, obtenida a través de una selección léxica que excluye toda forma demasiado municipal o popular. La sintaxis es llana y lineal, mientras que se evitan los artificios retóricos típicos de la lírica guittoniana en nombre de un modelo de armonía y pulcritud. Sin embargo, el recurso a un léxico filosófico y científico y la inserción de imágenes doctrinales vuelven el estilo, a pesar de su aparente simplicidad, todo menos que fácil e inmediato y requieren un alto nivel cultural en el lector.

Temas, lengua, estilo y retórica

Por lo que se refiere a la tradición siciliana y cortés de la lírica de amor sólo se conservan algunos temas, mientras que se descuidan otros, como los típicamente provenzales de los "malparlieri" [quienes hablan mal su propia lengua y la extranjera] o los de la recompensa de amor. Otros motivos, por el contrario, son desarrollados y adquieren una nueva fuerza. De esta manera se vuelve más profundo el análisis psicológico del enamoramiento a través de la visión y la toma de posesión de la mente y el corazón del poeta por parte de la imagen de la mujer y de Amor que la acompaña. La imagen de la mujer-ángel, que en los poetas sicilianos era una simple hipérbole, adquiere una fuerza y una intensidad nuevas ya en Guinizzelli, y el tema de la loa trasciende la dimensión cortés para cargarse de significados más profundos, también recurriendo al lenguaje de la mística. Otro tema que es valorado a fondo es el del saludo de la mujer y de su respectivo poder salvífico.

La canción *Al cor gentil rempaira sempre amore* [Al corazón gentil retorna siempre amor] está considerada como el "manifiesto" del estilo nuevo, en cuanto pone con fuerza algunos de estos temas fundacionales. Desde el primer verso se subraya la relación necesaria entre gentileza, es decir, nobleza de ánimo, y amor: sólo quien es noble interiormente puede amar y, es más, no puede no amar. De esta manera la presencia del amor certifica la nobleza del ánimo del poeta. El principio es ilustrado luego mediante una serie de analogías tomadas del lenguaje naturalista y científico que logra imágenes cosmológicas nutridas también por el lenguaje de la "metafísica de la luz" y de la mística franciscana. La figura de la mujer-ángel adquiere una función fundamental. Guinizzelli compara la mujer a las inteligencias angélicas que transmiten la voluntad divina haciendo que se muevan las esferas celestes: análogamente, la mujer transmite la voluntad divina poniendo en movimiento en el amante un proceso de perfeccionamiento moral y de elevación espiritual. Además, esta acción ennoblecedora y salvífica es desempeñada por la mujer no sólo con respecto del poeta, sino a través de su

Mujer angelizada

milagrosa aparición también con respecto a todos aquellos que reciben su saludo. Con respecto a la tradición cortés, la figura de la mujer aparece ya desde entonces como una visión mística, casi privada de atributos físicos y descrita, por el contrario, sobre todo en sus virtudes espirituales y morales. Por esto adquiere una fuerza nueva la semejanza final de la mujer a un ángel del cielo que establece el poeta que se dirige a Dios: "Tenne d'angel semblanza/ che fosse del tuo regno;/ non me fu fallo, s'in lei posi amanza" [Imagen y semejanza era de un ángel de Tu reino; no es culpa mía si me he enamorado de ella].

Guido Cavalcanti

Guido Cavalcanti (*ca.* 1250-1300) es quizás el iniciador del estilo nuevo en Florencia, muy pronto seguido por otros poetas, entre los cuales estaba Dante Alighieri, el más joven. Sin embargo, el estilnovismo cavalcantiano sólo en parte se puede asemejar a la lección guinizzelliana. Si esto es ciertamente válido por lo que se refiere a la dulzura del estilo y a la recuperación de algunos temas, como el del saludo y el de la loa, no menos que de la adquisición de conceptos y terminología derivados de la filosofía, la ciencia, la escritura, la concepción del amor que emerge de las líricas de Cavalcanti parece muy diversa: el amor es visto como una fuerza irracional y arrolladora, que se apodera de la mente del amante, provocando un trastorno interior y un sufrimiento angustioso.

Amor pasional

En la célebre canción *Donna mi prega* [Porque una mujer me lo pide] Cavalcanti indaga, con el auxilio de una precisa terminología filosófica, la naturaleza del amor. De esta indagación emerge una posición opuesta respecto a la de la *Vita nova* dantesca. No está claro a cuál de las dos obras corresponda la prioridad cronológica, pero en todo caso la oposición es evidente. Según Cavalcanti, que se inspira en la filosofía del aristotelismo radical, el amor no es una "sustancia", es decir, una entidad autónoma, sino un "accidente", es decir, una propiedad, y en particular involucra no al alma racional sino a la sensitiva del ser humano. De aquí procede un conflicto dramático y destructor con la inteligencia a cuyo control racional escapa completamente el amor.

Este conflicto interior es representado dramáticamente por Cavalcanti a través de la puesta en escena de una serie de "espíritus" y "espiritillos", personificaciones de las diversas facultades del alma, de los sentidos internos y externos, de los espíritus vitales del individuo pero también de las pasiones, de las partes del cuerpo y de los actos involucrados en el enamoramiento. De ello resulta la representación objetiva y dramática de un sujeto dividido y lacerado. Así, también los motivos estilnovistas de la loa y del saludo nos los devuelve Cavalcanti la mayoría de las veces en clave pesimista y dolorosa. La aparición de la amada consuela sólo aparentemente, pero en realidad trastorna al poeta dejándolo como presa de la pasión de la angustia, o también

perplejo y arrollado por la incomprensibilidad racional de tal aparición. Sin embargo, también la expresión del amor doloroso recibe una redacción estilística llana y dulce, con soluciones sintácticas armoniosas y lineales. La dulzura de las formas parece querer limitar y racionalizar la angustia, las laceraciones, las perplejidades provocadas por la dramática presencia del amor.

El corpus cavalcantiano está constituido por una cincuentena de textos: además de las canciones y los sonetos, destaca la predilección por la balada, presente con 11 ejemplares. Al lado de las líricas en que se manifiesta la concepción del amor doloroso están textos que pertenecen a un registro más ligero, en el que Cavalcanti enfrenta temas y motivos menos dramáticos, mostrando una habilidad singular en la representación de paisajes campestres e imágenes naturalistas.

El estilo nuevo de Cino de Pistoya

Un papel singular en la continuidad de la lírica italiana lo desempeña Cino de Pistoya (*ca.* 1270-*ca.* 1337). Algunos años más joven que Dante, prosigue la experiencia de la lírica estilnovista justamente cuando desaparecen los jefes de escuela: Cavalcanti muere en 1300, mientras que Dante se desplaza hacia nuevas experiencias literarias. Cino se pone, por lo tanto, como continuador del estilo nuevo, pero con su actividad logra transmitir el testimonio de la tradición lírica a la generación de Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375). En el vasto corpus del poeta de Pistoya (cerca de 165 textos, más otros de atribución dudosa), la poética estilnovista es declinada en formas dulces y melodiosas, prevaleciendo la tonalidad melancólica y una atención particular al análisis de los mecanismos psicológicos y a los temas de la memoria, que es el preludio a los más complejos desarrollos petrarquescos.

Véase también
Literatura y teatro "La lírica en Europa", p. 659; "Dante Alighieri", p. 681; "Francisco Petrarca", p. 695.
Música "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946; "La danza de los siglos XIII y XIV: danza y poesía", p. 964.

POESÍA Y POLÍTICA

Camilla Giunti

La poesía de tema político resiente la relación que se instaura entre el poeta y el poder constituido y se expresa en una amplia gama de formas y géneros.

El poeta puede estar directamente involucrado en los hechos que evoca o bien puede actuar por comisión de un mecenas. Practicada siguiendo los métodos tradicionales de la lírica, como la canción, la balada y el soneto, y en la forma del serventesio, la poesía política tiene fuertes lazos con la actualidad de los sucesos históricos que registra con intención a veces polémica, a veces conmemorativa, a veces puramente cronística.

Los poetas y el poder

En el Medievo no existe una ciencia política autónoma ni se codifican formas textuales destinadas específicamente a la comunicación política; sin embargo, se puede detectar una reflexión de tipo político en diversos productos literarios, que pertenecen a una amplia gama de géneros que van del tratado a la historiografía, de la poesía a la narrativa. En muchos casos la literatura se genera por el contacto con los centros de gobierno y conlleva, más o menos evidentes, las huellas de la relación entre los autores y el poder constituido. Por ejemplo, el trovador catalán Cerverí de Girona (*fl.* 1250-1280) atribuye a la poesía una función de servicio, en cuanto el poeta reviste el papel de servidor del rey. El texto poético que aborde temas de carácter político no es más que un texto de ocasión que nace de una coyuntura presente y, por lo tanto, está fuertemente anclado en la actualidad. La poesía política puede tener diversos destinatarios y desempeñar diversas funciones. El poeta puede dirigirse a su propio mecenas para exaltar sus virtudes o exhortarlo a realizar determinadas acciones; puede, además, lanzar invectivas contra sus propios adversarios políticos o incitar a su propia facción; puede recordar un evento bélico glorioso o desastroso o lamentar la pérdida de un guerrero valioso. Algunos textos han sido escritos a título personal, otros por encargo, tal vez con una intención propagandista más o menos consciente. En algún caso, en efecto, la poesía se pone al servicio de la autoridad pública para hacer valiosa su imagen y persuadir a los lectores de su bondad. En el área romance, pero sobre todo en la península italiana, una realidad política y cultural fuertemente diversificada y en continuo movimiento ha dado lugar a una producción literaria otro tanto compleja, en donde emerge con particular vigor la lírica política alimentada por los conflictos municipales que embisten a la Italia centro-septentrional.

Metros y géneros

Entre los textos que de alguna manera interpelan a la esfera política se encuentran productos de varios géneros, como por ejemplo las poesías de inspiración religiosa y moral o las canciones francesas y provenzales de cruzada. En el ámbito de la poesía "militante" se encuentra la *chanson de geste* que, si

bien no está anclada en la actualidad, puede servir de instrumento para celebrar el poder constituido. Otra cosa son los textos depositarios de un mensaje estrictamente político. Entre las formas métricas destaca el serventesio, que, nacido a finales del siglo XII, se practica ampliamente entre el Doscientos y el Trescientos en composiciones de temática histórico-política o moral, hasta inaugurar temas fuertemente estereotipados en el elogio de una parte y la denigración de la parte adversa. Entre los trovadores que componen serventesios o canciones políticas en lengua de oc sobresalen Bertrán de Born (*fl.* 1175-1202) y algunos trovadores que han combatido en la cruzada contra los albigenses, como Gui de Cavaillon (*fl.* 1200-1229). Además, el serventesio del siglo XIII está bien representado por Peire Cardenal (*fl.* 1205-1272), cuyo corpus poético comprende diversas composiciones de carácter moral y político.

El serventesio

Entre los trovadores italianos del área septentrional y paduana, que imitan la poesía provenzal escribiendo en lengua de oc, es particularmente significativa la figura de Sordello de Goito (?-1269), escogido por Dante como protagonista del canto "político" del *Purgatorio* (canto VI). Junto a un grupo de líricas amorosas, Sordello nos deja una serie de serventesios de temática política, entre los cuales está el *Compianto in morte di Blacatz* [Pésame en la muerte de Blacatz], que el poeta dedica a su noble y valiente protector. Aprovechando el esquema retórico del pésame y el motivo del corazón alterado, Sordello pasa revista a reyes y condes de la época, denunciando su ignavia en una invectiva feroz. El mensaje político se confía tal vez a textos con estructura dialógica, como la *tensón* y el *partimen,* que, sin embargo, estando caracterizados por el virtuosismo verbal, se practican por lo demás como *divertissements* [divertimentos] de corte.

En el ámbito italiano, entre los serventesios cronísticos destaca el *Serventese dei Lambertazzi e dei Geremei,* que, compuesto por un juglar güelfo que participó en los acontecimientos, reproduce la atmósfera de la áspera contienda entre gibelinos (Lambertazzi) y güelfos (Geremei) en la ciudad de Bolonia. También el soneto, difundidísimo metro de correspondencias, se presta bien para vehicular los dimes y diretes de la polémica política. Son particularmente vivaces, por ejemplo, los sonetos que el gibelino Rustico de Filippo (*ca.* 1230-*ca.* 1300) lanza contra los adversarios güelfos y, por otro lado, los que el güelfo Folgore de San Gimignano (*ca.* 1270-*ca.* 1330) profiere contra los pisanos. A Luca, por el contrario, remite la producción poética, de inspiración preponderantemente política, de Pedro de los Faitinelli (*ca.* 1285-1349), notario güelfo, exilado de 1314 a 1331, quien vive en un periodo de feroces luchas municipales. Entre los metros de nuestra poesía también es interesante la balada no sólo en el ámbito amoroso, sino incluso en el religioso (en forma de loa) y político, prevaleciendo la estructura cronístico-moral. Particularmente significativa es la anónima *Sovrana ballata placente* (1267), que, allegando términos del repertorio cortés amoroso a términos del

repertorio guerrero, llama a las armas a los secuaces de Corradino de Suabia (1252-1268) en vistas de su descenso a Italia.

Los poetas-funcionarios

La lírica con temática política o de actualidad está ausente en el ámbito de la Escuela Siciliana. La corte imperial de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), gran centro de producción cultural generadora de la primera tradición poética en lengua vulgar, está llena de poetas-funcionarios, en su mayoría notarios, orgánicamente integrados a la gestión del poder. Estos, que ya no son poetas de profesión como los trovadores provenzales o los de Italia del norte, no componen serventesios políticos que exhorten o aconsejen al emperador, sino que más bien producen una poesía de temática preponderantemente amorosa que se propone como expresión de la política cultural imperial. En el ámbito municipal se encuentran funcionarios que operan como "intelectuales orgánicos" en la redacción de crónicas e historias oficiales. A esta producción de tipo institucional se acerca la antología poética del

El Anónimo genovés

Anónimo genovés (*fl.* 1270-1310), un "poeta público oficial" (quizás notario) que con el *Códice Molfino* nos deja una suerte de "libro poético-historiográfico ciudadano": un corpus de poesías (147 en lengua vulgar genovesa y 34 en latín) que comprende composiciones religiosas, descripciones realistas y relaciones de eventos políticos y militares del municipio. Poesía y política, además, pueden encontrarse y fundirse también en los más altos cargos administrativos: es el caso, por ejemplo, del emperador Federico II y de los poetas-alcaldes, los cuales representan bien la doble cualidad del hombre de gobierno: depositario del saber decir y depositario del saber hacer.

Véase también

Literatura y teatro "Jacopone da Todi y la poesía religiosa", p. 641; "La poesía cómica y satírica, la parodia", p. 676; "Dante Alighieri", p. 681; "Poesía narrativa, didáctica, alegórica", p. 711.

LA POESÍA CÓMICA Y SATÍRICA, LA PARODIA

Giuseppe Ledda

El estilo cómico es objeto de fruición en múltiples experiencias literarias, satíricas, paródicas y realistas. En el ámbito de la poesía narrativa, el espacio cómico lo cubren sobre todo los* fabliaux *[trovas] del área francesa.

También la poesía lírica presenta géneros cómicos en los que se cantan amores a mujeres de condición social inferior o bien se expresa una intención satírica. En la Toscana del Doscientos se desarrolla una importante poesía cómico-realista, cuyos máximos representantes son Rustico de Filippo y Cecco Angiolieri.

Literatura cómica y poesía narrativa

En la literatura latina medieval el espacio del estilo cómico, medio-bajo, está ocupado por una serie de experiencias, entre las cuales la poesía "goliardesca" juega un papel relevante. También los tratados de poética reconocen la importancia de los niveles estilísticos mediocre e inferior: el estilo medio-bajo deberá aplicarse, por *convenientia,* a temas y personajes no elevados. Así, al lado de la literatura de la loa, relativa a temas nobles, tenemos una literatura de vituperio, relativa a argumentos y personajes inferiores social o moralmente. Pero a veces no se da la separación de los estilos cuanto más bien su conmixtión paródica. El espacio de la literatura cómica abarca varios tipos: la poesía de escarnio —en las modalidades de la sátira, el vituperio, el improperio— de tono jocoso o polémico; la poesía goliardesca, con una predilección por los amores sensuales, los juegos y las bebidas en la taberna; la parodia, que retoma lenguajes y situaciones de la alta literatura invirtiendo sus valores; la literatura "realista", que tiende a una representación menos idealizada de lo real.

Esta multiplicidad de tipos se encuentra también en la literatura en lengua vulgar, donde la presencia de aspectos cómicos está activa en el interior de los géneros literarios elevados. Hasta en los poemas épicos franceses encuentran espacio interludios de farsa, como el episodio de los cocineros en la *Chanson de Roland* (versos 1816-1829), mientras que la presencia de elementos cómicos se vuelve amplia en las *chansons* del ciclo de Guillermo (*ca.* 1280-*ca.* 1349). Una parodia franca del poema épico es el *Pèlerinage de Charlmagne* (mitad del siglo XII), pequeño poema que relata el viaje de Carlomagno (742-814, emperador desde 800) y los Doce Pares de Francia a Constantinopla: alejados del contexto épico, los héroes aparecen como una compañía ruidosa de comensales fanfarrones. A finales del siglo XII se remonta, al contrario, el pequeño poema "heroico-cómico" *Audigier,* en el que la parodia se vuelve explícita por la mezcla de elementos épicos y referencias escatológicas.

El viaje de Carlomagno a Constantinopla

La narrativa breve en francés antiguo presenta, junto a los *lais* [layes] fieles al modelo de María de Francia (*ca.* 1130-*ca.* 1200), otros que muestran una intención paródica. En algunos casos se registra rebajamiento realista y burgués de la atmósfera mágica y cortés originaria, como en el *Lai de l'Ombre* ("Lay de la sombra") de Jean Renart (siglo XII). En otros, se tiene la representación burlesca de los temas de la literatura caballeresca y cortés. El *Lai d'Ignaure* (inicio del siglo XIII) presenta una parodia del motivo del corazón

alterado, sustituido aquí por el miembro viril. El *Lai du Trot* [Lay del trote] invierte el tema de la punición infernal de las mujeres infieles, mostrando por el contrario la pena reservada a aquellas que no se entregan al amor físico. Reelabora en forma de parodia los materiales del ciclo de Alejandro, el *Lai d'Aristote,* de Henri d'Andeli (siglo XIII), que abofetea al filósofo, mostrándolo seducido por la amante de Alejandro y constreñido a realizar prácticas humillantes, como la de ser montado por ella: socarrona demostración de la omnipotencia del amor sensual. Con modalidades más complejas, también la fábula cantada *Aucassin et Nicolette* (finales del siglo XII e inicios del XIII) presenta la conmixtión de varios géneros, y los elementos temáticos del *lai* y de la novela de caballería se vuelven parodia.

Pero el género de la poesía narrativa breve francesa programáticamente dedicado a la representación cómica es el del *fabliau* ("fabulilla"), que se desarrolla a finales del siglo XII y XIII. La contraposición al *lai* puede ocurrir en dos direcciones: la deformación de los ideales y de los temas corteses y caballerescos o bien la representación de estratos sociales medios bajos. En el primer caso, el rebajamiento que causa la parodia se obtiene poniendo a un héroe caballeresco en una situación poco noble; en el segundo, por el contrario, es un personaje humilde que pretende adoptar comportamientos caballerescos. Pero el proceso de parodiar puede referirse también a los esquemas novelescos, y en particular al clásico triángulo amoroso: el caballero, la mujer del rey y el rey (piénsese en Lanzarote, Ginebra y el rey Arturo; o en Tristán, Isolda y el rey Marco). En el *fabliau* el marido es, por el contrario, un burgués o un campesino, mientras que en lugar del caballero figura el sacerdote o el estudiante, pero el amor se sustrae a toda idealización y se reduce a la pura satisfacción de los apetitos sexuales. Quedan cerca de 130 *fabliaux*, anónimos en su mayoría. Entre aquellos cuyo autor es conocido destacan algunos *fabliaux* de Rutebeuf (*fl.* 1250-1285).

La "fabulilla"

Sátira social y parodia literaria caracterizan al *Roman de Renart,* formado por relatos en versos originariamente autónomos, compuestos entre 1175 y 1250. En ellos se narran las aventuras de animales personificados, entre los cuales están la zorra Renart, el lobo Isengrin, el león Noble. En esta obra convergen la fábula de tradición esópica y la fábula satírica, pero también la poesía alegórica. La intención es la cruda representación de la psicología humana y de los mecanismos sociales. A través de la máscara animal emergen las motivaciones reales de los comportamientos: el hambre, el sexo, la violencia, el miedo, el poder, puestos en escena sin ninguna atenuación o elevación idealista.

Poesía cómica y sistema lírico

También en el sistema lírico encuentran espacio, junto a la canción cortés, experiencias de nivel estilístico más bajo, con modalidades diversas en las varias

realidades lingüísticas. En la poesía provenzal, a un costado de la lírica amorosa se coloca el serventesio, de temática político-social, a menudo estampado en un tono satírico resentido. En la lírica gallego-portuguesa encuentran espacio las *cantigas d'escarnho* [canciones de escarnio] y las *cantigas de maldezir* [canciones de maledicencia]: poesías satíricas y burlonas que se fundan en la *effictio in improperium* [retrato para fines de improperio] de personajes históricos individuales o de tipos sociales.

Sátira y burlas negras en la lírica gallego-portuguesa

En otro plano se encuentran aquellos géneros líricos que desarrollan el tema amoroso en un tono inferior, en cuanto la mujer pertenece a un nivel social inferior. El poeta-amante no está obligado a observar las reglas de la cortesía y tiene explícitamente como objetivo el apagamiento del deseo sexual. El caso clásico es el de la pastorcita francesa en el que el poeta encuentra en el campo a una pastorcilla con la cual tiene un diálogo que suele concluir en la seducción, pero a veces también en el rechazo. Es evidente la distancia que hay respecto del modelo cortés, no menos que la función de parodia con respecto al *fin'amor* fundada en la paradoja de la naturaleza inextinguible del deseo.

A la pastorela francesa corresponde en la lírica castellana del siglo XIII la *cántica de serrana* ("canción de la serrana"), con un incremento del carácter selvático pero también de la disponibilidad sexual por parte de la mujer. Entre los autores destaca Juan Ruiz (*ca.* 1283-*ca.* 1350), a quién se debe también el *Libro de buen amor.* El "buen amor" es el divino, al que se contrapone el "loco amor". Pero con el pretexto de ilustrar los peligros del amor sensual, Juan cuenta una larga serie de aventuras eróticas. El poema se caracteriza por la mezcla de los metros y ofrece una suma del patrimonio narrativo romance reescrito con un sutil juego paródico.

Pastorcillas y serranas

También en el área italiana una de las modalidades del estilo cómico es la del contraste, con la escenificación de un diálogo entre el poeta y la mujer. Un ejemplo lo ofrece ya a finales del siglo XII el trovador Raimbaut de Vaqueiras (*ca.* 1155-post 1205) en cuyo contraste se alternan las palabras del poeta en provenzal y las de la mujer en genovés. El intento de seducción tiene como objetivo la conquista sexual, por eso el uso del lenguaje cortés se configura como parodia de la poesía amorosa elevada. En algún que otro caso se añade la parodia vernácula a través del uso de expresiones dialectales. Es cuanto sucede en la canción de Castra Florentino, *Una fermana iscoppai da Cascioli* (mitad del siglo XIII), en la que la mujer es una criada de la campiña de las Marcas, o en el *Contrasto della Zerbitana,* del área centro-meridional adriática.

Contraste de área italiana

El más célebre de los contrastes del área italiana es el de Cielo de Alcamo (siglo XIII), *Rosa fresca aulentissima* [Rosa fresca fragantísima], que se puede fechar entre 1231 y 1250. Los estilemas y el lenguaje de la lírica siciliana son parodiados en este texto que presenta el diálogo entre el poeta seductor y la mujer, primero retraída y recatada, luego cada vez más accesible, hasta la

conclusión "cómica" en todos los sentidos. La última puntada de la mujer suena en efecto: "A lo letto ne gimo ["andiamo"] a la bon'ora" ["Vayamos a la cama a buena hora"].

La poesía cómico-realista en la Toscana

En los mismos decenios en que tiene lugar en Toscana un importante desarrollo de la poesía cortés, hasta llegar a la gran época del *stil novo,* se registra también una pluralidad de experiencias literarias en el ámbito del estilo medio-bajo. "Cómica" en cuanto al nivel del estilo, esta poesía es definida también como "realista" por su arraigamiento en la vivaz realidad ciudadana de los municipios toscanos y también por su representación de los aspectos básicos de la existencia. Más aún, la intención de satirizar y vituperar lleva propiamente a escoger los aspectos negativos de lo real o a deformar la realidad en clave caricaturesca. Pero esta poesía también es definida como "jocosa" por su intención burlona.

Deformación de la realidad de los municipios

Entre los protagonistas de relieve está el florentino Rustico de Filippo (*ca.* 1230-*ca.* 1300), que está dividido entre la poesía amorosa que se adhiere a los moldes corteses y la poesía cómica. En sus sonetos jocosos Rustico es sobre todo un maestro del retrato satírico, efectuado con tonos ferozmente caricaturescos y lenguaje expresivo: sus personajes están descritos en su repugnante fealdad física y en sus vicios sórdidos y degradantes, también a través de alusiones obscenas filtradas por una jerga astuta.

Más relevante aún parece el sienés Cecco Angiolieri (*ca.* 1260-ante 1313), cuya producción es variada y compleja. En algunos textos emerge la recuperación de los temas jocosos de la poesía goliardesca, en particular la exaltación de la tríada "la mujer, la taberna y el dado". A menudo se asocia a ella el motivo canónico de la falta de dinero y la recriminación de la avaricia paterna, pero el odio antipaterno se carga de una dureza inaudita. Los sentimientos antisociales se extienden a veces hasta llegar a una hiperbólica y grotesca misantropía universal, como en el célebre soneto *Se io fosse fuoco, ardereï il mondo* [Si yo fuera fuego, haría arder el mundo]. Otros textos presentan la parodia de la poesía estilnovista: las mujeres angelizadas son parodiadas burlonamente en poesías que cantan, con un lenguaje estilnovista, el infeliz amor por Becchina, una mujer ordinaria, sensual y caprichuda.

En un plano temático de realismo soñador se colocan, por el contrario, los sonetos de Folgore de San Gimignano (*ca.* 1270-*ca.* 1330) sobre los 12 meses del año y los días de la semana. Para cada mes ofrece Folgore una lista de las actividades más placenteras, de los vestidos más refinados, de los manjares más exquisitos, de los ambientes más confortables. La sociedad burguesa y urbana trata de revivir los aspectos superficiales y exteriores del mundo cortés. Pero tal operación se presta fácilmente a la parodia,

Parodia de la lírica cortés

llevada a cabo efectivamente por el juglar Cenne de la Chitarra (?-*ca.* 1336), que convierte el sueño en una pesadilla, enumerando las actividades más detestables, las compañías y las ambientaciones más groseras, las situaciones más fastidiosas y los alimentos más desagradables.

En el Trescientos, la rima barata toscana, que continúa practicando también el género cómico con resultados repetitivos, tiene a sus flancos un grupo de poetas perusinos, entre los cuales destaca Marino Ceccoli (?-*ca.* 1369), que desarrolla el tema amoroso en clave cómica. Y al Trescientos pertenece también el *Detto del villano* de Matazone de Calignano (siglo XIV), pequeño poema en dialecto lombardo vulgar que representa uno de los primeros ejemplos de "sátira del villano".

Véase también
Literatura y teatro "La lírica en Europa", p. 659; "La lírica en Italia", p. 664.

DANTE ALIGHIERI

GIUSEPPE LEDDA

Dante Alighieri está entre las personalidades más significativas de la cultura medieval; en su obra logra su propia summa *y al mismo tiempo su superación. En el prosímetro la* Vita nova *lleva a su cumplimiento las razones profundas del* stil novo, *pero luego se aventura también en experimentos líricos que pertenecen a diversos niveles estilísticos, las rimas cómicas, las "pedregosas", las doctrinales. Estas últimas están comentadas en prosa en el* Convivio, *un tratado filosófico escrito en lengua vulgar, mientras que en el* De vulgari eloquentia *ofrece un tratado de retórica y poética. Político militante, y por esto exiliado de Florencia durante 20 años hasta su muerte, compone también un tratado político en latín, la* Monarquía. *Y el tema político está presente también en la* Comedia, *en la cual narra un viaje al más allá y desde la perspectiva ultramundana describe la realidad entera, en un poema total y enciclopédico cuya alma es una vertiginosa poesía con pluralidad de estilos.*

LA *VITA*

Dante (1265-1321) nace en Florencia, miembro de una familia de la pequeña nobleza. No sabemos gran cosa de su formación, pero en los primeros años ochenta entra en contacto con los ambientes literarios florentinos, entablando

una estrecha amistad poética con Guido Cavalcanti (*ca.* 1250-1300). Entretanto contrae matrimonio con Gemma Donati (?-1329/1332) en 1285 y participa en la vida militar de la ciudad. En estos años se ubica también una estadía en Bolonia. En 1290 muere Beatriz, la mujer a la que había dedicado la parte más conspicua de sus rimas. Sigue un periodo de turbación, del cual logra salir gracias a los estudios filosóficos. En los años sucesivos se sitúa la composición de la *Vita nova,* en la cual reúne algunas de las rimas escritas para Beatriz insertándolas en un marco en prosa.

Condena y exilio

A partir de 1295 participa en la vida política de la ciudad, desempeñando varios cargos. La culminación de su carrera tiene lugar en 1300 al ser elegido como prioste. Florencia está desgarrada por el conflicto entre güelfos negros, más favorables a las relaciones con el papado, y güelfos blancos, a los que pertenece Dante, más inclinados a una política de autonomía. En noviembre de 1301, mientras se encuentra en Roma para cumplir una embajada ante el papa, los Negros toman el poder con el apoyo de los enviados papales. Inicia una serie de procesos sumarios respecto de los Blancos y también Dante, que aún no ha regresado a Florencia, es condenado, primero a pagar una multa y al confinamiento, luego a la muerte y a la confiscación de sus bienes (10 de marzo de 1302). Así inicia su exilio.

Se une a los otros Blancos exiliados para tratar de regresar a la ciudad con la fuerza de las armas, pero cuando se presenta la ocasión de entablar negociaciones de paz se empeña a fondo en éstas. Luego de su fracaso abandona también a los compañeros que quieren continuar en la lucha armada, pero son definitivamente derrotados en la batalla de la Lastra (1304). Al poeta, aislado a partir de entonces, no le queda más remedio que esperar una amnistía que permita su regreso a la patria y mientras tanto busca hospitalidad en las cortes y ciudades de la Toscana y de Italia del norte. A los primeros años del exilio pertenecen el *Convivio* y el *De vulgari eloquentia,* obras dejadas sin terminar cuando, hacia 1306-1307, comienza a componer la *Comedia.*

Un vuelco decisivo tiene lugar en 1310: el emperador Arrigo VII (1278-1313, emperador desde 1312) desciende a Italia para ser coronado en Roma por el papa y reafirmar la autoridad imperial sobre los territorios italianos. Dante vuelve a poner en el emperador toda su esperanza de que se restablezca la paz en las ciudades italianas desgarradas por las guerras civiles. Participa con entusiasmo en esta fase política, componiendo epístolas en latín dirigidas a los diversos actores de la escena política (*Epístolas* V, VI, VII). Pero el sueño imperial termina con la imprevista muerte de Arrigo en 1303.

Esperanza de retornar

También se esfuma la posibilidad de regresar a Florencia por la vía de la amnistía a causa de las humillantes condiciones que el municipio pone a los exiliados. Dante transcurre largos periodos como huésped de Cangrande della Scala (1291-1329) en Verona, para transferirse luego a Rávena, probablemente hacia 1318, en donde trabaja en la conclusión del poema.

A estos últimos años pertenecen también un intercambio de epístolas métricas en latín con Giovanni del Virgilio (siglos XIII al XIV), en las que Dante vuelve a proponer el género de la égloga, y la *Quaestio de aqua et terra*, un tratadillo en latín sobre la relación entre las aguas y la tierra firme. En 1321, al regresar de una embajada a Venecia, se enferma de fiebre malaria y muere en Rávena, entre el 13 y el 14 de septiembre.

Las rimas juveniles y la *Vita nova*

Itinerario autobiográfico ideal

En los años ochenta Dante inicia su propio aprendizaje poético. Pertenecen a esta fase algunas rimas en las que se muestra sensible al magisterio de Guittone (*ca.* 1235-1294) y se aventura en los modos de la lírica cortés. Pero muy pronto se acerca a Guido Cavalcanti, un poeta que ya se ha afirmado, y juntos se inspiran, con algunos otros amigos, en la lección de Guido Guinizzelli (*ca.* 1235-1276). La poesía de Dante comienza a concentrarse en torno al nombre de Beatriz, pero la muerte de la mujer amada en 1290 provoca un periodo de crisis, de la que el poeta sale también gracias a la composición de la *Vita nova* hacia 1293-1295.

Dante escoge y ordena sus propias poesías juveniles, intercalando en los textos poéticos partes en prosa. Las poesías configuran un itinerario autobiográfico ideal, la historia ejemplar del amor por Beatriz y de la poesía que lo canta. La obra se presenta como un prosímetro, en el que la prosa tiene la función narrativa de integrar las fases de la aventura, pero también la exegética de explicar y comentar los significados de las rimas. Los textos poéticos son en total 31: 25 sonetos, cinco canciones y una balada. El título tiene el significado literal de "vida juvenil", pero a ella se añade la alusión a la vida nueva en sentido paulino, es decir, renovada por la experiencia del amor.

La obra que el autor define como un libelo se abre con el anuncio de la intención de transcribir cuanto está escrito en el "libro de la memoria". La narración inicia con el primer encuentro con Beatriz, cuando el poeta tenía nueve años, y luego el segundo, nueve años después. La presencia del número 9, ideal de perfección, contribuye a iluminar los acontecimientos con una luz simbólica y un valor universal. El 9 es el número de Beatriz, es más, Beatriz misma es "un nueve", es decir, "un milagro".

A este segundo encuentro sigue un sueño que el poeta cuenta en el soneto *A ciascun'alma presa e gentil core* [A cada alma prisionera y gentil corazón], enviado a algunos rimadores, entre los cuales estaba Guido Cavalcanti: de aquí nace la amistad entre los dos. Pero Dante decide ocultar el amor que siente por Beatriz para proteger a la amada. Por esto comienza a componer poesías para otra mujer e, ida ésta, para otra más. Pero de tales amores se comienza a hablar en términos poco honorables y Beatriz, sintiéndose desdeñada, le niega saludo. En el momento en que se ve privado, Dante se da

cuenta de que en el saludo residían su bienaventuranza y su salvación. Sin embargo, a partir de entonces ya no está más en grado de tolerar la visión de Beatriz y en su presencia pierde los sentidos. Así, una de las damas de compañía de la mujer amada le pregunta cuál es el propósito de su amor, dado que no resiste la visión de la amada. La respuesta del poeta marca un vuelco: el fin de su amor está "en las palabras que alaban a la dama mía". Por esto decide tomar como materia de poesía sólo la alabanza de Beatriz. Nacen así la canción *Donne ch'avete intelletto d'amore* [Damas que tenéis entendimiento de amor] y luego algunos sonetos (entre los cuales está el célebre *Tanto gentile e tanto onesta pare* [Tan gentil y tan honesta luce]). En estos textos Dante alaba a la mujer como mediadora de lo divino, capaz de conducir al amante a Dios. Pero ya en la sección del libro dedicada a la alabanza se siente el presagio de la muerte cercana de Beatriz. Y la segunda parte se abre con expresiones de luto por la muerte de la amada, aunque después el poeta dolorido encuentra consuelo en las miradas de una dama "piadosa" y "gentil". Parece que puede nacer un nuevo amor, cuando Beatriz se le vuelve a aparecer a Dante en una visión. Sigue el arrepentimiento por haberse alejado y retorna el amor por Beatriz, primero en tono de luto, luego como celebración de su bienaventuranza en el cielo. En efecto, el último texto poético, el soneto *Oltre la spera che più larga gira* [Sobre la esfera que más alta gira] presenta a Beatriz en el paraíso y el dolor por la muerte es superado por el gozo de su salvación.

La alabanza, cometido del amor

Pero el libelo se cierra con un último párrafo en el que el poeta declara haber recibido una "mirabile visione", después de la cual decide no escribir más sobre Beatriz hasta que esté en grado de "più dignamente trattare di lei" ["más dignamente tratar de ella"] en una obra en la cual espera "di dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna" [decir lo que jamás fue dicho de ninguna]. De algún modo, la *Comedia* constituirá el cumplimiento de esta promesa, pero en modos del todo imprevisibles a la altura de esos tiempos.

La "mirabile visione"

La *Vita nova,* con la poética de la alabanza, marca el punto más avanzado del *stil novo*. La transformación de la amada en bienaventurada del paraíso abre luego perspectivas nuevas a la metáfora de la mujer ángel y a la idea del amor como proceso de elevación espiritual.

Experimentos cómicos y rimas pedregosas

El libro de las *Rimas* no fue organizado por el autor, sino reunido por los filólogos al recoger las poesías no insertas en obras más amplias. Además de las rimas de aprendizaje y de las excluidas de la *Vita nova,* se pueden individuar algunos núcleos posteriores a la redacción del libelo. La tensón con Forese Donati (anterior a 1296) consta de tres sonetos de Dante y tres de

Forese, en los cuales los poetas intercambian en los modos típicos de la poesía burlesca acusaciones infamantes con un lenguaje bajo y obsceno. Dante muestra la voluntad de experimentar diversos niveles de estilo, no sólo el elevado de la lírica estilnovista. Y rastros de esta experiencia se encuentran también en la *Comedia*. Si fuese de Dante podría pertenecer a este filón de experimentación cómica también el *Fior*, un resumen del *Roman de la rose* en 232 sonetos. Todavía hoy está sometida a discusión la paternidad de Dante.

Dante y Forese Donati

Pero el fruto más significativo de la fase experimental, sucesiva a la *Vita nova*, son las cuatro canciones que los críticos llaman “rimas pedregosas”, porque están centradas en el amor por una mujer despiadada, tanto como para ser definida metafóricamente como una piedra o ser llamada con el nombre Piedra. La hostilidad y el carácter duro de la mujer requieren, por el principio de la *convenientia* entre estilo y materia, un lenguaje duro y áspero. La mujer tiene un carácter opuesto al carácter benigno y humilde de Beatriz, y el estilo áspero se opone al estilo dulce de las rimas estilnovistas. Y si el amor por Beatriz fomentaba una elevación moral y espiritual, ahora el amor es sensual y pasional, no eleva hacia la espiritualidad sino arrastra hacia los deseos del cuerpo.

El estilo áspero y difícil se conecta con el magisterio del trovador Arnaut Daniel (*ca.* 1150-*ca.* 1200), y efectivamente la forma de la sextina, inventada por Arnaut, se encuentra en dos textos, la sextina verdadera y propia *Al poco giorno ed al gran cerchio d'ombra* [Al poco día y al gran cerco de sombras] y la canción *Amor, tu vedi ben che questa donna* [Amor, bien ves tú que esta señora], que se puede definir como una sextina doble. En estos textos, como en la otra canción *Io son venuto al punto de la rota* [Llegado he al punto de la rueda], dominan las atmósferas invernales: el hielo del paisaje se convierte en un correlato del hielo en el corazón de la mujer reacia al amor, y su dureza encuentra su correspondencia en la obstinación con la que el poeta persevera en un amor desdichado, y también en la obsesiva fijación temática provocada por la repetición en rima de las mismas palabras.

Maestro trovador

En el pasado se ha dado una interpretación biográfica a las rimas pedregosas; hoy se tiende a ver en la mujer-piedra la representación de un arte poética difícil y ardua. Sin embargo, el plano literal no se puede eliminar del todo, porque se perdería la representación de la Piedra áspera como antítesis de la “gentilísima” Beatriz.

Las rimas “doctrinales” y el *Convivio*

Un nuevo experimento, destinado a ser desarrollado más ampliamente, es el de las rimas doctrinales. Algunas canciones de tema amoroso, cronológica y estilísticamente cercanas a las rimas estilnovistas, adquieren valor

doctrinal a través de la interpretación alegórica que se da de ellas en el *Convivio* (*Voi che 'intendendo il terzo ciel movete* [Vosotros que con el entendimiento movéis el tercer cielo] y *Amor che ne la mente mi raciona* [Amor, que me habla dentro mi mente]). Otras rimas, sucesivas al exilio, ponen en evidencia en el nivel literario los temas doctrinales, como ocurre en *Le dolci rime d'amor ch'i' solia* [Las dulces rimas de amor que yo solía], sobre la nobleza; *Poscia ch' Amor del tutto m'ha lasciato* [Luego que Amor me ha del todo abandonado], sobre la esplendidez; *Doglia mi reca ne lo core ardire* [Dolor me gana ardor en el corazón], sobre la liberalidad; *Tre donne intorno al cor mi son venute* [Tres mujeres se han reunido en torno a mi corazón], sobre la justicia, en la que aparece también el tema autobiográfico del exilio.

Estas rimas doctrinales entran o deberían haber entrado en un nuevo prosímetro, el *Convivio,* que es iniciado en los primeros años del exilio (en 1303-1304, los primeros tres libros; entre 1306 y 1308, el cuarto). Según el proyecto inicial la obra se habría formado por el comentario literal y alegórico a 14 canciones, cada una dedicada a una virtud u otro tema filosófico-moral. El proyecto es abandonado después de la redacción de un tratado-proemio y tres tratados. Aquí la prosa tiene carácter doctrinal y didáctico, en cuanto la exégesis de las canciones se abre a digresiones de carácter filosófico, científico, teológico.

El proyecto de la obra

El título de la obra, explicado en el tratado-proemio, alude a la metáfora de la ciencia como alimento espiritual: el autor anuncia que quiere preparar un banquete para aquellos que aun deseando el conocimiento quedan excluidos de él en cuanto no saben latín o porque están empeñados en la vida civil y familiar. Y, para poderse dirigir a este público, decide usar la lengua vulgar, operación nueva para una obra filosófica.

En el segundo tratado Dante comenta la canción *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* [Vosotros que con el entendimiento movéis el tercer cielo]. El poeta está lleno de dolor por la muerte de Beatriz, pero aparece una nueva "dama gentil" por la cual nace un nuevo amor. En la interpretación alegórica se explica que esta dama es la filosofía, en cuanto el poeta, después de la desaparición de Beatriz, ha encontrado consolación en los estudios de la filosofía. El tercer tratado comenta la canción *Amor che ne la mente mi ragiona* [Amor, que me habla dentro mi mente]: una canción de amor que se puede reducir a la poética de la loa. La exposición alegórica brinda la ocasión para discutir las modalidades y los límites del conocimiento humano.

Por lo que se refiere a la canción *Le dolci rime d'amor ch'i' solia* [Las dulces rimas de amor que yo solía] no es necesaria la exposición alegórica. El cuarto tratado enfrenta el tema de la nobleza, pero brinda sobre todo una amplia discusión histórico-filosófica relativa al Imperio en el cual maduran algunas posiciones que Dante mantendrá inalteradas en las epístolas civiles, en la *Comedia,* en la *Monarquía.*

El *De vulgari eloquentia*

En los primeros años del exilio Dante se dedica también a la composición del *De vulgari eloquentia* [La elocuencia de la lengua vulgar], un tratado, escrito en latín, sobre la composición de obras en lengua vulgar, iniciado por una introducción acerca de la naturaleza y la historia del lenguaje. Una distinción fundamental es la distinción entre las lenguas vulgares, lenguas naturales que se han desarrollado desde la confusión de Babel, sometidas a la diversificación en el espacio y en el tiempo, y las "gramáticas", es decir, lenguas artificiales inventadas por los sabios para obviar la corruptibilidad e irregularidad de las lenguas vulgares. En particular, en la Europa meridional se han formado las tres lenguas, de sí, de oc y de oíl, es decir, las lenguas vulgares italiano, provenzal y francés. La "gramática" inventada por los sabios es el latín, entendido como una lengua artificial, estable y regulada, no sujeta a la mutación.

Pasando a lo específico, Dante se pone en búsqueda de la suma lengua vulgar de Italia, "la lengua vulgar ilustre", es decir, aquella que es capaz de iluminar los conceptos que expresa y al mismo tiempo a los escritores que la usan. Dante pasa revista a las lenguas vulgares locales, pero con un resultado negativo: de la lengua vulgar ilustre se percibe algo en todas las demás, pero no coincide con ninguna. Por el contrario, es la lengua usada por los poetas de la Escuela Siciliana (que Dante leía en transcripciones toscanizadas), y luego por los poetas estilnovistas boloñeses y toscanos, pero no por los poetas sículo-toscanos ni por Guittone de Arezzo, acusados de hacer opciones municipales y dialectales.

A la búsqueda de la "lengua vulgar ilustre"

Además de ilustre, la lengua vulgar suma deberá ser también *cardinal,* es decir, un modelo de regularidad para las lenguas vulgares locales; pero también áulica y curial, es decir, el lenguaje de la corte real *(aula)* de Italia y de su corte de justicia *(curia).* Faltan en Italia una corte real y una curia, pero los hombres dignos de formar parte de ellas, a pesar de estar dispersos, están unidos justamente por el uso de la lengua vulgar ilustre.

En el segundo libro Dante examina las características de la lengua vulgar según los diversos niveles de estilo. A la base están la teoría de los tres estilos, alto, medio y humilde, y el principio de la *convenientia,* es decir, de la correspondencia entre estilo y materia. Sin embargo, la obra se queda interrumpida en el segundo libro y sólo las partes desarrolladas se refieren a la lengua vulgar elevada o trágica. Al estilo trágico corresponde en el plano lingüístico el vulgar ilustre y en el plano temático los asuntos de máxima importancia, las tres *magnalia* (cosas grandes): *salus, amor, virtus* (la salvación, el amor y la virtud). Se tendrá, entonces, poesía de argumento bélico, amoroso, moral. En el plano métrico el verso más adecuado al estilo trágico es el endecasílabo y la forma más noble de estrofa es la canción. La construcción sintáctica debe ser elevada y el léxico, selecto, poniendo también atención a los efectos sonoros.

UN TRATADO POLÍTICO: EL *DE MONARCHIA*

Después de los primeros años de exilio, el cuarto tratado del *Convivio* constituye un giro en la maduración de las concepciones políticas de Dante. Por vez primera sostiene en él la necesidad y providencialidad de la institución imperial y la elección divina del pueblo romano para realizar esta misión, posiciones confirmadas en la *Comedia* y en algunas *Epístolas* (V, VI, VII). La concepción del Imperio es discutida finalmente en un tratado político, la *Monarquía* o *De monarchia,* cuya datación es muy discutida entre los estudiosos (entre 1310/1313 y 1318). El tratado está dividido en tres libros, con técnicas de argumentación lógico-filosóficas y testimonios escriturísticos, históricos y jurídicos.

Los tres libros

En el primer libro Dante demuestra que el Imperio es necesario para la humanidad, en cuanto permite la consecución de la paz universal y de la felicidad en la vida terrena. En cuanto posee el dominio universal, en cuanto la codicia, causas de los conflictos entre los hombres, está ausente del emperador. Por esto dirime las controversias según la justicia.

En el segundo libro Dante sostiene que el pueblo romano ha sido elegido providencialmente por Dios para conducir el imperio universal. Lo demuestra también la vida misma de Cristo, que ha reconocido el poder imperial romano en el momento del nacimiento y en el de la muerte, decretada por un tribunal romano: para que su sacrificio pudiese redimir a toda la humanidad, la condena debía provenir de una autoridad jurídica legítima y universal.

La cuestión de las relaciones entre las dos instituciones universales, la Iglesia y el Imperio, la aborda en el libro tercero. Dante reconoce a ambos poderes la función de guía, cada uno en su respectivo ámbito. Para el hombre existen dos fines que perseguir y Dios ha ordenado dos guías: el emperador para guiar al hombre a la felicidad terrena y el papa para guiarlo a la felicidad eterna. El poder del emperador desciende a él directamente de Dios; por lo tanto el emperador es totalmente autónomo respecto del pontífice. Esto no quita, sin embargo, que deba al papa una reverencia filial, por la superioridad del fin hacia el cual el pontífice conduce a la humanidad.

LA *COMEDIA*

En los años del exilio madura la invención de una obra nueva, que de algún modo constituye el cumplimiento del anuncio con el que concluye la *Vita nova.* Pero antes de llegar a encontrar a Beatriz en el paraíso, el poeta imagina que lleva a cabo un viaje por el infierno y el purgatorio. Desde la perspectiva del más allá representa y juzga el mundo en todos sus aspectos, animado por una fuerte tensión moral, política, religiosa.

Los primeros dos cantos son terminados antes de 1315-1316, el *Paraíso* es compuesto en los años sucesivos. El título de la obra es *Commedia* o *Comedia,* o *Comedía* acentuada a la griega. Este es el título usado por Dante al interior de la obra y transmitido por toda la tradición manuscrita. El adjetivo "divina" aparece por vez primera en una edición impresa de 1555. El éxito plurisecular del falso título *Divina comedia* es un indicio que indica la dificultad del título originario. Aunque esté fundado sobre una continua mezcla de los estilos, el poema toma su nombre del estilo humilde, con el propósito de afirmar ideológicamente la humildad del texto, haciendo una opción radical en la cultura retórica cristiana. Pero la "comedia" será definida luego en el *Paraíso* "sacrado poema" y "poema sacro": es justamente gracias a la elección humilde de ser una "comedia" que la obra puede convertirse en un "poema sacro". En la cultura cristiana la humildad es la virtud que permite elevarse auténticamente.

El mundo visto desde el más allá

La *Comedia* funda en sí una multiplicidad de géneros literarios. Naturalmente se inserta en la tradición de la literatura de los viajes y visiones del más allá, pero también acoge en su arquitectura de suma elementos de la poesía alegórico-didáctica y de numerosos géneros de la literatura religiosa, desde el profetismo a la escritura mística, de la poesía himnológica y laudatoria a la predicación y la hagiografía. Desde los primeros versos del poema, la copresencia de la primera persona del singular y de la primera persona del plural ("nostra vita"/"mi ritrovai") indica que la historia que inicia concierne los asuntos de un "yo" que es también un "nosotros", individuo determinado pero también representante de la humanidad. Al sentido literal se añade el sentido alegórico. Pero no obstante los significados alegóricos, el sentido literal tiene una fuerza extraordinaria y continuamente confirma su veridicidad. Por esto, el alegorismo de la *Comedia* puede ponerse al lado del de la Biblia, en el cual los hechos narrados son verdaderos también en el plano literal. Además se ha detectado en la construcción polisémica de la *Comedia* la presencia de técnicas de significación figurada, según la dialéctica de prefiguración y cumplimiento.

Humildad como virtud suprema

La *Comedia* es un poema en tercetos de endecasílabos, según el esquema ABA BCB CDC... YZY ZAZ Estos tercetos son llamados *dantescos* porque a Dante se debe su invención, o *encadenados* porque gracias al sistema de las rimas cada terceto está ligado, sea al precedente, sea al sucesivo. Los tercetos están reagrupados en *cantos,* de tamaño variable, entre 115 y 160 versos, para dar un total de 14233 versos. El poema está subdividido en tres *cantigas* o *canciones,* cada una compuesta de treinta y tres cantos, menos la primera que tiene un canto de más como proemio a la obra entera, para dar un total de 100. El tres, símbolo de la divinidad, y el 100, símbolo de perfección y totalidad, caracterizan el poema desde sus estructuras externas.

Una obra en forma de suma como lo es la *Comedia,* que intenta representar el mundo terreno y cuyo cumplimiento lo constituye el mundo del

más allá, y que con digresiones doctrinales se mueve por todos los campos del saber, moviliza una lengua rica y dúctil, capaz de plegarse a una pluralidad de argumentos, situaciones, registros. Cada una de las cantigas tiene un estilo característico, pero en realidad se registra una serie infinita de variaciones: también en el *Infierno* hay pasajes de estilo elevado y el estilo medio del *Purgatorio* conoce muchos acentos, mientras que el *Paraíso,* además del registro sublime, presenta a menudo la violencia expresiva y "cómica" de las invectivas proféticas. Por lo tanto, la variación va mucho más allá del precepto de la *convenientia* estilo-materia y pone en acto un pluriestilismo como mezcla, de matriz agustiniana y bíblica.

Lengua y estructura

También en el plano lingüístico la voluntad de representar la totalidad de lo real conduce a movilizar todos y cada uno de los recursos. El florentino es la base, pero se le añaden arcaísmos, tecnicismos, regionalismos, provenzalismos y galicismos, latinismos de todo tipo, además de los neologismos, necesarios a una realidad que jamás ha sido representada.

El viaje al más allá

La *Comedia* es la narración en primera persona de un viaje al más allá llevado a cabo a la edad de 35 años, en la primavera de 1300, año del primer Jubileo. El protagonista se encuentra extraviado en una selva, logra salir de ella y trata de subir una colina iluminada por el sol naciente, pero es obstaculizado, y mientras se precipita de nuevo le sale a su encuentro el alma del poeta latino Virgilio (70 a.C.-19 a.C.). Este le explica que el ascenso a la colina de la felicidad es imposible actualmente y que deberá realizar "otro viaje" y visitar los reinos de los muertos. La conquista de la felicidad paradisíaca deberá pasar a través del conocimiento y la superación del mal.

Dante duda que esté permitido un viaje tal, pero confirmado por Virgilio de la autorización divina, sigue al poeta latino al infierno. Pero de las dos preguntas de Dante, "Ma io, perchè venirvi? O chi 'l concede?" ["Pero ¿por qué debo venir? O ¿quién lo concede?"], Virgilio responde sólo la segunda: lo concede Dios por intervención de "tres benditas mujeres": María, Lucía y Beatriz. La pregunta acerca del fin del viaje, comparable al de Eneas y Pablo, por ahora queda sin respuesta. Eneas y Pablo son modelos de viajes ultraterrenos permitidos por Dios a los vivientes en vista de la misión que les será confiada a su retorno: la fundación de Roma y del Imperio, el fortalecimiento de la fe. La respuesta a la pregunta que concierne la misión asociada al viaje será dada finalmente por Beatriz, cuando encuentre a Dante en el paraíso terrestre. A Dante se le confía una misión profética, la de observar y escuchar todo lo que se le presenta, fijarlo en su memoria y a su regreso escribir un libro en el que cuente todo a los seres humanos con el propósito de convertirlos y disponerlos para el camino de salvación. Y la

El encuentro con Virgilio

investidura profética será confirmada luego por otros bienaventurados que encuentra durante la ascensión al Paraíso: el abuelo Cacciaguida, san Pedro Damián, santo Santiago, san Juan, san Pedro.

El infierno es una vorágine en forma de cono invertido en el cual los diversos tipos de pecadores son castigados según el principio del "talión", es decir, de la correspondencia, por contraste o por analogía, de la pena al pecado. Dentro del pórtico, pero fuera del infierno, delimitado por el río Aqueronte, están los pusilánimes. Más allá del río inicia la serie de los círculos en los que está subdividido el infierno, nueve en total. El primer círculo es el Limbo, que Dante representa de un modo innovador. Además de los niños muertos antes del bautismo, coloca en él efectivamente a los no cristianos virtuosos, privados de pecados por los cuales se castiga en el infierno, pero están privados también del bautismo y de la fe que hacen posible la salvación. En una zona privilegiada del Limbo se encuentran los "espíritus magnos", es decir, aquellos que, aunque están fuera de la fe cristiana, han cultivado en el nivel más alto las virtudes humanas y en particular la magnanimidad.

La misión que se ha de cumplir

Después del Limbo el infierno se subdivide en tres grandes zonas. En la primera son castigados los que cometieron el pecado de incontinencia, porque no han sabido controlar con la razón los impulsos naturales: lujuriosos (segundo círculo), golosos (tercer círculo), avaros y pródigos (cuarto círculo), iracundos y acidiosos (quinto círculo).

Después de un confín marcado por las murallas de la "ciudad de Dite", se encuentran los pecadores culpables del pecado de malicia, caracterizados por el uso de la razón para llevar a cabo el mal. En el sexto círculo están herejes y epicúreos, luego vienen los violentos (séptimo círculo), subdivididos en tres girones según que hayan usado violencia con los demás (tiranos, homicidas y depredadores), contra sí mismos (suicidas y despilfarradores); con Dios, la naturaleza y el arte (blasfemos, sodomitas y usureros).

Los girones infernales

El octavo círculo, donde son castigados los que han usado la razón para engañar al prójimo, está separado por un precipicio. Aquí los fraudulentos están distribuidos en diez fosas concentricas o fosos: rufianes y seductores; aduladores; simoniacos; adivinos; estafadores; hipócritas; ladrones; consejeros fraudulentos; sembradores de discordias; falsificadores.

En el fondo de un pozo se encuentra el noveno círculo en el que los traidores están clavados en el pantano helado de Cocito, distribuidos en cuatro zonas: los traidores a sus padres (Caín); a la patria (Antenor); a los huéspedes (Ptolomeo); a los benefactores (Giudecca). En el fondo del infierno, en el centro del Cocito, está clavado Lucifer, grotesca parodia del Dios cuyas prerrogativas ha querido usurpar: tiene "tres caras en su cabeza" y con cada una de sus bocas devora a un traidor: Bruto y Casio, traidores a César, y Judas, traidor a Cristo.

Lucifer está clavado en el centro de la tierra: una vez pasado su cuerpo, Dante y Virgilio comienzan a subir de nuevo hasta salir por el hemisferio opuesto al de las tierras firmes. Aquí, en la antípoda de Jerusalén, se alza sobre el océano una isla-montaña, en la que está colocado el purgatorio, y sobre su cumbre el paraíso terrestre.

En el purgatorio no se encuentran pecadores que hayan cometido pecados menos graves de los que cometieron aquellos que están en el infierno: lo que los caracteriza no es la gravedad de los pecados sino el arrepentimiento: se han arrepentido y dirigido a Dios para pedir perdón. Dios los ha perdonado, pero deben completar el proceso penitencial purificándose mediante las penas del purgatorio. Entre la playa y la montaña están colocados aquellos que por varios motivos han retardado el arrepentimiento y deben transcurrir un periodo de espera antes de ser admitidos al purgatorio verdadero y auténtico. Constituido éste por siete marcos concéntricos excavados en torno a la montaña, en los cuales se castigan y purifican los siete vicios capitales: soberbia, envidia, ira, acedia, avaricia, gula y lujuria. La duración de la estadía de las almas en cada uno de los marcos puede ser abreviada gracias a la penitencia y a los actos de misericordia realizados en vida, pero también por las plegarias y actos de sufragio realizados en su beneficio por los fieles que aún viven en la tierra en virtud del principio de la comunión de los santos. Por este motivo las almas piden a Dante que revele a sus parientes su condición purgante. Además de padecer una pena regulada por el talión, las almas son sometidos a un proceso de edificación a través de ejemplos tomado de la Biblia, de la historia antigua y de la poesía clásica: ejemplos negativos del vicio castigado pero también ejemplos positivos de la virtud contraria al vicio, para promover la repulsión al vicio y el amor a la virtud. Dante está comprometido personalmente en la travesía del purgatorio. En efecto, antes de ingresar su ángel de la guarda traza en su frente siete "P", signo de los siete vicios, y luego al pasar de un un marco a otro está puesto un ángel que cancela una de las P, mientras resuena el canto de una de las "Bienaventuranzas".

El purgatorio y las plegarias

Por encima del séptimo marco Dante y Virgilio llegan al paraíso terrestre, se aparece a los viajeros una mujer bellísima y misteriosa, Matilde, que los conduce a la visión de una procesión simbólica cuyos elementos representan el manifestarse del espíritu de Dios en la historia. Al terminar la procesión aparece finalmente Beatriz, cuya aparición coincide con la desaparición de Virgilio. La bienaventurada reprocha a Dante el periodo de extravío después de la muerte de ella y lo guía hacia un proceso de confesión, penitencia, purificación.

De la cima del paraíso terrestre Dante y Beatriz inician la ascensión celeste que pasa a través de nueve cielos antes de llegar al Empíreo, en el que se encuentra la sede del paraíso y de Dios. Pero, puesto que el Empíreo es una realidad puramente espiritual, no puede ser conocido directamente por Dante que, en cuanto ser humano, conoce a partir de los sentidos. Por esto

los bienaventurados vienen al encuentro de sus limitadas capacidades, descendiendo para encontrarlo en el cielo que más las ha influido durante la vida. De esta manera vuelven perceptibles a los sentidos las distinciones que regulan la bienaventuranza celestial. En los primeros tres cielos se muestran bienaventurados que han obrado el bien a través de un velo terreno: en el cielo de la Luna aquellos que faltaron a sus votos; en el cielo de Mercurio los espíritus activos movidos por ambiciones mundanas; en el de Venus los espíritus de los amantes, víctimas del amor terreno pero luego capaces de volcar el amor hacia Dios. Del cuarto al séptimo cielo se encuentran los bienaventurados que han practicado de una forma cristiana las virtudes cardinales: los sabios en el cielo del Sol; los combatientes por la fe en el de Marte; los justos en el cielo de Júpiter y los contemplativos en el de Saturno. Después de los siete planetas, he aquí el cielo de las Estrellas fijas, donde Cristo sale al encuentro de Dante y, luego, la virgen María. En este cielo, los apóstoles Pedro, Santiago y Juan someten a Dante a un examen que versa sobre las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En el noveno cielo, el Primer Móvil o Cielo Cristalino, el mayor de los cielos corpóreos, que transmite el movimiento a las esferas inferiores, Dante contempla las jerarquías angélicas. Finalmente llega al Empíreo, en donde puede ver a los ángeles y a los bienaventurados en su realidad. Aqui subintra a Beatriz un nuevo guía, san Bernardo (1090-1153), que conduce a Dante a la contemplación del Empíreo y luego, después de haber pedido la ayuda de la Virgen, a la visión de Dios.

Los nueve cielos del paraíso

La *Comedia* narra un viaje al más allá y el "marco viador" tiene una gran importancia. Sin embargo, es asimismo importante el espacio dialógico que se abre en cada encuentro, con una serie de discursos de segundo nivel pronunciados por los personajes que se han encontrado. Y se trata no sólo de intervenciones narrativas en las que los personajes recuerdan su propia aventura biográfica, sino también de intervenciones proféticas y doctrinales. Las modalidades en que se realiza el encuentro-diálogo son múltiples. Están los encuentros de gran tensión dramática en cuanto involucran a Dante como personaje no sólo como testigo y viajero que representa a la humanidad, sino también como individuo con sus pasiones y su historia. Y ocupan un espacio especial los temas políticos que se entrelazan con las vicisitudes autobiográficas del exilio, insertas en el poema a través del instrumento retórico de las profecías pronunciadas por las almas que conocen el futuro.

Encuentros entre biografía y profecía

Los guías del viaje

Después del vano intento solitario de ascender a la colina de la felicidad, en el viaje ultramundano Dante siempre está acompañado por guías. Virgilio lo conduce a través del infierno y del purgatorio, hasta el paraíso terrestre, donde

es sustituido por Beatriz. La acotación tradicional según la cual Virgilio representa alegóricamente la razón tiene su validez, pero también se integra a una valoración del sentido literal, de la historicidad e individualidad del personaje. Virgilio es un poeta y la poesía es la actividad que más alcanza el honor, premio de la virtud. Virgilio, por lo tanto, representa a la humanidad en sus más altos logros terrenos, en las virtudes premiadas con el honor. Los temas de la poesía, de la virtud y del honor son de gran relieve en el Limbo, donde junto con Virgilio residen aquellos que a pesar de estar fuera de la fe cristiana han practicado las virtudes humanas en los grados más elevados. Pero él es también el poeta de Eneas y del Imperio, y el Imperio tiene un papel decisivo en la concepción política de Dante. Además, en el libro sexto de la *Eneida,* Virgilio narra el descenso de Eneas a los infiernos, por lo tanto la elección de Virgilio es también la elección de un poeta del más allá. En el Medievo, Virgilio era considerado un profeta de Cristo, por la posibilidad de interpretar en sentido cristiano la *Egloga* IV. Dante aprovecha esta posibilidad narrando que el poeta latino Estacio (40-96), gracias a una lectura del texto virgiliano, se habría convertido al cristianismo mereciendo la salvación. Pero si el texto virgiliano ilumina a Estacio llevándolo a la fe, Virgilio permanece paradójicamente en las tinieblas. Virgilio aparece, pues, como un profeta inconsciente, que anuncia Cristo pero atribuye un sentido limitado y terreno a sus propias palabras. Y en el segundo y tercer canto retoma los textos virgilianos, cada vez menos frecuentes, y los orienta a limitar la autoridad del texto citado o a corregir sus significados.

Virgilio, profeta inconsciente de la cristiandad

También la interpretación alegórica de Beatriz, entendida de varias maneras, como la fe, la revelación, la gracia, la sabiduría divina, la teología, debe ser revisada teniendo siempre presente su individualidad de mujer amada por el poeta, ahora bienaventurada en el paraíso, que parte del Empíreo para salvar a su "amigo". Beatriz desciende al Limbo asumiendo de inmediato la función cristológica y redentora que se le reconocerá en el Empíreo: "tu m'hai di servo tratto a libertade" ["de siervo me has convertido en libre"] (*Paraíso,* canto XXXI, verso 85). Se puede aplicar, pues, una perspectiva figurada con respecto a la Beatriz de la *Vita nova:* si ya antes de la muerte fomenta en el amante una elevación espiritual, ahora, bienaventurada del paraíso, esta potencialidad se renueva y se potencia. En el paraíso terrestre Beatriz sustituye a Virgilio y conduce a Dante a la confesión y al cumplimiento del proceso penitencial, haciéndolo digno de ascender al cielo. Y la ascensión podrá iniciar cuando desde la cima de la montaña Beatriz fija los ojos en el sol y Dante su propia mirada en los ojos de Beatriz. La luz divina reflejada en la mujer amada eleva a Dante hacia el cielo.

Beatriz y la virtud salvífica del amor

El amor de y a Beatriz eleva a Dante hasta el Empíreo, en donde un nuevo guía lo conduce a la contemplación del paraíso verdadero. Es el paso de la teología a la mística, de la fe a la contemplación, de la revelación a la bienaventuranza, representado por san Bernardo de Claraval, autor de obras

importantes de devoción mariana y de teología mística. Finalmente, el santo dirige a la Virgen una plegaria para que interceda ante Dios y Dante pueda llegar a la visión de la divinidad.

Véase también
Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46.
Filosofía "Dante filósofo", p. 415.
Literatura y teatro "La literatura del más allá: viajes y visiones", p. 637; "La lírica en Italia", p. 664; "Poesía y política", p. 673; "Francisco Petrarca", p. 695; "Giovanni Boccaccio", p. 726; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

FRANCISCO PETRARCA

LOREDANA CHINES

Siendo quizás el primero que puede ser definido como un literato en el sentido moderno del término, Francisco Petrarca une a su propia producción un constante diálogo con los grandes autores clásicos latinos, mostrando una pasión por los libros y un propósito filológico que son ya de talante humanista. Los **Rerum vulgarium fragmenta** ***—el cancionero que recoge las poesías líricas en lengua vulgar, en gran parte dedicadas al amor por Laura— es una obra orgánica y acabada, que a partir del siglo XVI se convertirá en el modelo de referencia de gran parte de la tradición lírica.***

LA BIOGRAFÍA ENTRE REALIDAD Y FICCIÓN

Ernst Hatch Wilkins (1880-1966), el más célebre biógrafo de Petrarca (1304-1374), cuenta un episodio curioso de la niñez de Petrarca. Destinado por el padre Ser Petracco al estudio de la jurisprudencia, Francisco se obstina en transcurrir el tiempo leyendo a los clásicos, provocando la ira del padre, quien como castigo arroja al fuego un manuscrito de Virgilio (70 a.C.-19 a.C.) y otro de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), que luego, cuando ya están un poco quemados, salva de la ruina movido a compasión por las lágrimas del hijo. Este hecho precoz y emblemático prefigura, por un lado, el futuro destino del primer verdadero literato en el sentido estricto de nuestra cultura y, por otro, revela ya la íntima pasión por los libros que hará de Petrarca el primer verdadero filólogo y bibliófilo humanista. Por tales razones, el Petrarca poeta, consagrado como fundador del género lírico y primera voz del yo de la tradición literaria italiana, jamás puede ser separado del lector intelectual atento y omnívoro de autores clásicos.

Poseemos numerosas noticias relativas a la vida de Petrarca que se pueden tomar de los continuos rastros que el poeta deja en su producción literaria, a los que debemos añadir los sugestivos “retratos” de sí que el poeta quiere consignar a la posteridad, a veces tejiendo a propósito la trama de la propia autobiografía. Además, en Petrarca hay la voluntad de delinear una imagen unitaria de sí, trazando un diseño ascensional (de la seducción sensual a la liberación de las cadenas de las pasiones terrenas), que, sin embargo, deja escapar a menudo señales incontrolables de incertidumbre, de caídas mal celadas. Así, en su propio retrato delineado en la *Posteritati* [Para la posteridad], sostiene, no sin perplejidad de los filólogos, que ya no ha hecho caso a las tentaciones de la carne después de los cuarenta años; y a la tendencia misma a hacer una representación “ideal” de sí mismo está orientada, siempre en la misma carta, la narración de la parábola de las propias lecturas y actividades intelectuales, de lo terreno a lo divino, de la seducción juvenil de los paganos a la atención ortodoxa prestada a los autores cristianos: pero en la realidad el camino no es tan lineal.

Retratos de sí

La vida

Petrarca nace en Arezzo el 20 de julio de 1304 como hijo del notario florentino Petracco dell'Incisa, güelfo blanco como Dante (1265-1321), exiliado en 1302, luego de la victoria de los Negros, y de Eletta Canigiani. Cuando Francisco tiene apenas siete años, la familia se traslada a Pisa y, al año siguiente, a Aviñón, entonces sede del papado, donde el padre es incorporado a la sede pontificia; en la cercana Carpentras, donde la familia se establece, Francisco hace sus primeros estudios de gramática, retórica y dialéctica bajo la guía del maestro Convenevole de Prato (*ca.* 1270-*ca.* 1338). Por voluntad de su padre se encamina al estudio del derecho, primero en Montpellier, en 1316, y luego, entre 1320 y 1326, en la Universidad de Bolonia. En esta ciudad, adonde llega junto con su hermano Gerardo y su amigo Giacomo Colonna (*ca.* 1300-1341), Petrarca se apasiona por los estudios clásicos y la poesía.

Jurisprudencia en Bolonia

Después de la muerte del padre, regresa a Aviñón y entra en contacto con la elegancia pero también con la corrupción de la corte aviñonesa (a menudo denominada polémicamente “Babilonia”, contra la cual se lanza en los sonetos “antibabilónicos” del *Canzoniere,* en la sexta égloga del *Bucolicum Carmen* y en algunas cartas *Sine nomine*). Pero precisamente en Aviñón, si nos atenemos a su testimonio poético, consignado en las hojas de su libro más amado, el códice de las obras de Virgilio, el 6 de abril de 1327, en la iglesia de Santa Clara, es donde Petrarca ve por vez primera a la mujer que amará toda su vida y celebrará en las poesías líricas del *Canzoniere:* Laura, cuya existencia histórica es cierta, confirmada muchas veces por el mismo poeta.

Entre 1327 y 1330 establece relaciones estrechas con la poderosa familia de los Colonna, con Giacomo y su hermano Giovanni, uno de los más influyentes representantes del clero italiano en la curia pontificia. En torno a 1330 recibe las órdenes menores con el propósito de asegurarse una renta que le habría de permitir dedicarse a los estudios. Al servicio del cardenal Giovanni Colonna, Petrarca tiene manera de realizar numerosos viajes por Europa, visitar las bibliotecas más ricas, conocer y frecuentar a los más ilustres políticos e intelectuales de la época. Entre la primavera y el verano de 1333 lleva a cabo su primer largo viaje a través de Francia, Flandes, Brabante y Alemania; en Gante, París, Lieja (donde descubre dos oraciones de Cicerón), Aquisgrán y Colonia. Habiendo regresado a Aviñón, conoce al monje agustino Dionisio de Borgo San Sepolcro (*ca.* 1300-1342), quien se vuelve su amigo y confidente, y quien le da, para que encuentre consuelo en ellas, un códice de las *Confesiones* de San Agustín (354-430).

Toma las órdenes menores

En 1335 obtiene de manos del papa Benedicto XII (1280/1285-1342, papa desde 1334) su primer beneficio eclesiástico; en este periodo recibe también los favores de Azzo de Correggio (1303-1364). Son años de estadías frecuentes en Roma, como huésped de la familia Colonna; regresado a Francia en el verano en 1337, le nace un hijo natural, de nombre Giovanni, de una mujer de identidad desconocida, y en el otoño se retira a la soledad y la paz de Valclusa. Aquí el poeta comienza a componer el poema épico *Africa,* centrado en la figura de Escipión *el Africano* (235 a.C.-184/183 a.C.), en hexámetros latinos siguiendo el modelo de Virgilio y el *De viris illustribus* [De los varones ilustres]. El destino de ambas obras es quedar inacabadas, si bien son los proyectos más ambiciosos de Petrarca, aquellos en los que el poeta pone todas sus esperanzas de gloria. Es precisamente *Africa* la obra que le procura el honor de los laureles de la victoria poética: en 1340 las universidades de París y Roma le ofrecen al mismo tiempo la coronación poética, pero Petrarca opta por la segunda sede. Al año siguiente Petrarca se va a Nápoles, donde se somete al juicio del rey Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309), quien le confiere la corona de laureles en la colina del Capitolio. A estos años se remonta también el primer proyecto documentado de ordenamiento de las poesías escritas en lengua vulgar. En 1343 se refugia nuevamente en los silencios de Valclusa, donde nace su hija Francisca, cuya madre, también en este caso, es desconocida. En ese mismo año es enviado a Nápoles por el cardenal Giovanni Colonna para cumplir una delicada misión diplomática. Después de estar en Parma, en la corte de los Correggio, donde se entrega a escribir *Rerum memorandarum libri [Libros de gestas memorables],* en 1345 está en Verona, donde descubre en la Biblioteca Capitular de Verona las *Cartas a Atico,* las *Cartas a Bruto* y las *Cartas al hermano Quinto,* de Cicerón, de las que toma su inicio la idea de la colección de las cartas *Familiares.* Al año siguiente regresa a Provenza, dedicándose a la redacción del *De Vita solitaria,* en el que elogia la tranquilidad y la paz espiritual y emprende

Retiro en Valclusa

la composición de las doce églogas del *Bucolicum Carmen*. En noviembre de 1347 va a Italia, dirigido quizás a Roma, en donde hierven los tumultos que ocurren después del fracaso de la revuelta de Cola di Rienzo (*ca.* 1313-1354), a quién Petrarca había conocido y en un primer momento, sostenido; en estos años se dedica también a la composición del *Secretum*. El enfurecimiento de la peste en Europa (1348-1349) marca profundamente a Petrarca con gravísimos lutos: la muerte de Laura (6 de abril de 1348) y de muchos amigos es anotada tristemente en los pliegos del códice de Virgilio. En 1350, mientras se dirige a Roma para celebrar el Jubileo, pasa por Florencia, donde conoce a Boccaccio (1313-1375), a quién lo ligará una profunda amistad intelectual. Al año siguiente está en Parma y luego en Padua, donde es huésped de Francisco de Carrara y recibe una visita de Boccaccio, que le ofrece, en nombre del municipio, una cátedra en el Estudio florentino, pero no tiene éxito. Retorna por última vez a Provenza, donde la elección del nuevo pontífice Inocencio VI empeora las relaciones del poeta con la curia, contra cuyos exponentes se lanzan las flechas polémicas de las cartas *Sine nomine* [Sin nombre]. En mayo de 1353 deja definitivamente Provenza para ir a Italia, estableciéndose en Milán a invitación del arzobispo Giovanni Visconti (*ca.* 1290-1354), por cuya cuenta se dirige a Praga en 1356 ante el emperador Carlos IV (1316-1378, emperador desde 1355) y en 1361 a París. En ese mismo año, después de la muerte de su hijo Giovanni, abandona Milán y se establece en Venecia y después en Padua, donde lo alcanzan la hija Francisca junto con su marido y sus hijos. En 1370, durante un viaje a Roma, es víctima de un síncope que lleva su vida al matadero. Se retira entonces a Arquà, en las colinas Euganeas, donde sigue entregado hasta el último aliento a sus propias obras. Muere en la noche del 18 al 19 de julio de 1374, en vísperas de sus setenta años, después de componer el *Trionfo dell' eternità* y revisar cuidadosamente la redacción definitiva del *Canzoniere*.

La peste y los lutos

La muerte en Arquà

El bilingüismo

La consagración de Petrarca como el primer gran autor de la lírica italiana en lengua vulgar se debe sobre todo a Pedro Bembo (1470-1547) en las primeras décadas del Quinientos. Pero la notoriedad de que goza Petrarca en Europa antes de la celebración de su obra por mérito de Bembo está ligada sobre todo a su producción latina, preponderante por cierto sobre la vulgar. En efecto, no hay duda que para Petrarca la lengua del alma, de la confesión íntima, seguía siendo el latín: en latín están las apostillas de carácter filológico, pero también íntimo y autobiográfico, escritas en los márgenes de sus manuscritos, pero también en los manuscritos de su obra en lengua vulgar. En las formas seguras y consolidadas del latín, tuteladas por la "autoridad" de los antiguos, se mueve con más espontaneidad, confía en

Petrarca latino

ellas para la composición de obras de argumento filosófico y erudito y, sobre todo, se abandona a ellas sin hesitar para expresar su reflexiones más secretas, sus contradicciones más lacerantes; la "joven" lengua vulgar es un código lingüístico que no goza de la tutela de los "padres" autorizados. Así, al recurrir a ellos, el poeta es más cauto, la somete constantemente a la criba de su rigor, preocupado por ponerse a su vez como modelo de la posteridad.

EL *CANZONIERE*

El *Canzoniere* de Petrarca se distingue de todas las otras expresiones poéticas precedentes por su voluntad de proponerse como una "obra unitaria", construida conscientemente para narrar una experiencia biográfica y poética ejemplar e irrepetible. En efecto, es difícil encontrar precedentes de la forma del "libro de poesía" con una arquitectura tan calculada y estudiada, en el cual la estructura, de por sí, es significado, es narración del yo. *Rerum vulgarium fragmenta [Fragmentos de cosas en lengua vulgar],* conocidos más comúnmente como *Canzoniere,* comprenden 366 composiciones, número que contiene dos veces el 6 y una el 3, el número perfecto. La suma de cada una de las cifra (3 + 6 + 6) da como resultado 15, cuya suma (1 + 5) es nuevamente 6. En el número 366 los críticos han visto también una precisa referencia al calendario: en efecto, si se excluye el primer soneto que funge como proemio, quedan 365 poemas líricos, uno para cada día del año, para narrar la parábola de una liturgia existencial toda terrena. Por lo demás, es el mismo Petrarca quien revela la importancia que tiene para él el número 6, colocando respectivamente en el 6 de abril de 1327 y en el 6 de abril de 1348 las fechas fatídicas, en la que él se enamoró de Laura y en la que ésta murió. Un elemento de gran innovación lo constituye el principio de la "variedad", que regula la estructura compositiva del libro y que se refiere, sea al aspecto temático (quedando firme la centralidad del motivo amoroso), sea al métrico. Junto a los 317 sonetos encontramos 29 canciones, nueve sextinas, siete baladas y cuatro madrigales, cuya distribución en el arco del libro no es casual, sino que muestra una voluntad de conferir un significado preciso a la selección de esta o aquella forma métrica en un determinado punto del libro. La obra está subdividida en dos secciones: la de los poemas líricos "en vida" de Laura y la de los poemas líricos "en su muerte".

Los números del Canzoniere

Los textos del *Canzoniere* son los establecidos por Gianfranco Contini (1912-1990) en su edición crítica de 1964. El filólogo tiene en cuenta la última forma del texto consignada, por voluntad del autor, a los folios del manuscrito Vaticano Latino 3195, escrito en parte por el poeta mismo (autógrafo), en parte por el copista Giovanni Malpaghini (*ca.* 1346-1417) bajo estricta vigilancia del autor (ideógrafo). Sin embargo, el *Canzoniere,* antes de llegar a su redacción final experimenta una larguísima elaboración y es

Diversas versiones

objeto de continuas revisiones por parte del poeta. Un testimonio de extraordinaria importancia acerca del itinerario creativo lo constituye otro manuscrito importante enteramente autógrafo, el así llamado "Códice de los borradores" (el manuscrito Vaticano Latino 3196), que contiene textos del *Canzoniere* en una redacción que precede la versión final. Tal manuscrito nos permite entrar en el taller poético de Petrarca, confrontar las diversas redacciones del texto y verificar sus diferentes "lecturas". El texto presenta además un riquísimo conjunto de apostillas, anotaciones e inserciones gráficas de manos del propio Petrarca, que nos iluminan respecto de su modo de trabajar, haciendo que se filtre la fortísima tensión "del diario" de su propia actividad intelectual.

El *Canzoniere* es ante todo el diario del amor por Laura, que es una mujer de varios rostros, que ya posee un poder salvífico, ahora la dureza "pétrea" de una belleza cruel e indiferente, imagen seductora que el poeta coloca en el ameno escenario de Valclusa, en continuos altibajos de esperanzas y desilusiones, vuelos del deseo y duras caídas en la realidad, aspiración a liberarse de las cadenas de la pasión y difícil arribo a la espiritualidad pura. La muerte de Laura durante la peste de 1348 constituye, por lo tanto, un evento emblemático para releer retrospectivamente su propia experiencia de hombre y poeta. El tiempo de la peste es, en efecto, el tiempo de la muerte que sustrae los afectos y exhorta a reflexionar sobre el pasado y sobre los errores que se cometieron (el amor sensual por Laura ha sido un "error de juventud" que lo ha alejado de la devoción a Dios y le ha procurado sólo vergüenza y arrepentimiento), pero también a recoger los fragmentos de su propia alma lacerada, así como los fragmentos esparcidos de su propia poesía. De esta voluntad de dar un sentido a su propia parábola terrena y de dejar una señal significativa de su propia actividad intelectual nace la revisión no sólo del *Canzoniere,* sino también de importantes obras latinas, como las antologías epistolares. Por otra parte, el "sentimiento del tiempo" y de la fragilidad existencial es el núcleo del que toma su punto de partida la poesía petrarquesca. Y justamente porque pertenece al fragmento temporal finito e irrepetible de la experiencia terrena, el "error" amoroso del poeta se configura como ejemplar y se confronta continuamente con lo eterno, a lo que Petrarca jamás olvida que debe tender.

Los Triunfos

El ansia de componer y enmendar, subtensa a la versión del *Canzoniere,* no escatima la otra obra en lengua vulgar de Petrarca, los *Triumphi (Triunfos),* en tercetos dantescos. El título alude a los triunfos que se celebraban en la antigua Roma en honor de los caudillos victoriosos, que desfilaban por las vías de la ciudad seguidos del botín y los prisioneros. El primer triunfo en la versión final, pero no el más antiguo, es el *Triumphus*

En memoria de la antigua Roma

Cupidinis (*Triunfo de la Pasión,* compuesto a partir de 1352); el autor dice que narra lo que ha visto en sueños, colocándose de este modo en el género literario de la visión. En el *Triunfo de la Pasión,* dividido en cuatro capítulos, el caudillo victorioso es Cupido, que lleva tras de sí la interminable fila de los "vencidos por amor", a la que se une el poeta mismo. A este triunfo sigue el *Triumphus Pudicitiae* (*Triunfo de la Pudicia,* compuesto entre 1343 y 1347): Laura, ayudada por sus virtudes, derrota a Cupido, lo encadena y lo recluye en el templo de la Pudicia en Roma. El tercer triunfo, el *Triumphus Mortis [Triunfo de la Muerte],* del que quedan dos capítulos, se inspira en la muerte de Laura. Si la muerte triunfa sobre la vida, sobre la muerte puede la Fama alzarse con la victoria, protagonista del cuarto triunfo (*Triumphus Famae,* compuesto después de 1351), en el que Petrarca trabaja con intensidad, pero sin terminarlo. A los años de la vejez está ligada la idea de los últimos dos triunfos, el *Triumphus Temporis [Triunfo del Tiempo]* y el *Triumphus Eternitatis [Triunfo de la Eternidad],* 1374. Como la Fama poética, a la que Petrarca confía la eterna memoria de sí mismo, triunfa sobre la muerte, así el tiempo y su fuga destructora cancelan también la Fama, bien terreno y frágil; pero el tiempo físico y terreno del hombre sucumbe a su vez a la dimensión de la Eternidad, en la que el poeta espera poder volver a ver a Laura.

El *Secretum*

El *Secretum* es una obra "secreta": el texto, en efecto, permanece realmente secreto; alguna noticia tienen quizás los amigos más íntimos, pero es conocido y divulgado sólo después de la muerte de Petrarca. Se trata de una suerte de "diario íntimo" en el que el poeta, que en otras obras traza su propio autorretrato idealizado, pone al desnudo sus propias laceraciones interiores, sus propios conflictos jamás apaciguados, las inquietudes de un ánimo atormentado por las contradicciones. Petrarca quiso situar en 1342-1343 la acción de este diálogo, compuesto en realidad, como lo ha demostrado el filósofo español Francisco Rico, en 1347, revisado en 1349 y profundamente refundido en 1353. Sus protagonistas son Petrarca y aquel san Agustín de cuya lectura jamás se aparta el poeta, encontrando en las *Confesiones* la misma conflictualidad interior del ser humano dividido entre la pasión y la verdad de la fe. Agustín (alter ego del poeta) está dispuesto a desenmascarar a Francisco en presencia de una figura femenina silenciosa y misteriosa, la Verdad, enfrentando los miles de álibi que el ser humano se crea con tal de seguir los bienes terrestres y de rendirse cuando se encuentra ante la vía más difícil e impracticable de la renuncia al mundo y de la fe; el santo caza al poeta y pone al desnudo sus debilidades terrenas (el amor por Laura, la pasión de la gloria terrena, la acedia). La estructura orgánica y no fragmentaria de la obra, subdividida en tres libros, junto con un latin estilísticamente

Diario íntimo

Francisco y Agustín

esmerado, revelan una actitud ambigua del poeta con respecto a este nivel de intimidad: por un lado lo quiere personal y secreto; por otro parece clara su intención de confiar a esta obra la misión de hacer una revelación única y extraordinaria al día siguiente de su muerte.

Los epistolarios

Petrarca acababa de rebasar los cuarenta años de edad cuando, en 1345, descubre en la biblioteca de la Catedral de Verona las *Cartas a Ático* de Cicerón. En el poeta, predispuesto ya a dejar memoria de su propia autobiografía humana e intelectual a través de obras reunidas orgánicamente, toma forma entonces la idea de reunir y ordenar sus propias cartas escritas en latín: nace el corpus monumental de las 350 epístolas, divididas en los 24 libros de *Familiares*. Al lado de Cicerón, Séneca (4 a.C.-65 d.C.) y Plinio el Joven (60/61-*ca.* 114) son otros modelos subtensos a la obra petrarquesca. Todos los *corpora* de las epístolas de Petrarca, tanto en prosa *(Familiares, Seniles, Sine nomine)* como en verso *(Epystole)* se caracterizan por un largo trabajo de elaboración micro o macroestructural, de reescritura, de fusión, de revisión lingüística y estilística, a veces de "desplazamiento" de una epístola de un punto a otro de la misma colección (o también de una colección a otra). Aquellos estudiosos que, como Vittorio Rossi, Giuseppe Billanovic, Ernest Hatch Wilkins y otros, han puesto atención a la reconstrucción de la estratografía compositiva de las cartas en prosa, han puesto de manifiesto el carácter de artificio literario, la verdad a veces ficticia construida en el elaborado entramado de las epístolas, la cual se puede hallar también en las fechas, a menudo falsas, atribuidas *a posteriori* a las cartas para que encontraran su adecuada ubicación en la arquitectura ejemplar de la obra. De este modo se entremezclan verdad y ficción, lo ideal y lo real, eventos acontecidos históricamente y otros sólo imaginados, destinatarios verdaderos y grandes personajes del pasado.

En verso y prosa

Para Petrarca, los años sesenta del Trescientos coinciden con una fase de gran sufrimiento existencial. En este estado de ánimo se apresta a redactar las *Seniles [Seniles],* destinadas a hablar de la vejez, del sufrimiento por la desaparición de los seres queridos, de la necesidad de paz y de la reflexión sobre la muerte. En las *Seniles* (128 cartas divididas en 18 libros) destaca Boccaccio como interlocutor privilegiado, particularmente presente en el último libro de la colección, que contiene, entre las diferentes cosas, la reescritura petrarquesca en latín de la *Griselda* decameroniana.

Otras cartas en prosa no incluidas en las susodichas colecciones llevan el nombre de *Variae.* Las *Epystole,* en hexámetros latinos, compuestas siguiendo el modelo horaciano y dedicadas al amigo (Marcos) Barbato de Sulmona (66 cartas, subdivididas en tres libros) presentan una gran variedad temática.

En las 19 epístolas *Sine nomine* (*Sin nombre,* porque falta la indicación de los destinatarios, a causa de la censura o por cautela), escritas en su mayor parte en 1351, Petrarca se lanza con ímpetu polémico contra la corrupción de la corte aviñonense.

La efigie del ánimo: el *África*

A los ojos de los modernos *África* es simplemente la obra erudita a la que Petrarca debe su coronación poética (6729 hexámetros, divididos en nueve libros, que tienen como argumento los hechos y los personajes de la segunda guerra púnica y se siente la presencia efectiva de las múltiples inspiraciones y sugestiones literarias recibidas sobre todo de Virgilio, Livio, Cicerón, Macrobio, Silio Itálico). Pero para el poeta encierra en realidad las inquietudes de un trabajo sin fin. Petrarca, en efecto, confía a esta obra —destinada a ser el "retrato de su ánimo", como lo dice en la *Familiare* I, 1— no sólo la monumental tarea de restaurar la lengua y la civilización latinas, indicando en ellas la tradición y la identidad cultural de Europa entera, sino los contornos de su interioridad, los rasgos de su ánimo, que para el hombre medieval se identifican con su sabiduría. De aquí el ansia de componer y la difícil elaboración que acompañan la versión del texto a partir de 1338, continuamente marcada por sucesivas cirugías y limaduras, que sin embargo no logran eliminar la fragmentariaedad y las asimetrías.

La legitimidad de las fábulas poéticas: el *Bucolicum Carmen*

El género bucólico había renacido gracias a Dante, que había dado vida a un intercambio de églogas latinas con Giovanni del Virgilio (siglos XIII al XIV). Pero mientras que Dante se aventura en este género para defender la elección de la lengua vulgar en la *Comedia,* con el *Bucolicum Carmen* (*Carmen bucólico,* 1346-1357), por el contrario, Petrarca recupera el género bucólico porque considera que es de difícil accesibilidad y ha sido comprendido por pocos que están en grado de decodificar el mensaje poético escondido bajo los velos de la fábula bucólica. En estas doce églogas latinas aparecen nombres y situaciones que tienen como telón de fondo la escena pastoril, detrás de la cual se celan los contornos de personas y hechos reales.

Las obras polémicas y la dignidad de la literatura

Con Petrarca la literatura y la poesía se afirman como disciplinas de gran dignidad, en nada inferiores a las ciencias como la jurisprudencia o la medicina.

En esta perspectiva han de leerse las posiciones polémicas adoptadas con respecto a la filosofía aristotélica y de los representantes de la ciencia médica, a través de las cuales Petrarca defiende no sólo su propio papel de literato, sino también la sabiduría misma de la literatura, ratificando enérgicamente la centralidad y la función de la actividad intelectual y sometiendo a discusión las jerarquías tradicionales del saber y encomendando tal conquista a las generaciones del humanismo naciente. En 1351 Petrarca compone una obra agudamente polémica respecto de los médicos, las *Invective contra medicum quendam* [Invectivas contra cierto médico], a las que hacen eco otras demostraciones análogas. Tonos no menos polémicos se leen con respecto a los juristas, ni es más tierno el ataque desencadenado en 1367 contra los averroístas, que eran defensores empedernidos del aristotelismo escolástico, blanco polémico del *De sui ipsius et multorum ignorantia [La ignorancia propia y la de tantos otros],* en el que el poeta ratifica la superioridad de la filosofía moral (que tiene en la mira la consecución de las virtudes a través del ejercicio de las disciplinas literarias) sobre la filosofía de la naturaleza. Otras obras menores de carácter polémico manifiestan la capacidad que tiene el poeta para elevarse por encima de los puntos ocasionales y contingentes de las disputas, para conducir reflexiones más profundas y universales sobre la cultura y la civilización del ser humano.

Polémicas contra los médicos y los juristas

La grandeza de los antiguos y la "falta de curiosidad" de los modernos

Después de su coronación poética en 1341, Petrarca se dedica a la redacción de una colección de *exempla,* es decir, de grandes ejemplos morales, proporcionados por la historia y la literatura latinas. Nacen así, en 1342, siguiendo el modelo de la obra del historiador latino Valerio Máximo (siglo I), los cuatro libros (más un fragmento del quinto) de *Rerum memorandarum libri* [Libros de hazañas dignas de conservarse en la memoria], que el poeta dejó en 1345 sin acabar. La atención que dedica a las grandes empresas del espíritu clásico nace de la conciencia según la cual a la extraordinara estatura de los antiguos corresponde la desoladora mediocridad de los contemporáneos; al conmemorar estos ejemplos, espera que su época, que siente una "curiosidad superlativa" por lo efímero y no tiene, por el contrario, "ninguna curiosidad" por las disciplinas honestas, pueda despertar del torpor en que dormita. El mismo espíritu está subtendido a otro monumento de la erudición petrarquesca, el *De viris illustribus* [Los hombres ilustres]. La obra, emprendida desde 1338, comprendía en un primer tiempo 23 biografías de personajes de la romanidad, a las que luego se añadieron 12 biografías de figuras bíblicas y mitológicas.

Los tratados filosófico-morales y religiosos y el diálogo con los autores

Si bien se ve constreñido por las consecutivas misiones diplomáticas a realizar continuos desplazamientos y a cultivar relaciones asiduas con las cortes de los poderosos, el ideal de vida de Petrarca —muchas veces ratificado en sus obras— es el de la soledad y el recogimiento, dedicados a los estudios literarios y a la reflexión religiosa en la paz del campo. En 1346, a la sombra de los bosques de Valclusa, el poeta comienza la redacción de los dos libros del *De vita solitaria,* destinados a ser revisados y enmendados durante 25 años, hasta 1371, en el que se elogia el recogimiento en los estudios y en la oración, en el contacto libre y vivificante con la naturaleza, con el propósito de correr tras la paz interior y superar las pasiones mundanas. En 1347, de regreso de la primera visita al hermano Gerardo cabe el monasterio de Montrieux, Petrarca inicia la composición del *De otio religioso* [La vida serena de los religiosos], que seguirá reelaborando hasta 1356: un coloquio epistolar en el que se debate el tema agustiniano de la vida monástica y contemplativa, con el apoyo de *exempla* de hombres ilustres tomados de fuentes clásicas y bíblicas.

El ideal de la vida solitaria

La obra, dotada de un trasfondo filosófico-moral y destinada a obtener un más amplio consenso europeo en los siglos sucesivos, es, sin embargo, *De remediis utriusque fortune* [Los remedios para la buena y la mala suerte], un tratado en dos libros, compuestos en forma de diálogo, entre 1354 y 1366, en el que resuenan los ecos de las enseñanzas morales de muchas voces de la edad clásica que exhortan a enfrentar la buena y la mala suerte con la fortaleza propia del sabio.

La tensión religiosa que anima la plegaria dirigida a la Virgen al final del *Canzoniere* como también el *De vita solitaria* o el *De otio religioso* encuentra un eco en los siete *Psalmi penitentiales* [Salmos penitenciales], compuestos entre 1342 y 1343, según el modelo de los Salmos de David, pero atravesados por inquietudes profundas, de tipo agustiniano.

De naturaleza geográfico-religiosa es, por el contrario, el *Itinerarium ad sepulchrum Domini nostri Ihesu Christi* [Itinerario al sepulcro de nuestro Señor Jesucristo], en el que, con la ayuda de las fuentes clásicas, se ilustra la importancia cultural de los lugares de la peregrinación; Petrarca compone esta obra en 1358 para que acompañe en su viaje a Tierra Santa al amigo Giovanni Mandelli, a quien el poeta no había querido seguir por su consabida cautela respecto de los desplazamientos.

Tenemos la suerte de poseer una buena parte de los códices que pertenecieron al poeta y fueron anotados por él, los cuales revelan esa extraordinaria “hambre” de libros. En sus epistolarios hay continuas y apasionadas referencias a estos descubrimientos, a las lecturas, al incansable trabajo

filológico, a los autores conocidos, que son muchísimos, y a aquellos particularmente amados, como Livio, Virgilio, Plinio el Viejo, Cicerón, Quintiliano, Séneca, Agustín.

Véase también
Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46; "El papado aviñonés", p. 51.
Literatura y teatro "La recepción de los clásicos", p. 623; "La poesía lírica en Italia", p. 522; "Dante Alighieri", p. 681.

El gusto de narrar

LA NOVELA

GIUSEPPINA BRUNETTI

Las características que había adquirido el género de la novela en el curso del siglo XII se retoman parcialmente y remodelan profundamente en el curso de los siglos XIII y XIV. Si, por una parte, se asiste a la confirmación de protagonistas y aventuras conocidísimas (Lanzarote, el Grial, etc.), ampliadas hipertróficamente e insertas en vastos y complejos organismos narrativos, gracias también al nuevo instrumento de la prosa (**Vulgate, Tristan en prose*****, etc.), por otra, la novela puede acoger ahora una corriente decididamente realista (Jean Renart) o también declinarse como una* **summa** *enciclopédica del mundo conocido* **(Roman de la rose)**. *Finalmente, del Doscientos en adelante se producirá la expansión constante del género de la novela en áreas diversas a las de la lengua de oíl.***

LO CONOCIDO Y LO NUEVO

En los siglos XIII y XIV el género de la novela, fijado en el siglo XII en su forma caleidoscópica, adquiere poco a poco diversas acepciones, que luego lo conducirán hasta el Renacimiento, y más allá de éste. Y sólo a partir del Doscientos es cuando el género se documenta consistentemente en áreas diversas al ámbito de la lengua de oíl.

En el marco de una dialéctica de fondo que combina constantemente lo *conocido* con lo *nuevo,* los rasgos principales de tal mutación pueden resumirse de la siguiente manera (pero las líneas de fuga podrían ser más numerosas):

1) paralelamente a lo que acaece al género épico con la diferenciación en ciclos de las *chansons,* aquí se asiste a la construcción de vastos organismos narrativos en prosa (prosificaciones), dedicados a contar las aventuras de hombres ejemplares (*Continuación de Gauvin, Ciclo de Lanzarote, Tristán en prosa)* y objetos-símbolo *(Quête du Graal)* [Búsqueda del Grial]. La técnica de composición es la cada vez más afinada del *entrelacement* [entrelazamiento];

2) surge y se acredita una corriente realista que consigue para el género de la novela la atención que se presta a hechos y aventuras, actuales

o históricamente documentados (Jean Renart, Gerbert de Montreuil, *Tirant lo Blanch*);

3) con el triunfo del modelo universitario, del aristotelismo, y con las exigencias de un nuevo público, la novela aspira cada vez más a la totalidad: siguiendo el modelo de las *summae,* se acredita así el modelo enciclopédico, la novela de las novelas.

La afirmación de la prosa en el género de la novela responde a dos exigencias importantes, vistas luego como implícitas en la forma: la prosa se presentaba ungida con el crisma de la autenticidad (con respecto al artificio de los versos) y a la vez de la moralidad (a través de la prosa se transmite mejor un contenido de tipo ético-moral). Tales características confluían luego en otra articulación significativa: por una parte, la recuperación de la dimensión histórica de las aventuras arturianas (motivo ya originario y propio a ejemplo de la novela historiográfica de Robert Wace) como la lucha entre bretones y sajones, la cronología de las aventuras relativas al santo Grial, entregado a José de Arimatea, luego señalado como antepasado materno de Galahad, etc.; por otra, la intención simbólica que, si bien soldaba los *ambages,* las aventuras errabundas de las novelas, al paradigma del amor trovadoresco, admitía también la visión mística y profética, teleológica, conectada sobre todo con la leyenda del Grial. Emblema de tales conexiones es la figura misma de Lanzarote que la tradición precedente ya había elegido como prototipo ejemplar: en él se compenetrarán los grandes temas del amor cortés y del santo Grial (Lanzarote, descendiente del rey David, es el mejor caballero del mundo; por esta razón, su hijo, el puro Galahad, está destinado a llevar de nuevo la reliquia a Oriente). De este modo se volverán omnipresentes, a través de recuerdos y múltiples reevocaciones, la "caballería cortés" (que culmina precisamente en la relectura de las aventuras de Lanzarote y Ginebra) y la "caballería celestial" (encerrada en la espasmódica, mística *quête,* "búsqueda", del santo Grial).

Dimensión histórica y simbólica

La dialéctica entre *conocido* y *nuevo* se ejerce también de manera constante: por una parte, muchas de estas novelas retoman figuras de caballeros y héroes decididamente célebres (Galván, Parsifal, Lanzarote); por otra, los protagonistas de otras novelas de caballerías son caballeros desconocidos cuya nueva notoriedad durará lo que dura una mañana, el del texto dedicado a ellos (*Jaufré, La novela del rey Yder,* etc.). La estructura de las novelas que encabezan esta primera distinción está caracterizada además por una arquitectura tendencialmente abierta, que agrega, sin tener una jerarquía precisa, las varias aventuras del conocidísimo protagonista. Las novelas que encabezan la segunda presentan, por el contrario, vectores orientados, o sea una estructura ascendente, jerarquizada, que culmina en una prueba fundamental.

En relación con la materia arturiana se recordará la *Continuation Gauvain* (dedicada precisamente a las aventuras del sobrino del rey Arturo a quien

Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190) había asignado la segunda parte de su *Conte du Graal*) y la *Continuation Perceval* (o segunda continuación) en donde precisa, aunque fatigadamente, Parsifal hace finalmente su pregunta y sucede como custodio del Grial al Rey Pescador. El *Lancelot propre,* núcleo del ciclo, es una novela laberíntica e interminable, en la que los temas del amor y el del Grial se compenetran definitivamente. Han de considerarse como prolongaciones, aunque la materia y las relaciones intertextuales sean complicadísimas, la *Queste* [Búsqueda] y *La Mort de le roi Artu,* mientras que el prólogo es de hecho la *Estoire del Saint Graal* [Historia del Santo Grial], en el que encuentra su lugar, como premisa celestial de la época arturiana, la historia de la familia de José de Arimatea. Ya en su novela en verso, Roberto de Boron, de 1200 aproximadamente, había puesto en escena (cristianizando definitivamente al Grial laico) una transferencia significativa: el Grial era transportado de Jerusalén a Inglaterra, de esta manera la *translatio religionis* se avenía con las ya nombradas *translationes imperii* y *studii.*

La corriente realista

La expresión novelada de lo real, la forma ciertamente más "moderna" que el Medievo conocía, llega a su cabal cumplimiento sólo con Jean Renart, autor de *Escoufle* y *Guillaume de Dole* (que se pueden fechar entre los años veinte y treinta del siglo XIII), además del espléndido relato de *Lai de l'Ombre* [Lay de la Sombra]. El rechazo de la fábula y la exigencia de verdad conducen a una adhesión cada vez mayor a lo real: en el *Guillaume de Dole,* por ejemplo —llamado también *Roman de la rose,* puesto que la protagonista Lienor tiene en el muslo un lunar en forma de rosa; *Guillaume* es, además, la primera novela que inserta en su tejido textos líricos que escanden y subrayan los nudos de la trama—, el nombrado emperador Corrado está inspirado justamente en Othón IV de Brunswick (1175/1176-1218, emperador de 1209 a 1215) así como, por ejemplo, el Mauricio de la novela coeva en alto alemán medio *Moriz von Graûn* recuerda justamente al realísimo duque Mauricio II de Croan (?-1196), aún vivo precisamente cuando se contaban en la novela sus temerarias proezas.

Personajes inspirados en la realidad histórica

La distancia mítica de las historias de la Antigüedad o de lo mágico arturiano se descartan, en suma, en favor de situaciones contemporáneas, de hechos que muestran al menos una verosimilitud con lo cotidiano, y las recuperaciones de temas o imágenes que se sacan de los mundos fabulosos bretones son recontextualizados de hecho en clave realista. Tan fuerte demanda de lo verosímil, si bien tendrá luego escasos seguidores en la evolución inmediata del género (*Roman de la Violette, Roman du Châtelain de Coucy, Juoffroi de Poitiers* y luego, muy entrado el tiempo y en área ibérica, *Tirant lo Blanch* y *Curia y Guelfa*), tendrá su efecto eficiente en otras latitudes, o sea en la nueva

historiografía en lengua vulgar. En relación con la novela enciclopédica, cuyo ilustre prototipo es *Roman de la rose* de Jean de Meun (*ca.* 1240-*ca.* 1305), se recordarán las dos novelas del franciscano catalán Raimundo Lulio (1235-1316): *Blanquerna* (en que el relato de la vida del protagonista, de la ermita al pontificado, brinda la ocasión para describir las condiciones de la vida humana) y *Fèlix* o *Lubre de meravelles* que, en forma de diálogo y en 10 libros, consigna una suerte de enciclopedia teológica y natural, un *speculum mundi* que conjuga dimensión humana y dimensión divina, casi dejando prefigurar la grandiosa realización de la *Comedia* dantesca.

La novela enciclopédica

De Francia a Europa

En el Doscientos se produce la expansión del género de la novela en diversas áreas respecto del dominio de la lengua de oíl, o sea en la zona de las hablas occitanas del sur de Francia, en el norte de Inglaterra y de Alemania, en Italia y en la península ibérica.

La más antigua de las pocas novelas que hay en lengua de oc es *Jaufré,* que narra las andanzas de un joven caballero de la corte del rey Arturo que se ha lanzado a derrotar al malvado Taulat y que, contando las mismas historia de armas y amores, entrelaza las historias en lengua de oíl siguiendo las huellas de una materia arturiana más mediterránea (tema del rey Arturo en el Etna). También en lengua de oc está escrita *Flamenca* (1250-*ca.* 1270), la obra maestra de la narrativa en lengua de oc, primera verdadera novela de ambiente (el brillante marco de las cortes del *Midi,* parcialmente destrozado por la cruzada contra los albigenses). En esta obra, la heroína, mantenida presa en una torre durante años por el celoso marido Archimbaut, es liberada, de manera rocambolesca, por un amante aventurero que comienza a conquistarla en la iglesia, disfrazado de monaguillo.

La historia italiana de la novela francesa está ligada casi inevitablemente a las célebres palabras de Francesca ("Noi leggiavamo un giorno per diletto/ Di Lancialotto, come amor lo strinse" ["Leíamos un día por entretenimiento en la historia de Lanzarote, cómo le aprisionó el Amor"], *Infierno,* V, 127-128) y, en suma, es historia de libros copiados y leídos, de bibliotecas y autores. Y, si por ejemplo se ha aludido a los Tristanes italianos y a la *Tavola ritonda* [Mesa redonda], es imposible hablar de la novela en Italia sin implicar otros géneros literarios y sin nombrar las vulgarizaciones (por ejemplo los relatos arturianos incluidos en el *Novellino*), dentro de una línea que naturalmente conducirá a Boccaccio (1313-1375), al *Orlando enamorado,* a Ariosto 1474-1533).

También en la península ibérica, de la mitad del Doscientos a la mitad del siglo siguiente, se asiste al exuberante desarrollo de la novela. Hacia la mitad del siglo se puede fechar el texto de novela más antiguo en castellano

que ha llegado hasta nosotros: el *Libro de Apolonio,* derivado de una particular versión de la *Historia* latina y escrito en el metro característico del así llamado *mester de clerecía* ("técnica culta cultivada por los clérigos"), o sea la cuarteta monorrima de alejandrinos *(cuaderna vía).* Pero en el área castellana la atención está dirigida principalmente, además de estarlo a las reelaboraciones de la materia arturiana y bretona, a las temáticas caballerescas de carácter didáctico-moralista *(Libro de Alexandre)* o enciclopédica. La primera composición novelística original es, por el contrario, el *Caballero Zifar,* que cuenta las hazañas de Zifar y de su hijo Roboán, intercalándolas continuamente en disgresiones didácticas, *exempla,* cuentos variadísimos. A la mitad del Trescientos debería remontarse una primera redacción (pérdida) de *Amadís de Gaula,* la novela "bretona" célebre desde un principio hasta Cervantes (1547-1616). Estas historias, sin embargo, parecen haber perdido casi todo su encanto: incluso reconociendo su valor "otoñal", pueden ser consideradas como *summae* y al mismo tiempo epígonos (regresando a Francia) el *Perceforest* —una historia inmensa de la caballería desde Alejandro a Arturo— y el mismo *Méliador* del historiador Froissart (1337-*ca.* 1404).

Véase también
Literatura y teatro "El *Roman de la rose*", p. 716; "Las formas del relato breve", p. 721; "Giovanni Boccaccio", p. 726; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

POESÍA NARRATIVA, DIDÁCTICA, ALEGÓRICA

DANIELE RUINI

Mientras que la producción didáctica en verso no se puede reducir a un modelo literario unitario, sino que se aplica indiferentemente a los múltiples campos de lo escible, la poesía alegórica de los siglos XIII y XIV se basa en estilemas particulares (como la personificación y la psicomaquia), heredados de los poemas latinos platonizantes de la Escuela de Chartres. De naturaleza todavía religiosa en un principio, los poemas alegóricos van secularizándose progresivamente, abriéndose sobre todo a la temática amorosa.

LA POESÍA DIDÁCTICA

La más antigua producción didascálica en verso es la de tipo moral-religioso, difundida en Francia ya desde el siglo XII. Esta poesía incluye un filón

homilético, que desarrolla la tradición medieval del *exemplum,* y un corpus de traducciones de escritos teológicos y morales latinos. A partir de la mitad del siglo XIII florecen los manuales de doctrina religiosa —como *La lumière as lais* [La luz de los laicos] de Pedro de Peckham (?-1293) de 1267, compendio teológico en verso que emplea el esquema de pregunta y respuesta, o el *Manuel des péchés* [Manual de los pecados] (1270), inspirado en las disposiciones del papa Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) para una nueva educación del bajo clero—, mientras que el sermón en verso evoluciona hasta adoptar los tonos de una verdadera y propia sátira social —como en la *Bible* de Guiot de Provins (*fl.* siglos XII-XIII) de inicios del siglo XIII—. Entre las colecciones de sentencias moralizantes tendrán gran éxito las divulgaciones en lengua vulgar de los *Disticha Catonis* [Dísticos de Catón].

A la didáctica religiosa y filosófica se dedican también algunos textos en verso del filósofo y padre de la literatura catalana Raimundo Lulio (1235-1316), como la *Lògica d'Algatzell* (1271-1274).

Centro de producción y consumo de poesía didáctica fue también, en el Doscientos, Italia septentrional y central. Al lado de textos menores, surge la figura del milanés Bonvesino de la Riva (*ca.* 1240-*ca.* 1315), autor de micropoemas en cuartetas de alejandrinos dedicados a relatos ejemplares, descripciones escatológicas *(Libro delle Tre Scritture)* [Libro de las Tres Escrituras] y contrastes (o sea disputas dramatizadas entre conceptos opuestos, como alma y cuerpo, Dios y Satanás, etcétera).

Entre los textos de didáctica profana, orientados a los varios campos de lo escible, obtienen resultados artísticos dignos de notarse algunas obras con vocación enciclopédica, entre los cuales se encuentran las varias traducciones de *Elucidarium* e *Imago Mundi* de Honorio de Autun (?-*ca.* 1137), como aquella en lengua de oíl de Gossouin de Metz (siglo XIII) y algunos poemitas en lengua de oc, como el vastísimo (34597 *octosílabos*) *Breviari d'amour* [Breviario de amor] (1288-*ca.* 1293), enciclopedia de fondo teológico del franciscano Matfre Ermengau (siglo XIII).

El género didáctico

La didáctica mundana contempla una abundante producción que tiene como finalidad proporcionar principios de conducta a determinadas clases sociales; los primeros ejemplos de este tipo se remontan al *ensenhamen,* género de la lírica trovadoresca en el cual destinatarias de las normas de conducta son las varias figuras que conducen la vida cortesana. En el ámbito francés se cuentan las obras en verso de Roberto de Blois (siglo XIII), como *Chastoiement des dames* [Manual de buen comportamiento cortés de las damas nobles] y *Enseignement des princes* [Educación de los príncipes] (mitad del siglo XIII); en Italia, los textos de Francisco de Neri de Barberino (1264-1348): el *Reggimento e costumi di donna* [Comportamiento y costumbres de la dama] y, dirigido a los varones, *Documenti di amore* [Documentos de amor].

Por el contrario, se confía preferentemente a la prosa el arte de tratar temas amorosos, floreciente en Francia desde el inicio del siglo XIII, en el cual el modelo ovidiano (*Ars Amandi* y *Remedia amoris*) y el del *De amore* de Andrea Cappellano (siglo XII) se vuelven a adoptar con el propósito de sistematizar los debates relativos al tema, que habían distinguido especialmente a las novelas y a la poesía lírica del siglo XII.

Los bestiarios

El bestiario constituye un género de transición entre poesía didáctica y poema alegórico. Inspirados por las traducciones latinas del *Fisiólogo* griego (siglos II o III d.C.), los bestiarios interpretan las varias naturalezas de plantas y animales en sentido moral o espiritual, sacando provecho de las posibilidades de una lectura simbólica de la naturaleza ínsitas en la concepción paulina del universo como manifestación visible de Dios. Los primeros bestiarios en verso son aquellos compuestos en lengua de oíl por Felipe de Thaon (siglo XII), en 1121-1135, por Gervasio, de 1215, y por Guillermo *el Clérigo* (siglo XIII) —en cuyo *Bestiaire divin* (1210-1211)—, en el cual las interpretaciones alegóricas se amplían hasta volverse verdaderos y propios sermones morales. Redactado en prosa, por el contrario, está el *Bestiaire d'amour* de Ricardo de Fournival (1201-*ca.* 1260), en el cual el esquema habitual se despliega para ilustrar los comportamientos del amante cortés. Se enlazan a este modelo los ágiles endecasílabos del *Mare amoroso* (1270-*ca.* 1280), minipoema anónimo compuesto en Toscana, en el que el tema del amor desdichado del poeta se desarrolla a través de una serie de comparaciones con elementos del mundo animal y vegetal o con personajes históricos, mitológicos y literarios. Al siglo siguiente se remonta, por el contrario, el *Bestiario moralizzato* (llamado también "de Gubbio", por el área donde fue hallado), compuesto de 64 sonetos en los que las naturalezas animales son interpretadas en la clave de una religiosidad edificante.

La poesía alegórica

Los primeros ejemplos de poesía alegórica romance surgen en Francia a finales del siglo XII: se trata de textos religiosos que se pueden reconducir a la tradición homilética y exegética latina, entre los cuales se encuentran las divulgaciones de la Biblia en lengua vulgar, en las cuales el comentario a la Sagrada Escritura se desarrolla hasta volverse relato alegórico autónomo. En este cuadro se colocan *Vers de la Mort* (1193-1197) del cisterciense Hélinant de Froidmont (*ca.* 1160-*ca.* 1229), reiterada letanía sobre la potencia inatacable de la Muerte.

Pero la producción principal está ligada al género del poema alegórico, que ha recibido un nuevo vigor en el siglo XII gracias a las obras latinas de los poetas-filósofos de la Escuela de Chartres, como la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre (siglo XII) o el *De planctu Naturae* [Del planto de la naturaleza] o *Anticlaudianus* de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203), que logran hacer una síntesis entre alegorismo filosófico y exégesis cristiana de la Biblia. Estos textos retoman los estilemas de las grandes obras alegóricas de la Antigüedad tardía: la psicomaquia, o sea el conflicto entre Virtudes y Vicios personificados; la presentación de contenidos didácticos en forma alegórica; las fórmulas para amaestrar inventadas por abstracciones personificadas.

El poema alegórico en lengua de oíl

Tales características se encuentran en los poemas alegóricos producidos en lengua de oíl del siglo XIII: *Armeüre du chevalier* [Armadura del caballero] (*fl.* siglos XII-XIII) de Guiot de Provins, que brinda una interpretación moral de la armadura del caballero; el poema *Besant de Dieu* [Besante de Dios] (1226-1227) de Guillermo *el Clérigo*, poema satírico que utiliza ampliamente motivos alegóricos; los poemas *Roman de Charité* (*ca.* 1224) y *De Miserere* (*ca.* 1230) del Recluso de Molliens (Bartolomeo de Hollines-Vidane, siglo XIII), dedicados respectivamente a la vana búsqueda de una caridad inencontrable y a la ilustración alegórica de preceptos morales; el poema *Château d'Amour* [Castillo de Amor] (1215-1235) de Roberto Grossatesta (1175-1253), que interpreta el castillo como símbolo de la Virgen.

Más inclinado a la sátira y a la autobiografía es el planteamiento alegórico de las obras de Raúl de Houdenc (siglo XIII) y Huon de Méry (siglo XIII). Raúl es autor de dos poemas, el *Roman des eles* [Novela de las alas] (a inicios del siglo XIII) y el *Songe d'enfer* [Sueño de infierno] (*ca.* 1210); el primero ofrece una interpretación simbólica de un esquema figurado tradicional, el de las alas, en el que cada ala simboliza una de las virtudes del perfecto caballero (Proeza, Liberalidad, Cortesía); el segundo texto amplía el *topos* del viaje ultraterreno didáctico-alegórico, empleado aquí en clave satírica: el encuentro en el infierno con las personificaciones de los vicios es pretexto para lanzar un ataque a la sociedad contemporánea. Además, parecería que es el primer texto narrativo francés que utiliza la ficción del sueño como verdadero y propio marco narrativo. Este último se encuentra también en el *Tournoiement Antéchrist* [Torbellino Anticristo] (1234-1240) de Huon de Méry, que narra la historia de la conversión del narrador; el torneo al que hace referencia en el título es el que ve enfrentarse la armada de Dios y la del Anticristo.

Temas profanos y amorosos

Temas y estilemas de los textos citados hasta ahora se transportan completamente al ámbito profano y amoroso en el poema alegórico por excelencia de la literatura medieval, el *Roman de la rose* de Guillermo de Lorris (siglo XIII), quien compone la primera parte, hacia 1230, y Jean de Meun (*ca.* 1240-*ca.* 1305), autor de la segunda parte, de 1269 a 1278. De su éxito depende, a partir de la mitad del Doscientos, una vigorosa difusión del modelo

alegórico. Se pueden recordar aquí: las varias *voies de Paradis* [vías al Paraíso] (como las de Balduino de Condé y Routebeuf), que emplean el esquema del viaje al más allá; la *Bataille de sept arts* [Batalla de las siete artes] (1236-1250) de Henri d'Andeli, que describe el choque entre las escuelas de Orleans y París bajo forma de lucha entre Gramática y Dialéctica; las reescrituras alegórico-moralistas del *Roman de Renart* (*Renart le Bestourné* [Renart el Trastornado] de Rutebeuf, 1260-1270; *Renart le nouvel* [Renart el Nuevo] de Jacquemart Gielée, 1289); varios textos sobre la alegoría amorosa, como la anónima *Complainte d'amour* [Queja de amor] y *La prison d'amour* [La prisión de amor] de Balduino de Condé. De argumento amoroso son también las principales obras alegóricas escritas en lengua de oc del siglo XIII, como la *Cort d'Amor* [Corte de amor], en donde varias personificaciones dictan enseñanzas amorosas, o el *Chastel d'Amors* [Castillo de Amor], alegoría de la conquista amorosa. El modelo de la psicomaquia, empleado ya en la lírica provenzal del siglo precedente, regresa también en la segunda parte de la *Canso de la Crozada* [Canción de la Cruzada] (1200-*ca.* 1250), en la que la guerra de los barones franceses del norte contra la herejía cátara difundida en las ciudades meridionales se vuelve conflicto entre las Virtudes (encarnadas por los nobles del sur, a favor de los cuales se pone el segundo autor anónimo) y los Vicios.

Caracteres nuevos: sátira y filón enciclopédico

En el curso del Trescientos la poesía alegórica adopta características nuevas, como la sátira con respecto a la sociedad cortesana coeva (*Roman de Fauvel*, de Gervasio du Bus, 1310-1314, refundido en 1316 por Chaillou de Pesstain), o la sistematización enciclopédica de los saberes a través del esquema del viaje alegórico-didáctico en el *Songe du Vieil Pelerin* [Sueño del viejo peregrino] (1386-1389) de Felipe de Mézières (*ca.* 1326-1405). Por cuanto concierne el filón amoroso, destacan el *Ovide moralisé* [Ovidio moralizado] (1321-1328), larga interpretación alegórica del libro V de las *Metamorfosis*, y algunos textos de Guillermo de Machaut (*ca.* 1300-1377), como el *Dit dou vergier* [Historia del huerto] y el *Dit de la Fonteinne amoureuse* [Historia de la fontana amorosa] (*ca.* 1361), en los que se retoma el modelo de la *Rose* en una perspectiva elitista y aristocrática que ya preanuncia el humanismo.

En Italia

Pero es sobre todo Italia la que recoge la herencia de los modelos literarios franceses a partir de los poemitas alegórico-didácticos del florentino Brunetto Latini (post 1220-1294), el *Tesoretto* [Tesorito] y el *Favolello* [Fabulilla] (finales del siglo XIII); el primero, particularmente, reelabora los modelos alegóricos latinos y franceses, plegándolos a intenciones didácticas que se reclaman de la ética municipal, con referencias a las vicisitudes políticas personales del autor. Explícitas reelaboraciones del *Roman de la rose* son dos poemitas alegórico-didácticos, fechados entre 1285 y 1290 y considerados por algunos como atribuibles a Dante Alighieri (1265-1321), el *Detto d'Amore* [Historia de Amor] y el *Fiore* [Flor]. A los mismos años se

remonta también el anónimo *Detto del Gatto Lupesco* [Historia del Gato Lobo], enigmático poemita toscano que narra, en clave juglaresca y paródica, el viaje alegórico del poeta, protagonista de aventuras con trasfondo arturiano que reciben valencias religiosas.

La recuperación de la tradición alegórica alcanza su máxima originalidad con la *Comedia* de Dante, cuya autoridad se refleja en la producción alegórica de las otras dos coronas de las letras italianas del siglo XIV, Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375), para quienes la alegoría desposa el manejo erudito y el predominio del artificio literario. Finalmente, en los primeros decenios del Trescientos se sitúan algunos textos menores, como la anónima *Inteligencia,* la *Acerba* del médico y astrólogo Francisco Stabili, llamado *el Ciego de Ascoli* (*ca.* 1269-1327) y el *Dittamondo* [Trotamundos] del exilado gibelino Fazio de los Uberti (1305/1309-*ca.* 1367), compuesto entre 1345 y 1367. La *Inteligencia* es un poema alegórico-didáctico en rima nona en el que el amor del poeta por una mujer que vive en Oriente (la Inteligencia) es la base para la creación de varias alegorías de la vida intelectual. Si bien es cierto que este texto no resiente el influjo dantesco, dependen, por el contrario, estrechamente de la *Comedia* sea la *Acerba,* sea el *Dettamondo* [Trotamundos]. La primera es un bizarro poema de naturaleza enciclopédica en sextinas de endecasílabos (ABACBC): datos astronómicos, astrológicos, alquimistas y naturalistas son reunidos en una perspectiva totalizante que se opone explícitamente a las *cosas vanas* y a la *falsa ciencia* del poema de Dante Alighieri, separando claramente teología y naturaleza (de las que únicamente nos ocupamos aquí). El *Dittamondo* [Trotamundos] emplea el metro de los tercetos dantescos para narrar un viaje imaginario emprendido por consejo de la Virtud y bajo la guía del geógrafo Solino (siglo III).

Véase también

Literatura y teatro "Comunicación y escritura religiosa: hagiografía, predicación, espiritualidad", p. 632; "La literatura del más allá: viajes y visiones", p. 637; "El *Roman de la rose*", p. 716.

EL *ROMAN DE LA ROSE*

MATTEO FERRETTI

Obra maestra del género alegórico, el* Roman de la rose *da testimonio, ya en la cronología de su redacción, de las profundas transformaciones en acto en la cultura y en la sociedad francesas del Doscientos. La primera parte del poema (4058 versos) se remonta a las primeras décadas del

siglo —obra de un igualmente desconocido Guillermo de Lorris— y todavía encarna los gustos y la sensibilidad del alto mundo cortés. Diverso es el horizonte de la continuación fluvial que escribe Jean de Meun (casi 18000 versos), posterior por más de 40 años: entre enciclopedismo y sátira, la realidad burguesa y urbana es la que ahora se asoma a la escena de la novela. La Rose, hay que subrayarlo, ha gozado de un enorme prestigio público en toda Europa, influyendo, entre otras, la poesía de Dante, Chaucer y Guillermo de Machaut.

Los dos autores

En el gran taller del *Roman de la rose* —poema de amor alegórico de más de 20000 *octosílabos*— participan dos poetas del siglo XIII, ambos originarios de la región de Orleans. Del primero sabemos sólo lo que escribe el segundo: justamente en el centro de la obra (versos 10465-10648 de la edición de Lecoy), Amor toma la palabra para entonar el epicedio de Guillermo, originario de Lorris, el autor que ha comenzado la novela, interrumpiendola luego en el verso "car je n'ai mes allieurs fiance" ["Porque no tengo confianza en ninguna otra persona"], verso 4058 (*ca.* 1225/1230). Sigue una profecía: destino de Guillermo es tener como sucesor a Juan Chopinel (*ca.* 1240-*ca.* 1305), "bevitore" (o, en algunos códices, Clopinel, o sea "cojo": ambos sobrenombres de índole goliardesca) de Meung-sur-Loire, quien, a una distancia de más de 40 años después, llevará a término la empresa (1269-*ca.* 1278).

Podemos seguir las huellas de Juan también fuera del texto. Clérigo, *magister,* se forma en el ambiente universitario de París —quizás haciendo una visita a la Facultad de Derecho de Bolonia en los años 1265-1269)—, en donde madura una sólida preparación filosófica y teológica. Al flanco de la actividad poética (además de la *Rose,* se le atribuyen el *Testament maistre Jehan de Meun* y el *Codicile maestre Jehan de Meun*) va la actividad, de altísimo nivel, de traductor: tanto de los modernos —entre los cuales está la correspondencia epistolar de Abelardo y Eloísa— como de los antiguos, *De re militari* de Vegecio, dedicado a Juan de Brienne, conde de Eu, o la *Consolatio* de Boecio (*ca.* 480-525), dedicada al mismo rey Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285).

El *Roman de la rose* de Guillermo de Lorris

El núcleo originario del *Roman de la rose* nace en la confluencia de tres corrientes maestras de la literatura medieval. El plano de la obra, pensada como aventura onírica, depende de aquella tradición de poemas alegóricos que resurge con especial vitalidad en la Francia del primer Doscientos, te-

niendo como finalidad la edificación religiosa. Del *Songe d'enfer [Sueño de infierno]* (*ca.* 1210) de Raúl de Houdenc (siglo XIII), quien anticipa el motivo del sueño con el que se abre la *Rose* (versos 1-20), al *Tournoiement Antéchrist [Torbellino Anticristo]* (1234-1240) de Huon de Méry (siglo XIII), quien une, como lo hace Guillermo, narración alegórica y autobiografía ideal (verso 21 ss.).

A la narrativa novelesca, especialmente la de materia bretona, pertenece por el contrario el motivo de la *quête,* "búsqueda" (en este caso, de la rosa), vector dinámico inserto para romper la estaticidad de los primeros, largos carruseles alegóricos de vicios y virtudes (verso 139 ss.). Desde luego, Guillermo conoce las novelas arturianas de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190): de esta manera, por ejemplo, el episodio de la fuente de Narciso, "miroërs perilleus", "espejo peligroso" (verso 1569), ya símbolo de las insidias de amor en *Can vei la lauzeta mover [Cuando veo la alondra que mueve]* de Bernardo de Ventadorn (*ca.* 1130-*ca.* 1195), remite a la prueba de la fuente encantada del *Chevalier au lion* (1177-1181) de Chrétien. Al mismo tiempo, el autor parece acordarse del *Lai de Narcisse [Lay de Narciso]* (1165-1175), primera adaptación vulgar del mito ovidiano.

Referencias a la narrativa novelesca y a la lírica cortés

Finalmente, es decisiva la influencia de la lírica cortés, como la poesía lírica *fin' amors* de los trovadores y troveros, el amor por la rosa es una fuerza que ennoblece: el *Roman* pone en escena la educación sentimental del joven protagonista. Un "art d'Amors" (verso 38): referencia al *Ars amandi* [Arte de amar] de Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.), pero también a los tratados amorosos medievales, no sin huella de la erótica clerical y goliardesca, así la Vieja guardiana (verso 3902 ss.) hace pensar en la *vetula [mujer vieja]* protagonista de la comedia elegíaca del bajo latín. Un itinerario de iniciación: de la inclinación amorosa, inspirada por la primavera (versos 45 a 86), tema clave de la lírica cortés como de la lírica parafolclórica (son muchos los contactos con el género de la pastorela), al encuentro con las virtudes trovadorescas en el jardín del Placer (verso 691 ss.), acompañado de músicas y danzas que recuerdan las descripciones de las diversiones aristocráticas en el *Guillaume de Dole* (1200-1228) de Jean Renart, a la sumisión al Amor según el ritual feudal (verso 1879 ss.). Luego, como en la corte, los enemigos del alma del enamorado: el *lauzengier,* "maldiciente", simbolizado por Malabocca, y el *gilos,* "celoso", simbolizado por Celo, encierran a la rosa en una fortaleza inexpugnable (versos 3493 ss.). El protagonista, desesperando de poderla alcanzar, prorrumpe así en un lamento (verso 3975 ss.), que trae el eco de la poesía de Jaufré Rudel (siglo XII), cantor del *amor de lonh,* "amor de lejos". El amor cortés, por lo demás, es un sentimiento que se alimenta de la tensión continua del deseo y mengua con la conquista. En este sentido se carga de un particular interés la hipótesis (David F. Hule, *Self-fulfilling Prophecies*), según la cual la naturaleza inacabada del poema es, más que un accidente, una decisión programática.

La gran novedad de Guillermo consiste en haber construido sobre estos modelos literarios el primer *roman* centrado exclusivamente en los movimientos del corazón humano, mientras que se afirma el lazo entre plano de la realidad y plano de la literatura ya anticipado en la novela anónima *Partenopeu de Blois* (*ca.* 1188) y en el *Bel Inconnu* (*ca.* 1185) de Renaut de Beaujeu. Aquí la realidad sirve sólo de marco a la ficción del cuento cuando los autores toman la palabra para dedicar su obra a la mujer amada, invitándola, en calidad de lectora, a intervenir a placer en la trama. En el *Roman de la rose,* de una manera más radical, Guillermo hace coincidir sueño y vida del escritor ("nel sogno non ci fu niente che non sia realmente accaduto", versos 28-29) ["en el sueño no hubo nada que no hubiera acaecido realmente"]. Aún no es una autobiografía poética, como lo será luego la *Vita nova* de Dante; demasiado abstractos y convencionales los caracteres del asunto de la *Rose.* Más bien una sorprendente dilatación novelesca del yo en la lírica cortés, a lo largo de la línea de mediación entre formas líricas y narrativas inaugurada por *Guillaume de Dole* de Jean Renart y por el *Roman de la Violette* (1227-1229) de Gerbert de Montreuil, que insertan textos líricos en el cuerpo de la novela fingiendo que son los personajes quienes los recitan. En el intento de prolongar, bajo un nuevo ropaje literario, la utopía de una sociedad aristocrática y ociosa en contraposición al mundo burgués y prosaico de la ciudad.

Vida y sueño

EL *ROMAN DE LA ROSE* DE JEAN DE MEUN

El hiato cronológico y cultural que separa a Guillermo de Lorris —poeta todavía fascinado por los ideales corteses— de Jean de Meun —prototipo del intelectual de ciudad— se traduce, en el plano formal, en una clara asimetría, en una fricción entre las dos partes del *roman.* Los más de 17 000 *octosílabos* de Jean rompen el delicado equilibrio entre narración y alegoría que caracteriza a la *Rose* de Guillaume.

El poema no ha de entenderse más como simple *ars amandi,* sino más bien como "miroër aus amoreus", "espejo de los amantes" (verso 10 621), de *speculum,* que es el título específico de diversos textos enciclopédicos del XIII. Aquí tenemos una primera clave de lectura. Juan se sirve del marco alegórico de la *Rose* para componer una obra de alta divulgación, poniendo a disposición del público burgués una *summa* en lengua vulgar de los conocimientos del tiempo, enriquecida con *exempla* mitológicos e históricos, como también con referencias a la actualidad. Así, por ejemplo, Razón discute con Amante la teoría del lenguaje (versos 6 898 y ss.) —meollo central de la disputa sobre los universales en el siglo XII—, y Amigo, de los orígenes de la sociedad civil y del problema del libre albedrío (versos 8 325 ss.), volviéndose a enlazar al mito clásico de la edad de oro, pero también introduciendo en el campo conocimientos precisos del derecho justinianeo.

Una obra de alta divulgación

La intervención de Falso Semblante (versos 10976 ss.) es un ataque panfletístico a la hipocresía de las órdenes mendicantes que, en el París de Juan, le disputan a los *magistri* seglares el control de la Universidad. Y en este punto Juan sigue el ejemplo de otro poeta de ciudad, seguidor como él del partido seglar, Rutebeuf (*fl.* 1250-1285). Naturaleza y Genio (versos 16035 ss.) —personajes retomados en la alegoría del *De planctu naturae* [Del planto de la naturaleza] (*ca.* 1175) de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203)— dibujan un vasto fresco del universo y de sus leyes: desde la alquimia a la cosmología, a la meteorología y a la óptica.

En esta perspectiva el *Roman de la rose* parece adoptar los modos, a veces pedantes, de la *disputatio* escolástica. El protagonista, y con él el lector, es como el estudiante que confronta las diversas opiniones de los maestros (“es necesario someter todo a prueba”, verso 21521): pero es sólo a través de esta mayéutica como se puede reconstruir el pensamiento de Juan, que se presenta como glosador de la obra de Guillaume y renueva, de hecho, la *senefiance* [significación]. De esta manera, al *fin' amor* cortés, pero también al amor matrimonial, se contrapone el amor querido por Dios, que consiste en servir *loialment* [lealmente] a la Naturaleza, secundando el instinto sexual y garantizando la perpetuación de la especie (versos 19409 ss.). Radicalización del naturalismo cristiano de la Escuela de Chartres, pero también revancha del ideal ciceroniano de la *amicitia* —en la lectura cristiana de Aelredo de Rievaulx (*ca.* 1109-1166), cuyo *De spirituali amicitia* [De la amistad espiritual] traduce Juan— sobre toda forma de amor “interesado”, representado por Amigo y por la Vieja. La brecha entre las dos *Rose* está simbolizada por la oposición entre el jardín del Placer, lugar de *trufes et fanfelues,* “engaños y futilidades”, y la *fonteine perilleuse,* “fuente peligrosa”, de Narciso, y el jardín paradisíaco del Cordero, con su *fonteine de vie,* donadora de vida y salud (versos 19901 y ss.). Y también entre Narciso, entendido como mito de la esterilidad, y Pigmalión que, con la ayuda de Venus, logra por el contrario coronar su propio amor a la estatua (verso 20787 y ss.), anticipando de hecho el final del *roman.* Expugnado el castillo de Celo, la *rose* se presenta al protagonista como *ymage,* “estatua, reliquia”, siguiendo un estilema caro a la lírica trovadoresca. La grave escena de *devirginatio* [defloración] con la que se cierra la obra (versos 21185 y ss.), apenas velada por el velo de la alegoría, es, pues, por un lado, el triunfo del impulso vital; por otro, la punzante parodia —ya anticipada por el *Chevalier de la Charrette* de Chrétien— del mundo cortés de Guillaume.

LA SUERTE DE LA *ROSE*

El *Roman de la rose* es sin más uno de los textos en lengua vulgar más amados y leídos en todo el Medievo, segundo, por la amplitud de la tradición

manuscrita, sólo de la *Comedia* de Dante: más de trescientos testimonios, muchos de los cuales finamente miniados. Por lo tanto, entre 1481 y 1538, más de 21 ediciones impresas.

Aspecto precoz de esta suerte enorme son las reelaboraciones y las traducciones: de la *Rose* fuertemente interpolada y "moralizada" por Gui de Mori, de 1280 a 1290, hasta el *Fiore,* considerado por algunos como atribuible a Dante, que condensa la narración del *roman* en una cadena de 232 sonetos, y a la versión en inglés bajo atribuida a Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400). Está luego la influencia directa en la producción de los autores del Medievo tardío como Guillermo de Deguileville (1295-1358), que reescribe el texto en clave monástica en su *Pélerinage de la vie humaine* [Peregrinación de la vida humana] (1330-1335) y Guillermo de Machaut (*ca.* 1300-1377), que sigue las sugerencias del primero en *Dit dou vergier* [Historia del huerto] (obra juvenil), luego en el *Remède de Fortune* (*ca.* 1341) y en la *Fonteine amoureuse* (*ca.* 1361), finalmente en el *Voir dit* (1364).

Por último, en los confines con la Edad Moderna, la *Rose* está en el centro de una viva *querelle* que anima los ambientes culturales del París de comienzos del siglo XV: Christine de Pizan (*ca.* 1364-*ca.* 1430), la más célebre *mujer de plumas tomar* de la época, fustiga las posiciones misóginas de Jean de Meun, solicitando, con su *Épître au Dieu d'Amour* [Epístola al Dios que es amor] (1399), la intervención de intelectuales de punta, como el humanista Juan de Montreuil (1354-1418) y el gran teólogo y canciller de la Universidad de París Juan de Gersón (1363-1429). Un debate literario que por vez primera, precisamente sobre la *Rose,* hace la experiencia de temas cruciales como la autoría y la responsabilidad creativa del poeta.

Véase también

Literatura y teatro "La novela", p. 707; "Poesía narrativa, didáctica, alegórica", p. 711; "Giovanni Boccaccio", p. 726; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

LAS FORMAS DEL RELATO BREVE

ELISABETTA MENETTI

Entre los siglos XIII y XIV se forma entre Oriente y Occidente la estratificada tradición de la narración breve en la amplia zona geográfica y narrativa de la Europa medieval. La naturaleza ejemplar de los cuentos orientales de procedencia árabe e hindú pronto es asimilada por las colecciones occidentales de* exempla *que, junto con las otras formas narrativas romances (el* lai *[lay], el* fabliau *[fábula corta], la vida, la* legenda*),

constituyen las premisas para la futura elaboración de la forma principal de la narrativa breve en lengua vulgar italiana: la novela corta.

Entre Oriente y Occidente

Las formas breves de la narrativa medieval trazan un articulado mapa europeo de los mundos de la invención. El relato breve en lengua vulgar italiana emerge de un conjunto heterogéneo de composiciones narrativas transmitidas oralmente y sedimentadas en el tiempo en una tradición escrita que da testimonio de la variedad de los temas y, sobre todo, de la permeabilidad de los confines entre las dos principales civilizaciones que se asoman al Mediterráneo: la civilización árabe-musulmana y la civilización cristiana. Entre Oriente, tierra del vasto imaginario geográfico, y Occidente, el Mar Mediterráneo es el que se vuelve protagonista, vehiculando al territorio europeo las muchas historias de la humanidad.

Durante todo el Medievo, la civilización árabe-musulmana recoge las tramas narrativas de otras civilizaciones orientales limítrofes, a partir de los primeros contactos entre la literatura persa y la misma literatura árabe, o de las conmixtiones entre las fábulas hindúes y las inserciones narrativas mesopotámicas, egipcias o turcas.

Historias que provienen de China o, más en general, de Asia, recorren la península arábiga y encuentran un contexto cultural que está interesado en el tema del viaje y, en consecuencia, en la literatura geográfica.

Algunos textos fundamentales de esta estratificada tradición narrativa en lengua árabe consignan a Europa occidental un material narrativo multiforme y rico en informaciones. Entre los siglos XII y XIII recogen esta herencia dos importantes figuras de reyes, que dominan las principales tierras fronterizas: Federico II de Suabia (1194-1250) en Sicilia y Alfonso X *el Sabio* (1221-1284), rey de Castilla y de León (de 1252 a 1284), promueven importantes centros de traducción, que transfieren al latín y, en la corte alfonsina, al castellano, los textos científicos, filosóficos y narrativos de la cultura árabe.

Uno de los legados decisivos de la tradición narrativa oriental para las diferentes especies del relato breve en lengua vulgar italiana es el relato que sirve de marco y que se realizará plenamente en el *Decamerón* de Giovanni Boccaccio (1313-1375). De la India a través de Persia proviene la estructura del relato-marco (relato que contiene o enmarca otros relatos), cuyo motivo principal es retardar con el encanto de las palabras el desenlace de una acción trágica. Y el modelo de *Las mil y una noches,* texto príncipe de la narrativa árabe, que recoge las más antiguas estratificaciones folclóricas orientales, pero cuya difusión en Occidente esta documentada oficialmente sólo con la primera edición francesa, impresa entre 1704 y 1712 por obra de Jean

Antoine Galland (1646-1715). La idea de un relato-marco se encuentra también en la antología de relatos en persa *Sukasaptati* o en la vasta colección de relatos hindúes *Kata sarit sagara* u *Océano de todos los ríos de los cuentos*. Texto-marco es el *Libro de Simbad* o *Libro de los siete sabios,* una colección de cuentos ejemplares que probablemente se formó en India y fue traducida sucesivamente al persa, al árabe, al griego, al hebreo y al latín hacia finales del siglo XIII por Juan de Altaselva con un nuevo título: *Dolopathos* [Víctima de la calumnia]. Otro relato-marco, cuyo elemento principal reside más bien en la revelación de una verdad o en la defensa de una idea, está representado por la recepción en Occidente del *Libro de Kalila y Dimna,* una colección de fábulas en lengua árabe, cuya primera versión proviene de un erudito y divulgador de la cultura iraní preislámica: Ibn al-Muqaffa (720-756). Es un texto que proviene de lejos —en cuanto se remonta al antiguo *Panchatantra* sánscrito (o *Las cinco ocasiones de sabiduría*), compuesto alrededor del siglo III— y que es proyectado al futuro gracias a la traducción al latín de Juan de Capua alrededor de 1270 con un nuevo título *(Directorium humanae vitae alias parabolae antiquorum sapientium)* [Directorio de la vida humana o parábolas de los sabios antiguos] que ha permitido su circulación en toda Europa, y durante muchos siglos. Otros dos textos fundamentales para la recepción occidental y cristiana de colecciones orientales son el *Barlaam y Josaphat* hindú, que entrara en la *Leyenda* áurea (1260-1267) de Iacopo de Varazze (1228-1298) y la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso (1062-1110), un médico hebreo aragonés convertido al cristianismo. Traducido al latín, conocerá una difusión extraordinaria en Europa en el *Libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Petronio* (1337) de don Juan Manuel (1284-*ca.* 1348), en el *Decamerón* de Boccaccio y en los *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400).

EXEMPLUM Y NOVELA CORTA

La naturaleza ejemplar y pedagógica de estos cuentos orientales de procedencia árabe e hindú se incorporará al filón occidental paralelo de las colecciones de *exempla* de los siglos XII, XIII y XIV. La afinidad de los cuentos de origen oriental y de los *exempla* facilitará el diálogo entre las dos civilizaciones, que llevará a la elaboración, junto a las otras formas narrativas romances (el *lai,* el *fabliau,* la *vida,* la *legenda*), de la novela corta.

En el códice panciatiquiano 32 de la Biblioteca Nacional de Florencia, el códice trecentista de novelística más extenso que ha sobrevivido y llegado hasta nosotros, se conserva un conjunto heterogéneo de novelas cortas anónimas dispersas, que demuestran la voluntad de representar la viva realidad municipal con breves historias de befa erótica, de ocurrencias ingeniosas o de aventuras, que se vuelven el espejo de la nueva sociedad florentina, como

dentro de poco, de manera admirable, será retratada en el *Decamerón* de Giovanni Boccaccio. El *Novellino* es la primera colección consistente de novelas cortas, redactada en ambiente florentino. Es una antología de cuentos breves, es anónima y su fecha oscila entre 1280 y 1300. No tiene un marco pero recoge 99 breves composiciones de diverso planteamiento formal: las novelas cortas son "i fiori di parlare, di belle cortesie e di be' risposi e di belle valentie e doni" ["las flores del habla, de las bellas cortesías y de las bellas respuestas y de las bellas valentías y dones"]. La colección se presenta así como una miscelánea de varia humanidad, vista como un jardín colorido y lleno de flores o como un huerto lleno de frutos delicados. El título *Novellino* será usado por vez primera por Giovanni Della Casa (1503-1556) en una carta de 1525 dirigida al primer curador de esta obra, que cuidará la primera impresión (*Ciento novelle antike,* Bolonia, 1525). El título original, por el contrario, se toma del códice manuscrito: *Libro di novelle et di bel parlar gientile* [Libro de novelas cortas y de bello hablar gentil].

El Novellino *de Florencia*

La difícil tradición manuscrita vuelve compleja la organización del texto, a veces lleno de lagunas. En el *Prólogo* se presentan las finalidades del narrar: el autor declara que va a contar "novelas cortas" para ofrecer a sus lectores de "corazón noble e inteligencia sutil" consejos útiles y al mismo tiempo el deleite justo. Entre ejemplos de vicios y virtudes se encuentran también cuentos, más liberados de la dimensión pedagógica y más orientados al deleite. Dos protagonistas del mundo cristiano e islámico quedan para dar testimonio una vez más del diálogo entre Oriente y Occidente: Federico II y Saladino (1138-1193). La corte palermitana de Federico II está representada en la ostentación oriental, entre animales exóticos (como dromedarios, camellos, leopardos) e historias de magia. La figura controvertida de este emperador (condenado entre los herejes en la *Comedia* de Dante) está ejemplificada en la dimensión fantástica y misteriosa en la que se le representa. Por otra parte, un eco de este filón se encuentra en el episodio del Anciano de la Montaña en el *Milione* (1298) de Marco Polo (1254-1324). A la leyenda del Anciano de la Montaña se puede añadir la de Saladino, que queda como héroe de la magnanimidad caballeresca.

Oriente y Occidente míticos

La idea de un Oriente vasto y mágico permanece largo tiempo en el imaginario narrativo del Occidente medieval. En un anónimo manuscrito latino medieval *(La lettera del Prete Gianni)* [La carta del preste Juan], traducido a muchas lenguas y que ha tenido una suerte muy grande, se lee de la "verdadera" existencia de un reino de confines indefinidos, constituidos por las tres Indias, un desierto y las tierras occidentales, y que entre las estupendas maravillas y las riquezas sin fin contiene algunas piedras mágicas, capaces de producir efectos atmosféricos y ópticos de extraordinaria intensidad: una piedra produce el frío más agudo; otra, el calor más violento; una tercera, el frío y el calor al mismo tiempo. En las tierras orientales

Las tierras del preste Juan

del preste Juan, soberano de los soberanos y protector de todos los cristianos, se encuentran piedras de una extraordinaria virtud mágica: "cosas admirables" *(cetera mirabilia),* increíbles y prodigiosas. Luego, en este extraño lugar suspendido entre los horizontes de la imaginación, existe una gran piedra en forma de concha que posee la maravillosa virtud de sanar de toda enfermedad a quien es cristiano o también a quien quiera convertirse al cristianismo.

La intención pedagógica de muchas de estas colecciones de cuentos concuerda con las finalidades ejemplares de la coeva literatura homilética cristiana medieval, que tiene un primer origen en la hagiografía del siglo VI (las *Vitae Patrum*) [Vidas de los Padres] y que continúa en lo vivo de la predicación franciscana y dominica entre los siglos XII y XIII. Una de las primeras manifestaciones de la narrativa medieval occidental son las colecciones de ejemplos escritas en latín y divulgadas en lengua vulgar toscana. El *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), divulgado en lengua vernácula con el título *Fiori e vita di filosofi e d'altri savi imperadori* [Flores y vida de filósofos y de otros sabios emperadores] ofrece ejemplos morales de grandes personalidades históricas, siguiendo una costumbre de la época, como lo demuestran otras colecciones de leyendas caballerescas *(I conti di antichi cavalieri)* [Los cuentos de antiguos caballeros], siglo XIII, y otras colecciones de ejemplos moralizantes como el *Ludus scacchorum moralizatus* [Juego de ajedrez moralizado] (primeros años del siglo XIV) e *I conti morali* [Los cuentos morales] (a finales del siglo XIII). Un filón que será desarrollado por escritores-predicadores de gran altura como el monje cisterciense Cesáreo de Heisterbach (*ca.* 1180-*ca.* 1240, *Dialogus miraculorum*) o también Domingo Cavalca (*ca.* 1270-1342), Jacobo Passavanti (*ca.* 1302-1357) con el *Specchio di vera penitenza* [Espejo de verdadera penitencia] (1302-1357) o fray Giordano de Pisa (*ca.* 1260-1310) con el *Quaresimale fiorentino* [Cuaresmal florentino] (1305-1306). El uso de la lengua vulgar en la predicación a los laicos comienza desde el siglo XIII y, entre las predicaciones pronunciadas en varias iglesias y en las plazas de Florencia, las de fray Giordano de Pisa se consideran centrales para la narrativa breve en lengua vulgar: su capacidad fabuladora es rica, intensa y se vale al mismo tiempo de los textos sagrados, patrísticos, y de textos profanos, a menudo interpretados en clave alegórica.

El filón moralista

De Giovanni Boccaccio a Mateo Bandello (1485-1561), la tradición novelística, nacida en la confluencia de las dos civilizaciones, continuará abrevándose de todas las fuentes, manteniendo viva la riquísima herencia de estructuras, tramas, temas y estilemas narrativos de los mundos inventados de Oriente y Occidente.

Véase también

Literatura y teatro "Giovanni Boccaccio", p. 726; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

GIOVANNI BOCCACCIO

ELISABETTA MENETTI

La obra maestra de Giovanni Boccaccio es el* Decamerón *—escrito entre 1349 y* ca. *1351, pero la última edición manuscrita es de 1370—, una colección de novelas cortas que señala el exordio de un nuevo modo de narrar en la tradición literaria italiana y europea medieval. Numerosos son los géneros literarios experimentados por el escritor, como la novela en prosa, el poema épico, la novela psicológica, el libro de novelas cortas, el poema en octava rima, la fábula pastoril, el tratado, la sátira misógina. Su vida se desenvuelve entre Florencia y Nápoles, durante el ascenso de la clase mercantil y el nacimiento de un nuevo movimiento cultural, deudor del magisterio de Petrarca: el humanismo.

DATOS BIOGRÁFICOS

Giovanni Boccaccio (1313-1375) nace en Florencia o probablemente en la cercana Certaldo, tierra de origen de la familia paterna. En su formación intelectual fue determinante la influencia de dos poetas, que él considera sus maestros imprescindibles: Dante Alighieri (1265-1321) y Francisco Petrarca (1304-1374). Boccaccio tiene ocho años a la muerte de Dante en 1321 y sólo una decena de años lo separan de Petrarca, mayor que él. Del modelo literario dantesco conserva el gusto por la experimentación estilística, mientras que Petrarca, a quien conoció en 1350, sobre todo le enseña a estudiar la tradición clásica. En 1327 se transfiere a Nápoles, donde permanecerá hasta 1340-1341, siguiendo al padre que había sido llamado a la corte del rey Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309) para llevar a cabo actividades bancarias ligadas a los Bardi. Entre 1327 y 1328 ejerce actividades mercantiles y bancarias en la sucursal de los Bardi. En la corte angevina, por el contrario, conoce a Cino de Pistoya (*ca.* 1270-*ca.* 1337), profesor de derecho civil y amigo de Dante y Petrarca, gracias al cual tiene la ocasión de ampliar en más direcciones sus propios conocimientos literarios: la biblioteca real, ante todo, le permite acceder fácilmente a los autores clásicos y a los principales autores de la literatura latina baja y sapiencial y, al mismo tiempo, la misma vida intelectual de la corte lo invita a la lectura de los textos de la tradición literaria en lengua de oc y de oíl. Desde esta perspectiva tiene forma de conocer las diversas aspiraciones de la sociedad aristocrática y de la sociedad mercantil, que promueven valores asaz diferentes pero igualmente influyentes: la búsqueda más efectiva y desprejuiciada

El encuentro con los antiguos y contemporáneos

de la ganancia y el espíritu empresarial de la nueva "burguesía mercantil", por un lado, y, por otro, la fascinación que ejercen los más antiguos y lejanos ideales corteses, que apelan a las virtudes de la magnanimidad y la generosidad. En estos fervientes años de formación Boccaccio escribe numerosas obras: la así llamada *Elegia di Costanza* (1332), la *Caccia di Diana* (1334), las primeras rimas, el *Filocolo* (1336-1338), el *Filostrato* (cuya fecha de composición oscila entre 1335 y 1339) y el *Teseida* (1339-1341).

Entre 1340 y 1341 se ve obligado a dejar Nápoles y se transfiere a casa del padre. Deja varias veces Florencia para ir a Rávena y a Forlí. Después de una relación de la expedición del capitán Nicoloso de Recco a las islas Canarias (*De Canaria,* 1342) se mide con Dante en obras de estructura alegórica como la *Commedia delle ninfe fiorentine* [Comedia de las ninfas florentinas] (1342) y la *Amorosa visione* (1342-1343). Entre 1343 y 1344 escribe una composición en prosa *Elegia di Madonna Fiammetta [Elegía de Madonna Fiammetta]* y entre 1345 y 1346 un pequeño poema mitológico-etiológico (el *Ninfale fíesolano*). En 1348 es testigo de un evento traumático: Florencia, igual que gran parte de las ciudades de la península, es azotada por la epidemia de la peste negra. Boccaccio se salvará, pero la tragedia de una humanidad lacerada y agonizante queda grabada como profunda herida en el *Decamerón* (1349-1351): el itinerario humano y literario de las siete narradoras y los tres narradores inicia simbólicamente a partir de 1348 y de la cruda relación, casi crónica, de la devastación provocada por la peste. Boccaccio, ya reconocido y estimado intelectual florentino, está comprometido en misiones diplomáticas: en 1350 es enviado a los señores de Romaña para promover una iniciativa simbólica en favor de la hija de Dante, sor Beatriz. En el mismo año, junto con otros literatos florentinos, encuentra a Francisco Petrarca: es el inicio de una larga amistad. De las cartas que se escriben los dos amigos queda un testimonio significativo: Petrarca, después de haber leído el *Decamerón*, escribe a Boccaccio dos cartas que contienen algunas importantes reflexiones poéticas sobre dicha obra e incluyen una evidencia narrativa petrarquesca: una reelaboración en latín de la novela corta de Griselda (X, 10). Esta novela corta reescrita por Petrarca en latín —y con un nuevo título: *De insigni obedientia et fide uxoria [De la insigne obediencia y de la fe conyugal]*— tendrá una circulación extraordinaria en toda Europa.

Testigo de la peste en Florencia

En 1351, siempre en su calidad de embajador, se presenta en Padua en casa de Petrarca para ofrecerle, sin tener éxito, una cátedra en el Estudio florentino. En 1360 toma las órdenes menores y se vuelve clérigo: son los años de la transcripción de importantes códices latinos: su casa se convierte en una suerte de centro de estudios pneumanistas. De su heterogénea actividad humanista quedan dos *Zibaldoni* manuscritos. Desde 1355 se dedica a diversas obras de carácter erudito. A partir de 1360 escribe el *Trattatello in laude di Dante* [Pequeño tratado en alabanza de Dante], una biografía del poeta en forma novelada, y las *Esposizioni sopra la*

Los estudios latinos y la actualidad humanista

Commedia [Exposiciones sobre la Comedia], o sea las lecciones dadas en 1373 en la iglesia de San Esteban de Badía en Florencia sobre los primeros 17 cantos del *Infierno*.

La última obra en lengua vulgar es, por el contrario, un breve *pamphlet* contra las mujeres: el *Corbaccio* (entre 1355 y 1366/1367). Pero Boccaccio continúa trabajando en el *Decamerón* y consigna a la posteridad un precioso manuscrito autógrafo: el Códice Hamilton 90 (de 1370), conservado actualmente en la Biblioteca Pública de Berlín. Muere en Certaldo el 21 de diciembre de 1375.

Las obras juveniles

La primera obra de Boccaccio está escrita en latín: la *Elegia di Costanza* (escrita en *ca.* 1332), en la cual el escritor se mide con Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.), con Séneca (4 a.C.-65 d.C.) y con la literatura en bajo latín. En los mismos años comienza a escribir breves composiciones poéticas en lengua vulgar. La primera obra literaria de invención escrita en lengua vulgar es la *Caccia di Diana* [Caza de Diana] (1334): un pequeño poema en tercetos dantescos dividido en 18 breves cantos. El periodo que sigue se caracteriza por la búsqueda de una vena narrativa, sea en prosa, sea en verso. El *Filocolo* (1336-1338), en prosa, tiene como protagonistas a dos jóvenes enamorados: Florio y Biancifiore, que ya eran protagonistas de un cantar en latín vulgar, intitulado *Florio e Biancifiore*. Es la historia de un amor contrastado. En las muchas aventuras para reconquistar a Blancaflor, Florio adoptará el nombre de Filocolo, que en imperfecto conocimiento del griego debía significar para Boccaccio: "fatiga de amor". El joven Filocolo encontrará a la amada y se realizará como hombre, pero después de un largo viaje. En la dimensión de la aventura encuentran espacio muchas reflexiones amorosas: particularmente en el juego de las "cuestiones de amor", el amor se vuelve tema de discusión, siguiendo un esquema narrativo que madurara en el *Decamerón*.

Obra en prosa y en rima

Con el *Filostrato* (1335-1339), Boccaccio experimenta la octava rima, un modelo métrico y narrativo, tomado de los cantares y de los juglares populares, que actualiza para narrar en verso temas amorosos y épicos. En este poema el autor retoma un episodio de la guerra de Troya —*plot* narrativo ya utilizado por otros autores— que reelabora resaltando más la historia amorosa de los dos protagonistas (Troilo y Criseida). Troilo es un enamorado desafortunado (alias Filóstrato, es decir, "vencido por amor") que muere de amor. Con *Teseida* (1339-1341), el escritor propone a los lectores un poema épico en lengua vulgar, escrito en octava rima siguiendo el modelo de la *Eneida* de Virgilio (70 a.C.-19 a.C). Centro de la narración es la contienda entre dos prisioneros tebanos, Arcita y Palemón, que se desafían para conquistar el amor de Emilia. Al final del libro XII (*Teseida,* XII, 84), el escritor afirma que es el primero en haber escrito un poema épico en lengua vulgar italiana.

Poco después experimenta con la *Commedia delle ninfe fiorentine* (1342) otro modelo métrico y literario: el prosímetro. En este poema las ninfas narran a un rudo pastor (Ameto) historias de amor que, narradas con gracia y virtud, lo transforman en un hombre sensible y de aspecto agradable. Con la sucesiva *Amorosa visione* (1342 y 1343), el escritor se mide con el metro de Dante. El recorrido visionario escogido por Boccaccio (que es también personaje de su obra, como Dante lo era en su *Comedia*) es muy diverso al dantesco, casi inverso: al final no obtendrá la beatitud divina, sino más bien la intimidad, toda sexual, de su amada Fiammetta. La mujer se vuelve luego la protagonista de otra obra en prosa: *L'Elegia di Madonna Fiammetta* (1343-1344). En una larga carta, la protagonista Fiammetta cuenta su infeliz historia de amor. Con la *Elegía* el escritor vuelve a proponer a su público lector el modelo elegíaco latino, tomado de la obra de Ovidio *Heroides* (Heroínas), pero conjugado con el imaginario cortés. Así, Fiammetta expresa su inconsolable melancolía con un tono que es nuevo para la literatura en lengua vulgar, melancolía que no tiene como desenlace ni un epílogo trágico ni un final feliz. Es una obra abierta que tiene como objeto el relato desesperado y obsesivo de una cuita de amor.

Historias y visiones de amor

El *Decamerón*

El *Decamerón* es una colección de narraciones breves (100 novelas cortas), contenidas y organizadas en una narración más larga (el así llamado "marco"). El marco narrativo tiene como protagonistas a 10 (siete mujeres y tres hombres) que, amenazados por la epidemia de la peste de 1348, deciden abandonar Florencia para refugiarse en la cercanas colinas de Fiesole.

En el conjunto articulado de marco y novelas cortas, el *Decamerón* es una obra de múltiples direcciones que convergen en un proyecto ideal y poético: el encanto de la palabra puede suspender el tiempo real, curar la melancolía amorosa, deleitar y, a la vez, enseñar y, finalmente, regenerar el ánimo contra el miedo, la destrucción y la muerte.

El *Decamerón* inicia, así, con un "orrido cominciamento" ["comienzo hórrido"], que deberá conducir al lector a un "piano dilettevole" ["plano deleitable"]. En la "Introducción", el escritor narra la epidemia que ha azotado a Florencia en 1348 (el "hórrido comienzo") y el encuentro de los jóvenes en la iglesia de Santa María Novella: siete muchachas (Pampinea, Flamita, Filomena, Emilia, Laurita, Neifile, Elisa) y tres muchachos (Pánfilo, Filóstrato e Idóneo). Es el inicio de la historia de la "lieta brigata" ["alegre brigada"], que generalmente es definida como "marco narrativo", porque es la arquitectura que sostiene o comienza el múltiple material narrado. La macroestructura de la obra, en efecto, está constituida por el relato de los 10 jóvenes, que deciden contar por turno una novela corta al día durante 10 días. El título mismo, de

tono grecizante, es un neologismo que expresa el tiempo en que está subdividida la narración: *Decamerón* o sea "diez jornadas". Cada día, en efecto, se elige una reina (o un rey), que establece las reglas de convivencia y fija los temas sobre los cuales todos los demás deben hacer una narración. Todos, menos uno: el más transgresivo Dioneo pide y obtiene la libertad de componer. El marco está ambientado en un escenario maravilloso e ideal, en contraste a propósito con la dura y prosaica realidad histórica: las colinas de Fiesole retoman el clásico *locus amoenus,* los narradores se sientan en círculo sobre prados verdeantes, a la sombra de árboles y entre fuentes y corrientes de agua. La primera jornada es de tema libre, mientras que la segunda tiene como tema la aventura con un final feliz; la tercera jornada está dedicada al ingenio y a la habilidad; la cuarta jornada presenta una introducción amplia en la que Boccaccio se defiende de las muchas acusaciones que han dirigido a su obra y está dedicada a los amores desdichados; la quinta jornada está dedicada a los amores con final feliz; la sexta jornada está dedicada a las ocurrencias ingeniosas; la séptima está dedicada a las befas que las mujeres hacen de sus maridos, mientras que en la octava a las befas en general; la novena jornada es de tema libre y, finalmente, la décima jornada está dedicada a la cortesía y a la liberalidad.

La estructura en "diez jornadas"

Si se sigue el recorrido realizado por la brigada, entonces se observa que los narradores se mueven entre los dos extremos de lo "orrido" y lo "dilettevole": de la muerte y el miedo al sereno retorno a casa. De la primera a la centésima novela corta, los narradores tocan todos los aspectos de la vida: del cinismo irónico de ser Ciappelletto (I, 1) al magnánimo y enigmático ejemplo de Griselda (X, 10), de las peripecias dictadas por la fortuna (jornadas II y III) a los casos (afortunados y desdichados) de Amor (jornadas IV y V), de la fuerza del Ingenio (jornadas VI, VII y VIII) a la de la magnanimidad (jornada X).

De lo hórrido a lo deleitoso: todos los aspectos de la vida

El *Decamerón* presenta una comunicación literaria compleja, en donde al destinatario externo (las mujeres lectoras) se añade un destinatario interno (los narradores de la brigada), mientras que el autor implícito (Boccaccio) afirma que transcribe los cuentos, narrados por otros (los diez narradores y oyentes). El entero corpus narrativo que es gestionado por una dirección editorial supervisada que contiene muchos elementos de novedad, tomados, en parte, por otros modelos de organización textual. La idea de la rúbrica, que precede a las novelas cortas, por ejemplo, está tomada de la estructura editorial de las enciclopedias medievales y, en general, de los textos patrísticos. El marco, que distingue al *Decamerón* de las otras colecciones, en bajo latín y lenguas romances, de los relatos breves, proviene del ejemplo macroestructural de los grandes textos de relatos orientales (como *Las mil y una noches,* el *Panchatantra* o el *Libro de los siete sabios*). Y, finalmente, la novela corta, en cuanto género narrativo, es reelaborada a partir de un conjunto muy variado de formas narrativas breves occidentales y orientales,

variadamente compuesto de diversos temas y estructuras: las suyas son "novelas cortas o fábulas o parábolas o historias", como lo explica el autor mismo en el "Proemio".

En el "Proemio" y en la "Conclusión" presenta Boccaccio una novela corta casi como si fuera un organismo viviente, capaz de adaptarse a la complejidad de la realidad y de su imaginario. Su obra es como un "campo bien cultivado", que puede contener las "hierbas malas" pero también las "mejores hierbas". Las cien novelas cortas, en otras palabras, restituyen la multiforme variedad de la vida con una elección libre de desenlaces posibles, a través de la sugerencia de una lectura episódica y discontinua. De ahí que del orden preestablecido por la brigada el autor sugiera a sus lectoras que lean primero las rúbricas para escoger, luego, la lectura más adecuada.

Vuelta a la fantasía de las mujeres

Entre "Proemio", "Introducción a la cuarta jornada" y "Conclusión", el autor aclara que sus novelas cortas han sido contadas y luego escritas para consolar, para distraer y finalmente para brindar algún consejo útil a todas las "mujeres melancólicas" y enamoradas, que lean por deleite, por consolación y finalmente sueñen, fantaseen e imaginen. Las siete narradoras, junto con los tres jóvenes narradores, cuentan no sólo para meditar sobre las cosas del mundo, sino también para jugar con los elementos más vitales de la experiencia humana y con la naturaleza concreta del placer de la comida, de la danza, del canto. La individuación de las mujeres como destinatarias de la obra, la representación de la oralidad narrativa, las finalidades narrativas (consolación, deleite y utilidad) y la reflexión sobre el estilo, son todas elementos que revelan una conciencia crítica madura.

Aventuras en diversos lugares

El mundo de las novelas cortas se extiende sobre un mapa geográfico que abarca Italia, Francia, Inglaterra, el Mediterráneo, la costa del Oriente Medio, incluso el lejano y fantástico Oriente. Son muchos los personajes que atraviesan el Mediterráneo, arrastrados por incesantes aventuras (como la bella Alatiel —II, 7— o como el afortunado Landolfo Rufolo —II, 4— o transportados, gracias a un encantamiento, del palacio real de Saladino, sultán de El Cairo, a la iglesia de San Pedro en Ciel d'Oro de Pavía (messer Torillo X, 9). El efecto de realidad, que emerge de las cuidadosas descripciones del ambiente o de los retratos de los personajes, siempre vívidos y concretos, alterna con un efecto de irrealidad, debido a la improvisa irrupción de una visión admirable, de un aspecto fantástico y maravilloso. En estas novelas cortas toma vida el encantamiento de las palabras, que hace aparecer en la imaginación de las lectoras y de los lectores la posibilidad de superar los confines conocidos con historias de naufragios, de mares procelosos, de piratas, de islas desiertas, de abandonos y reencuentros, de riquezas fabulosas. A este aspecto aventurero las narradoras dedican mucha atención, añadiéndole también una nota visionaria, macabra y extrema. Es Filomena, por ejemplo, quien introduce lo macabro con la repugnante descripción del cadáver de Ambrogiuolo, comido vivo por los tábanos.

Sentido de lo macabro

También de Filomena es la novela de Isabel de Mesina, que cultiva en un vaso de basilisco la cabeza del amante, o la de Nastagio degli Onesti (V, 8) y de la visión colectiva de una cacería infernal. Y es Emilia la que cuenta la novela corta de un jardín mágico (X, 5), mientras Elisa imagina la rica tierra de Bengodi. La fuga de la realidad de la muerte ayuda a la fantasía a crear mundos diversos, lejanos, maravillosos. Pero el *Decamerón* es también el lugar de la realidad más concreta, regida por un registro estilístico muy variado: del tono retórico y humanista de las partes introductorias, al estilo expresionista de los parlamentos de muchas novelas cortas, hasta el juego de la deformación lingüística. El escritor, como lo explica en la "Conclusión", nutre la ambición de usar su pluma como el pincel de un pintor: como el pintor reproduce la realidad lo más fielmente posible, así también su prosa está centrada en una mímesis realista y consistente.

Hombres y mujeres, mercaderes o pensadores, nobles o plebeyos, clérigos o laicos, todos los personajes del *Decamerón* aprenden a enfrentar con valor y astucia la confusión de la vida. Los mercaderes viajan, exploran nuevos horizontes culturales y se dedican a la acción con optimismo, según una máxima que Boccaccio sintetiza de esta manera: "meglio fare e pentersi che starsi e pentersi" ["mejor hacer y pedir perdón que no hacer nada y pedir perdón"] (II, 4).

La prontitud de espíritu, celebrada en toda la obra, no se manifiesta sólo en la capacidad de vivir aventuras asombrosas. Amor y Fortuna son las fuerzas principales que arrastran a la humanidad, como el caso "picaresco" del joven Andreuccio de Perusa (II, 5) y el de muchos otros. La solución de los enredos aventureros debe brotar de la habilidad de los mismos protagonistas y de la capacidad de resolver situaciones complejas con la acción de la palabra. Una habilidad que Boccaccio llama "industria" (tema de la tercera jornada). De la sexta a la octava jornada, los narradores cuentan cómo hombres y mujeres de diverso origen se enfrentan y se desafían a través de las ocurrencias del ingenio (VI jornada), la invención de befas (VII jornada) contrabefas (VIII jornada). Aquí se encuentran todas las clases sociales, desde los exponentes más antiguos del mundo feudal y caballeresco hasta la más reciente burguesía municipal de los mercaderes y la categoría de los nuevos intelectuales, a los que pertenecen los mismos narradores de la brigada y como lo demuestra la célebre novela corta del aristocrático Cavalcanti (VI, 9). Junto con los reyes y las reinas se mueve una humanidad heterogénea que desde abajo (entre siervas, siervos, ladrones, artesanos, humildes trabajadores) llega a los ambientes universitarios (con juristas, médicos y estudiantes) y a las familias aristócratas. Aquí, incluso un rey (el longobardo Agilulfo III, 2) puede ser objeto de la befa de su caballerizo y un joven monje befarse de su abad (I, 4), así como la mujer puede hacérsela al marido con ayuda de la justicia (Madonna Filippa VI, 7), un fraile engañar a un marido para gozar de su mujer (VII, 5) o también hacer befa de un país entero por

"Industria" y humanismo

mor de la ganancia (fray Cipolla, VI, 109). Con la befa, por lo tanto, el escritor celebra de un modo desprejuiciado y magistral el ingenio o la industria de sus personajes. Por otra parte, el *Decamerón* tiene como exordio en la primera novela al más grande y desprejuiciado de los burladores: ser Ciappelletto, que logre engañar a un santo fraile con una confesión falsa, hecha a punto de morir. En el *Decamerón,* pues, también encuentra su lugar el mundo clerical (con abades, abadesas, hermanas y frailes) que se mezcla con el laico. El espíritu irreverente del escritor da duros golpes a la hipocresía del clero. En sus novelas, frailes y hermanas engañan o se entregan al placer, abusando a menudo de su propia función. Como Boccaccio lo demuestra con la metanovela de las pavas (Introducción de la cuarta jornada), el eros es una pulsión irracional, difícil de negar, incluso para los ermitaños, monjes y monjas.

No sólo son la ironía, la astucia, la befa, el erotismo, los que caracterizan el comercio entre los hombres y las mujeres, ya que todos, también dos personajes de condición baja, pueden descubrir en el amor, en la condivisión de ideales y virtudes un terreno común.

Una jornada entera está dedicada a los amores desdichados (la cuarta), mientras que en otras novelas cortas se cuentan historias de enamoramientos tiernos, de grandes amistades y de generosas pruebas de amor. En la quinta jornada, la noble figuras de Federigo degli Alberighi proyecta el sentimiento amoroso sobre un telón de fondo completamente diverso, introduciendo el doble tema del amor y de la ética caballeresca. Mientras la décima jornada está dedicada a la generosidad y a la magnanimidad: donde todo adquiere una dimensión ideal: los reyes son justos (rey Pedro, rey Carlos, rey Alfonso), los bandidos son generosos (Ghino di Tacco), los ricos magnánimos y dispuestos (Mitrídates y Natán), los caballeros con su amor logran hacer revivir a mujeres muertas aparentemente (Gentil Carisendi), los casos de amistad son ejemplares (Tito, Sofronia y Gisippo o messer Torello y Saladino) y hasta una pastora de ovejas puede resistir durante muchos años los atropellos de un marqués, con enigmático desapego (Griselda). El Eco dantesco de la tensión ideal y espiritual de los “espíritus magnos” del Limbo y de las almas magnánimas del *Paraíso* cierra el recorrido de la brigada que de la muerte (el “orrido comiciamento”) resurge a la vida (el “piano dilettevole”). De Ciappelletto, definido como el peor hombre que jamás haya nacido sobre la faz de la tierra, a Griselda, la mujer más mansa y enigmática: una metamorfosis necesaria para mirar con confianza el futuro y para imaginar un nuevo inicio.

Los estudios eruditos y el *Corbaccio*

En los años sucesivos al *Decamerón* Boccaccio dedica su empeño a las obras enciclopédicas escritas en latín y al estudio de los clásicos. El *Zibaldone Magliabechiano,* que contiene apuntes y transcripciones, confirma el estudio de

estos años, mientras que el contenido de las cartas (escritas en latín y en lengua vulgar) es el variado despliegue de sus estudios humanistas. Entre 1349 y 1367 escribe el *Buccolicum carmen,* una colección de 16 églogas escritas siguiendo la pauta de Virgilio, repropuesto en los mismos años por Petrarca. Además de un inventario de la cultura geográfica clásica (el *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, et de nominibus maris liber* [Libro sobre montes, bosques fuentes, lagos, ríos, estanques o pantanos, y los nombres del mar], 1355-1360) entre 1355 y 1373, Boccaccio se dedica al *De casibus virorum illustrium* (una colección de biografías de hombres ilustres) y a partir de 1361 el *De mulieribus claris* (una colección de biografías de mujeres preclaras). Las *Genealogie deorum gentilium* [Genealogías de los dioses paganos] compuestas en varias fases entre 1350 y 1372, son un tratado latino de mitografía, subdividido en quince libros. Cada libro tiene un proemio que presenta a la divinidad elegida e introduce la reflexión moral, religiosa e histórica que corresponde al ejemplo mitológico. El proyecto humanista es evidentemente el mosaico de las fuentes, que de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) a Petrarca comprende casi 200 autores que escribieron en latín clásico y latín bajo.

Entre geografía y biografías ilustres

La última obra creativa del escritor en lengua vulgar es el *Corbaccio,* escrita entre 1355 y 1366-1367 y tiene su fundamento en un sentimiento misógino radical. La palabra "corbaccio" puede derivarse de "corvo", pájaro de mal agüero, o también del latín *corba,* palabra obscena sinónimo de "nicchio" ["concha"], o también del español *corbacho,* "fusta". En las dos últimas hipótesis se trataría de una referencia al tema tratado, que atañe, por un lado, al amor senil del autor por una viuda (por la palabra latina "corba") y, por otro, a la áspera invectiva o "fustazo" contra todas las mujeres (del español "corbacho"). El *Corbaccio* sorprende al lector del *Decamerón* porque llega a interrumpir una línea narrativa que hasta ese momento reconocía en el amor a las mujeres uno de los fulcros vitales y positivos de su imaginario. Aquí el amor, especialmente en la edad madura, es interpretado según una clave de lectura moralista, en el convencimiento de su dañina inutilidad. La narración se desarrolla, en efecto, como un tratado que tiene una finalidad declaradamente didáctica ético-religiosa: demostrar la peligrosidad que se oculta detrás de la falsedad del género femenino.

La misoginia del Corbaccio

Al invertir en forma de parodia toda la retórica del amor cortés, el escritor lleva a cabo el retrato de la mujer más fea y repugnante que un hombre pueda imaginar. Para confirmar, sin embargo, el interés sereno y consciente por el fresco decameroniano queda la imagen del Boccaccio inclinado sobre el manuscrito de sus novelas, para retocar y también para ilustrar esa humanidad libre, viva y múltiple que anima las páginas de la imaginmación suya y nuestra.

Véase también

Historia "El reino angevino de Sicilia", p. 124.

Literatura y teatro "Dante Alighieri", p. 681; "Francisco Petrarca", p. 695; "El *Roman de la rose*", p. 716; "Las formas del relato breve", p. 721; "Geoffrey Chaucer", p. 735; "El enciclopedismo, la literatura científica y la literatura de viajes", p. 742; "Historiografía y cronística", p. 747.
Artes visuales "Después de Giotto: Florencia, Rímini, Bolonia, Padua", p. 868; "Florencia. La peste negra de 1348", p. 896.

GEOFFREY CHAUCER

ELISABETTA MENETTI

Geoffrey Chaucer es el primer escritor inglés que experimenta casi todos los géneros literarios y reelabora de un modo nuevo los modelos que ofrece la tradición literaria continental (francesa e italiana) y las nuevas tendencias culturales de la Inglaterra medieval. La innovación estilística y lingüística de este poeta favorece también la maduración de la lengua literaria nacional (el* Middle English*) en un momento histórico de gran inestabilidad política (el inicio de la guerra de los Cien Años, 1337-1437), social, religiosa y económica. Chaucer imprime un cambio radical al canon literario inglés, imponiéndose así como el primer modelo de la literatura de su país.

DATOS BIOGRÁFICOS

Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400) nace en Londres, de padres mercaderes que ejercen el comercio del vino y de la lana en el florido puerto comercial de Ipswich. El mismo apellido de la familia lleva impreso el oficio del artesanado ligado al comercio de la lana: Chaucer se deriva de *chausses,* o sea "calzones de lana". En 1357 entra en la corte real inglesa como paje de uno de los hijos de Eduardo III (1312-1377, rey desde 1327) y en 1367 se vuelve paje del rey mismo. Son los años de estudio y aprendizaje poético. Su primera formación se basa en los textos más importantes de la cultura medieval europea: las obras enciclopédicas de los Padres de la Iglesia, los poetas latinos (especialmente Boecio) y los autores europeos que escribieron en latín nacional, de Alan de Lille a Marciano Capella, Geoffrey de Vinsauf, Geoffrey de Monmouth y luego el *Roman de la rose,* la novela enciclopédica francesa que condensa toda la cultura cortés y caballeresca del siglo precedente. La cultura inglesa de la época es, en efecto, francófona, monástica, y habla y escribe en latín nacional: en la corte se escribe y se habla en francés y, según

la preceptiva cristiana, el arte debe tener un fin educativo y moral. También son los años del nacimiento de un nuevo movimiento filosófico, representado por Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349) y de un nuevo sentimiento reformador religioso, promovido por John Wiclef (*ca.* 1320-1384), que conducirán a la ruptura con la Iglesia oficial de Roma. La crisis con Francia y el inicio de la guerra de los Cien Años contribuyen a abrir una fractura entre Inglaterra y el continente, mientras que se consolida el sentimiento de identidad nacional. El inglés medieval comienza a prevalecer sobre el francés, lengua considerada ya como enemiga. Obras en latín, en latín nacional y en francés son traducidas al inglés por el mismo poeta, que demuestra ser la síntesis de esta cultura estratificada: conoce las cuatro lenguas principales de la cultura europea (inglés, francés, latín e italiano), adueñándose muy pronto de las formas, de los estilos y del imaginario de la tradición literaria francesa y de la italiana. Se ocupa también de ciencia: medicina, alquimia, astrología y astronomía.

La obra narrativa de Chaucer se puede dividir en tres filones principales: el poema onírico (*The Book of the Duchess, The House of Fame, Parliament of Fowls* y el "Prólogo" a la *Legend of Good Women*), la novela *(Troilus and Criseyde)* y la antología de historias (*Legend of Good Women* y *Canterbury Tales*).

El proyecto de Chaucer está claro desde el principio: promover la lengua vulgar inglesa como nueva lengua literaria nacional. Inspirado en el *Roman de la rose,* que traduce en parte, su primera obra es *The Book of the Duchess* [El libro de la duquesa], poema compuesto a finales de 1369 con ocasión de la muerte de Blanca, duquesa de Lancaster. En estos años, Chaucer consolida su propia vida: desposa a una damisela de la región y entra al servicio del duque de Lancaster (John of Gaunt, 1340-1399), cuyo hijo subirá al trono en 1399 con el nombre de Enrique IV (*ca.* 1366-1413); esta amistad le asegurará al poeta una vida holgada. Entre 1372 y 1373 Chaucer es enviado a Italia en misiones diplomáticas, pero el viaje a Italia parece ser sobre todo una oportunidad cultural y literaria. Por vez primera conoce directamente las obras de los tres grandes escritores y poetas del Trescientos italiano (Dante, Petrarca y Boccaccio). Un eco de la sensibilidad del poeta inglés con respecto a la reconocida grandeza de los tres poetas italianos se encuentra en los *Canterbury Tales:* un personaje-narrador (el clérigo-estudiante) recuerda un encuentro con Petrarca y con la novela de Griselda, atribuida erróneamente al poeta del *Canzoniere.* En realidad se trata de un ejemplo emblemático de la amplia circulación del manuscrito de la traducción latina que hizo Petrarca de la última novela corta del *Decamerón* de Boccaccio (precisamente la de Griselda), titulada de un modo diverso: *De insigni obedientia et fide uxoria.* Además reina la incertidumbre sobre el conocimiento directo real del *Decamerón,* mientras que se puede demostrar que tenía conocimiento de las obras de Boccaccio precedentes a la obra maestra, como lo es el *Filostrato.*

En la corte de Enrique IV

Regresado a Inglaterra en 1374, Chaucer es nombrado inspector de aduanas del puerto de Londres: cargo que mantendrá durante 12 años. Entretanto llevará todavía a cabo misiones diplomáticas en Flandes por cuenta de la corona inglesa (1376-1377), en Francia (1377) y en Italia, en Milán, en 1378. En estos años, vividos como "aduanero", Chaucer no abandona la poesía sino continúa componiendo: escribe pero no concluye el poema *The House of Fame* [La casa de la fama], escribe el poema breve *The Parliament of Fowls* [El parlamento de los pájaros] y alrededor de 1385 concluye la amplia novela en verso *Troilus and Criseyde* [Troilo y Griselda]. También de estos años es su importante traducción al inglés del *De consolatione philosophiae* de Boecio.

Después del viaje a Italia

A partir de 1386 Chaucer cambia vida de nuevo: renuncia al cargo de inspector de aduanas y se retira a Kent, en donde es elegido juez de paz y representante del Parlamento del condado. En este periodo madura el proyecto de los *Canterbury Tales* (*Los cuentos de Canterbury,* 1387).

Chaucer es un estudioso capaz de vivir en el mundo, experimentando condiciones de vida siempre nuevas. Hijo de mercaderes, es la personificación de muchas figuras al mismo tiempo: la de intelectual de la corte, la de hombre de armas contra los franceses, la de viajero y, finalmente, la de miembro del Parlamento. Experiencias todas que nos sólo nutren el imaginario literario de este narrador enciclopédico, sino también demuestran su índole vivaz, variable y original. Es el primero en experimentar casi todos los géneros literarios en poesía y prosa, inventando nuevos esquemas métricos: escribe poemas elegíacos, filosóficos y de amor (como *The House of Fame* y *The Parliament of Fowls*), novelas *(Troilus and Criseyde), fabliaux,* cuentos con connotaciones muy diversas (los *Canterbury Tales*) y muchas traducciones al inglés del latín y francés. Con sus obras imprime un primer impulso a la laicización de la literatura, promoviendo el inglés de Londres como lengua literaria y creativa. Pero sus actividades no se detienen aquí: además de componer uno de los textos que se considerarán una de las obras maestras narrativas del Trescientos europeo, Chaucer es nombrado superintendente de las construcciones reales en el Palacio de Westminster y la Torre de Londres. Hasta su muerte se ocupará de construcciones y restauraciones en Londres, adonde se transfiere en la vigilia de Navidad de 1399, poco antes de morir. Es sepultado en la abadía de Westminster el 25 de octubre de 1400.

Un ingenio multiforme

Las obras oníricas y la novela

La obra más antigua, *The Book of the Duchess,* escrita en dísticos octosílabos, está dedicada al sueño. En ella el autor se imagina a sí mismo como un lector que sufre de insomnio y está hundido en la lectura de la historia ovidiana de Ceix y Alción (historia de la muerte del marido y del sueño de su mujer).

Pero los pensamientos, nacidos de la lectura, se deslizan a una dimensión muy rica y arrolladora, que, al final, le revela al protagonista la muerte de la Duquesa y, sobre todo, su vena narrativa y poética.

Escrito con ocasión de la muerte de la Duquesa de Lancaster, *The Book of the Duchess* es una especie de elegía que cuenta el dolor del protagonista, el cual saca de la experiencia onírica la fuerza para aceptar la cruel revelación de la Fortuna, soberana de las vidas humanas. Pero es también la historia de un lector-soñador que reencuentra las razones de su vocación literaria. En el sueño es un caballero negro quien le revela su historia al lector de un modo metafórico y alusivo. El soñador se encuentra de esta manera inmerso en la atmósfera de las novelas, que demuestran que son reveladoras de la realidad. El sueño y lo fantástico se suman, pues, en la determinación de la experiencia humana y creativa, revelándole al poeta insomne y soñador las ambivalencias del ánimo humano, suspendido entre amor y muerte.

Sueños del libro de la duquesa

The House of Fame (1380), poema en dísticos octosílabos, está inacabado y es orgánicamente complejo: resiente no sólo la influencia de Macrobio, de la literatura latina, sino también de las nuevas sugerencias italianas, especialmente de las obras de Dante, Petrarca y Boccaccio. Es la descripción de un sueño en el que el protagonista visita, conforme al modelo dantesco, un mundo imaginario, siguiendo una lógica onírica fragmentada y una dimensión literaria intertextual, rica en citas literarias. En el centro del poema está la reflexión sobre dos temas fundamentales: Amor y Fama.

Mayor cohesión estructural demuestra *The Parliament of Fowls,* obra realizada en 699 versos, formados por estancias de siete decasílabos. También aquí el protagonista se describe como un lector, sumergido en la lectura del texto onírico clásico: el *Somnium Scipionis [El sueño de Escipión].* Chaucer retoma aquí el género de la visión de amor, ya experimentado por los poetas italianos, en el cual regresan la escenografía del *locus amoenus* y el debate sobre temas principales ligados al sentimiento amoroso. En este sueño son los pájaros los que entretejen el diálogo en el día de San Valentín sobre temas propios de la tradición clásica y cortés, creando un coro sugestivo y poético.

De la lectura de las obras juveniles de Boccaccio (*Filostrato* y *Teseida*) proviene la inspiración para crear la amplia forma de la novela que realiza en *Troilus and Criseyde.* Novela compleja y rica en matices psicológicos, contiene también muchas reflexiones filosóficas sobre el destino humano, retratado a veces también con una vivaz vena cómica y realista. Troilo, el protagonista masculino, se encuentran involucrado en una multiplicidad de acciones que lo confunden y lo vuelven inactivo. Al enfrentar las dificultades, que se le presentan por el amor a la bella Griselda, Troilo demuestra más la vocación del poeta que el temple del héroe. Es el primer aflato lírico del monólogo interior, construido sobre las notas petrarquescas, que madurará más tarde en el drama isabelino.

Troilo y Griselda

LOS CUENTOS: *CANTERBURY TALES*

La contemporaneidad explota en los *Canterbury Tales* que absorben en un contexto narrativo de viadores (el viaje de los peregrinos) todas las figuras de la sociedad, captadas en vivo en su realidad lingüística: el posadero, el caballero con el hijo escudero y el mozo de armas, una priora, una monja capellana con tres sacerdotes, un monje benedictino, un fraile mendicante, un mercader, un estudiante de Oxford, un magistrado, un terrateniente (o sea un terrateniente libre sin título nobiliario), un tintorero y un tapicero, un carpintero, un tejedor, un cocinero, un marinero, un médico, una pañera de Bath, un párroco, un campesino, un convocante (o sea un ujier o mensajero del tribunal eclesiástico), un bulero.

Los *Canterbury Tales* están escritos en dísticos heroicos, menos dos que están en prosa: el cuento de Melibeo (una traducción casi literal de un tratado francés) y el cuento del párroco. Los *tales* están enmarcados por una historia que se introduce en el "Prólogo" general: en la estación de la primavera, un grupo de peregrinos se dirige al Santuario de Canterbury (en el cual está sepultado Tomás Becket, mártir nacional) y se detiene en una posada *(Tabard Inn)* de un suburbio de Londres (Southwark, en la orilla meridional del Támesis). El posadero de la posada propone a los peregrinos que cuenten dos historias por cabeza, uno durante el viaje de ida y otro durante el de regreso del santuario: los *Canterbury Tales.* Quien haya narrado las historias más divertidas o instructivas recibirá como premio una cena, pagada por todos los demás peregrinos. Entre los personajes presentados en el prólogo, éstos son los que narran dos historias: el caballero, el molinero, el cocinero, el granjero, la comadre de Bath, el fraile, el convocante, el estudiante, el mercader, el escudero, el terrateniente, el médico, el bulero, el marinero, la priora, el monje, el capellán de la monja, la segunda monja, el criado del canónigo, el ecónomo y el párroco. Entre ellos se encuentra el mismo Chaucer, que recita con flojera un poema (Ser Topacio) —interrumpido pronto por el posadero, porque es demasiado aburrido— y el cuento de Melibeo.

Los narradores de cuentos

En el "Prólogo" general la voz del narrador es la de Chaucer que se imagina viajando junto con los peregrinos y anotando de vez en cuando sus *tales*. La antología se cierra, luego, con una despedida, dirigida a los lectores, en la cual el autor parece disculparse por las obras que también ha escrito precedentemente (desde los primeros poemas oníricos hasta los cuentos), recordando con orgullo sólo las obras homiléticas, hagiográficas y morales. Entre el "Prólogo" y la "Despedida" están los *tales,* recogidos en diez fragmentos de diferente longitud y ligados entre sí por las referencias metanarrativas de la historia que sirve de marco. De esta última, sin embargo, no hay final: los peregrinos no llegan a Canterbury ni tampoco regresan. Los cuentos de cuatro —declarados en el prólogo— se reducen a uno, máximo dos, por cabeza.

Cada cuento, finalmente, está precedido de un breve prólogo que enmarca la escena y al personaje narrador.

La ficción literaria de los *Canterbury Tales* demuestra que se rige siguiendo la doble función de la voz del narrador. Está el autor, Chaucer, que presenta la obra y que, al final, la rechaza sorprendentemente, como también todas sus otras obras que no muestran una suficiente finalidad pedagógica y cristiana. Y están los 29 personajes-narradores que, animados por personalidades diferentes y muy delineadas, dan vida a cuentos muy variados y articulados. La estructura de la historia-marco no es ciertamente nueva en la literatura medieval: el ilustre precedente que es el *Decamerón* de Giovanni Boccaccio (1313-1375) podría sugerir la estructura de base. El marco permite al autor introducir los personajes y organizar la sucesión ordenada de los diversos cuentos. Es un pretexto literario para poner en escena una representación casi teatral del cuento oral: una suerte de celebración de la oralidad de los temas y de los dramas narrativos, que constituyen la raíz común a todos los cuentos occidentales y orientales de la época medieval.

En los confines con el teatro

Como ya lo había hecho Boccaccio, también Chaucer va a revivir en sus *tales* la variedad de la vida, la multiplicidad de los caracteres, a través de un amplio abanico de formas narrativas. Los cuentos recogen los temas, los estilos y las estructuras más diferentes: historias trágicas y cómicas, de ambientación contemporánea o antigua, se suman a cuentos ejemplares, a una leyenda sagrada (el cuento de la priora, *Prioress'Tale*), a una vida de santa (cuento del martirio de santa Cecilia de la segunda monja, *Second Nun's Tale*), a la historia de un gallo de célebres dotes (el antisermón del bulero), hasta el cuento de las tintas maravillosas y orientales contado por el escudero.

Rico en retratos es el "Prólogo" general, que describe de manera realista, punzante e irónica a los narradores. A este prólogo general hacen de contrapunto los prólogos de los cuentos, que, de diverso tamaño, tratan de retomar las características del narrador para introducir el tema que será narrado. Los peregrinos, provenientes de las muchas categorías sociales, se desafían y se enfrentan, incluso con aspereza. El molinero, obviamente, se llena de rabia con el administrador de tierras, mientras que el posadero se inflama contra el vendedor de indulgencias y contra el párroco. El canónigo abandona la compañía, porque el criado, demasiado locuaz, está revelando sus secretos. Algunas voces, luego, se distinguen del grupo, como la comadre de Bath o la monja. Gran atención se reserva a los detalles particulares, como ocurre en la minuciosa descripción del vestuario, capaz de expresar la personalidad y el estatus del personaje. El caballero, por ejemplo, lleva "un chaquetón de fustán, manchado todavía por la armadura", el escudero una "casaca corta con mangas largas y anchas", el monje tiene las "mangas de abrigo", mientras el fraile se viste con una esclavina de lana "que caía a plomo, exacta como una campana recién fundida". Particularmente cortante es la presentación del vendedor de indulgencias, en la cual Chaucer alcanza uno

Descripciones minuciosas

de los momentos más altos de su vena poética y narrativa. El carácter ambiguo y rufián de este falso predicador se proyecta en la cabellera (cabellera amarilla como la cera), en los modos falsos y mentirosos.

La irrupción de la historia contemporánea es evidente, sobre todo en la sátira anticlerical, en la cual afloran las impresiones que dejó la experiencia de los movimientos de los Lolardos contra las prepotencias del clero local. Así, en *Canterbury Tales* aparecen las diversas personalidades del mundo eclesiástico: el monje, la monja, el fraile, el párroco y el ambiguo vendedor de indulgencias. Entre estas figuras destaca también la astuta comadre de Bath, que hilvana un discurso de tono popular y tabernero, pero de contenidos religiosos extremos. En el centro del amplio prólogo (o pequeña oración) de la comadre están los dogmas de la Iglesia, como la virginidad contrapuesta al matrimonio ("desde que el mundo es mundo, ¿cuándo habéis visto jamás al Altísimo prohibir expresamente el matrimonio?" [...] ¿Y dónde ha impuesto jamás la virginidad?") o el matrimonio y la bigamia ("En mi vida jamás he oído hablar a este propósito de un número"). Pero a esta voz anticonformista y anticlerical se suma la del párroco, que vuelve a poner todo en los límites permitidos, en línea, por lo demás, con la naciente narrativa humanista ejemplar italiana. El llamado del párroco es claro: no quiere contar "fábulas" o "tonterías por el estilo", sino hablar de "asuntos morales y virtuosos". El último (y décimo) fragmento es un sermón sobre la penitencia, que a su vez contiene un largo tratado sobre los pecados capitales, en el que es fortísima la influencia de la tradición homilética medieval. Un giro de vidas, pues, impreso a la poliédrica variedad de los *Tales,* que se liquida definitivamente en el último llamado que hace Chaucer al lector: "Dice, sin embargo, nuestro libro: 'Todo lo que ha sido escrito, ha sido escrito para nuestra instrucción'. Y tal ha sido también mi intención".

Intentos moralistas

Véase también

Historia "Inglaterra: la monarquía entre guerras y concesiones", p. 98.

Literatura y teatro "La literatura del más allá: viajes y visiones", p. 637; "Dante Alighieri", p. 681; "La novela", p. 707; "El *Roman de la rose*", p. 716; "Las formas del relato breve", p. 721; "Giovanni Boccaccio", p. 726; "El enciclopedismo, la literatura científica y la literatura de viajes", p. 742.

Las formas de la prosa

EL ENCICLOPEDISMO, LA LITERATURA CIENTÍFICA Y LA LITERATURA DE VIAJES

Anna Pegoretti

Los siglos XIII y XIV son testigos de una notable ampliación de los conocimientos y horizontes geográficos. Se producen muchos textos enciclopédicos que presentan en forma estructurada, orgánica y, la mayoría de las veces, apropiada para la divulgación el patrimonio de conocimientos del Bajo Medievo; los viajes de peregrinación a Tierra Santa reciben un nuevo impulso y se abren a los occidentales los inmensos territorios de Asia. Protagonistas de ambas experiencias son los grupos mercantiles y profesionales y los frailes de las órdenes mendicantes.

El pensamiento científico y el enciclopedismo del Bajo Medievo

La aspiración a una síntesis totalizadora, que ya ha hecho hablar del Medievo como de la edad enciclopédica por excelencia, alcanza su ápice en el siglo XIII; una notable ampliación de los estudios y de los conocimientos se debe, por una parte, a una nueva concepción, que se ha hecho valer en el siglo precedente, de la naturaleza como Creación —legítimo objeto de estudio ordenado y cognoscible, en el cual se pueden ver la huella y la imagen misma de Dios— y, por otra, a la progresiva adquisición del corpus de los textos aristotélicos y árabes. Se asiste a una creciente especialización y proliferan los tratados, casi todos en latín, dedicados a cada una de las ramas del saber: recordamos, sobre todos ellos, el *Liber abbaci* del pisano Leonardo Fibonacci (*ca.* 1170-post 1240), a quien se debe la introducción de las cifras árabes en Europa. A esta imponente ampliación de las bibliotecas, decisiva contribución de las universidades, sigue la exigencia de presentar el saber en forma sistemática —en el campo filosófico-teológico, las dos *Summae* de Tomás de Aquino (1221-1274) son el ejemplo más impactante—; se siente la viva necesidad de obras de consulta y divulgación, a las que inmediatamente se dedican las recién nacidas órdenes mendicantes. Nace así una serie de trabajos de extensión y ambición diversas, dedicados a hacer una presentación orgánica y enciclopédica de lo escible, que constituirán la estructura ósea del saber durante muchos siglos. Son textos que entran a formar parte del instrumentario

normal de estudiantes, docentes, predicadores, pero que se dirigen también al auditorio urbano de los mercaderes y profesionistas, necesitados de fuentes de información ágiles en cada aspecto de lo real. Su estructura está determinada generalmente por lo que se considera que es el orden intrínseco de las cosas y refleja una visión precisa del mundo y de la jerarquía de las ciencias. A la primera mitad del Doscientos se remontan dos textos que tuvieron un éxito notable, ejemplares del género de la "pequeña enciclopedia" de divulgación: el *De naturis rerum* [De las naturalezas de las cosas] de Alejandro Neckam (1157-1217) y el *De proprietatibus rerum* [De las propiedades de las cosas] de Bartolomé Anglico (*ca.* 1190-*ca.* 1250), publicado muchas veces en lengua vulgar (en lengua vulgar lombarda por el notario mantuano Vivaldo Belcalzer al inicio del Trescientos) y reimpreso todavía en el Seiscientos. El franciscano Bartolomé se propone compilar el infinito número de libros en un compendio que parte de las cuestiones teológicas (Dios, la Creación, etc.) para llegar a describir todo lo real: en el *De proprietatibus* se encuentran un bestiario, un lapidario, un tratado de medicina, otro de geografía, y así sucesivamente.

Las pequeñas enciclopedias

La más vasta e importante de las enciclopedias medievales es el *Speculum maius* [Espejo mayor] del dominico Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), dividido en tres libros: el *Speculum naturale* (una descripción del cosmos distribuida en los siete días de la Creación), *doctrinale* (que considera cada ámbito del debate científico, desde las artes liberales y mecánicas —por ejemplo la medicina— hasta la filosofía y la teología) e *historiale* (dedicado a las vicisitudes humanas, desde los orígenes hasta mediados del Doscientos). Este imponente y sistemático florilegio es reconocido inmediatamente como la principal suma del saber contemporáneo y tiene un éxito inmediato, volviéndose un "supermercado" del que se abastecen a manos llenas predicadores, docentes y escritores.

Una posición particular ocupan el *Liber de natura rerum* [Libro de la naturaleza de las cosas] del dominico Tomás de Cantimpré (*ca.* 1201-1272) —la primera enciclopedia naturalista desvinculada de cuestiones teológicas, históricas y geográficas— y las afortunadísimas *Derivationes* de Uguccione de Pisa (?-1210), un diccionario enciclopédico hecho de voces por orden alfabético. De diverso tipo, en cuanto animadas por una profunda voluntad de reformar el saber y la sociedad, son las obras del franciscano Roger Bacon (1214/1220-1292) y Raimundo Lulio (1235-1316).

El enciclopedismo en lengua vulgar

Muchas de las obras citadas gozan de gran difusión, gracias también a numerosas versiones en lengua vulgar; en el Doscientos y el Trescientos, sin embargo, se incluyen también compilaciones enciclopédicas, concebidas

directamente en lengua vulgar, con la intención de divulgarlas también a través de la lengua. De la primera mitad del Doscientos es la francesa *Image du monde* de Gossouin de Metz, de la que se conocen una versión en prosa y otra en verso: dedicada a la descripción del mundo y de los cielos, suele estar acompañada de espléndidas ilustraciones. Está, también en francés, el *Trésor* del florentino Brunetto Latini (post 1220-1294), maestro de Dante (1265-1321), que vivió algunos años en Francia a consecuencia de la derrota de los güelfos florentinos en Montaperti (1260). Mientras que en el primer libro encuentran lugar las tradicionales descripciones del origen y de la composición del mundo y un compendio de historia antigua, el segundo libro está dedicado a la ética; el tercero, por el contrario, trata de política y retórica, y está dirigido a los selectos destinatarios del *Trésor,* o sea a los miembros de la clase dirigente comprometidos en el gobierno de los municipios italianos. *La composición del mundo* del misterioso pintor y escultor Restoro de Arezzo (siglo XIII), terminado en 1282, es sustancialmente un tratado astronómico-astrológico en lengua vulgar aretina, en el cual se exponen los conocimientos de la astronomía aristotélico-ptolemaica, no sin una cierta originalidad del método de acercamiento, que se manifiesta en las descripciones ricas en imágenes y en una suerte de laicismo científico que privilegia el conocimiento directo de los fenómenos.

Entre Francia e Italia

Los viajes a Oriente entre la realidad y lo maravilloso

La época del florecimiento del enciclopedismo medieval es también la edad en la que se amplía el horizonte geográfico de Occidente, sobre todo hacia el este. Los viajes al misterioso Oriente —lugar al mismo tiempo del paraíso terrestre y de reinos maravillosos y riquísimos, como también de los temibles pueblos de Gog y Magog— se multiplican por obra de los personajes más variados. Una posición de relieve en la historia de los viajes del Bajo Medievo la ocupan los viajeros árabes, el más célebre de los cuales es Ibn Battuta (1304-1377), que visita en poco menos de 30 años todas las tierras del islam, China, India y el Sureste asiático (1325-1354). Entre los europeos se cuentan sobre todo mercaderes y frailes que a su vez pertenecen a las órdenes mendicantes, cuya subitánea expansión, animada por una fuerte vocación a la evangelización, es uno de los fenómenos más relevantes del Doscientos y se manifiesta ya en las misiones de los fundadores. Las motivaciones que están a la base de estas expediciones son, la mayoría de las veces, de tipo comercial, devocional o político, y en más de un caso lo están todas juntas; las exigencias prácticas se mezclan, además, con el deseo de explorar tierras desconocidas. El resultado de estos viajes es una literatura abundante y heterogénea, en la cual relatos geo-etnográficos y consejos prácticos conviven con relatos legendarios e informaciones fantasiosas, divulgadas por manuales y

Frailes y mercaderes

enciclopedias. Hombres con cabeza de can y nada más un pie, animales fabulosos y palacios recubiertos de oro no faltan casi nunca en los relatos de los viajeros, que aseveran haberlos visto o haber oído hablar de ellos a personas fidedignas. Colón mismo (1451-1506) zarpará en búsqueda de aquella Cipango, en la cual Marco Polo (1254-1324) no había puesto pie, pero cuyas riquezas increíbles había narrado. Las *Mirabilia* orientales tienen su tierra elegida sobre todo en las tierras que se asoman al Océano Índico, en cuyas islas hasta los relatos más precisos comienzan a volverse oníricos para regresar, corroborados por la experiencia, a alimentar los conocimientos, los sueños y la capacidad expansiva de los europeos.

TIERRA SANTA Y MEDIO ORIENTE

Los desde hace ya mucho tiempo más consolidados contactos con el Cercano Oriente se intensifican a consecuencia de la tercera y cuarta Cruzadas. Al lado de los relatos de las expediciones militares, que se transformaron en tratados bélico-políticos al agotarse la guerra, se alinean y entrelazan los *Itineraria hierosolymitana* relativos a las peregrinaciones a los lugares santos. Los autores de estos textos son clérigos —con los frailes mendicantes siempre en primera línea, como el dominico Ricoldo de Montecroce (*ca.* 1243-1320), cuyo viaje (1286-1287) está narrado en el *Liber peregrinationis* [Libro de la peregrinación], y el franciscano Nicolás de Poggibonsi, que lleva a cabo su propio viaje entre 1346 y 1350, autor del *Libro de Ultramar*— o exponentes de la clase dirigente, especialmente mercantil, cuyos relatos a menudo los narran los libros de comercio en los que se anotaban los aspectos logístico-comerciales de los viajes. Entre los autores de estas "guías" se encuentra también Petrarca (1304-1374), que en 1360 se niega a acompañar a un amigo en su peregrinación por miedo nada menos que al mal de mar, pero redacta para él el *Itinerarium Siriacum,* basándose exclusivamente en su propia erudición libresca.

Los relatos de los peregrinos

LOS VIAJES *AD TARTAROS*

La exploración del Asia allende el Don y el Medio Oriente se vuelve posible en los siglos XIII y XIV a causa de la expansión del Imperio mongol y de la consiguiente *pax mongolica.* Precoz es la presencia, a lo largo de las rutas de las caravanas, de los mercaderes, a cuyo lado caminan los primeros legados papales *ad Tartaros,* frailes mendicantes enviados por el papa Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243), preocupado por las correrías de los mongoles en Europa Oriental. El primer documento capital de estos viajes es la *Historia Mongalorum* [Historia de los mongoles] del franciscano Juan Piano

del Carpio (*ca.* 1190-1252), que partió en 1245 y regresó dos años después en medio del estupor general. La suya no es sólo la relación de un embajador, sino también un tratado géo-etnográfico, en el cual los rasgos autobiográficos —hambre, frío, miedo— se mezclan con una mirada aguda y curiosa, privada, en la medida de lo posible, de prejuicios. La aventura de los occidentales en Asia prosigue hasta 1368 (año de la caída del Imperio mongol) a través de un gran número de viajes de mercaderes y frailes: el franciscano Guillermo de Rubruk, que viaja de 1253 a 1256, uno de los más agudos observadores enviados a los mongoles de Persia; Odorico de Pordenone (*ca.* 1265-1331), que viaja a Asia entre 1318 y 1330, cuya *Relatio* es publicada de inmediato en lengua vulgar toscana por el mismo ambiente de mercaderes que traducen el *Milione;* Juan de Montecorvino, primer obispo de Cambaliq, muerto en 1330; y Juan de Marignolle (siglo XIV), su sustituto, de quien queda el *Chronicon Boemiae* [Crónica de Bohemia]. En el frente comercial, la *Pratica di mercatura* (*ca.* 1343), "manual de consulta" de Francisco Balducci Pegolotti (1310-1347), describe las principales rutas de las caravanas y cuán necesarias sean para emprender un viaje ya considerado habitual. Testigo excepcional de los intercambios euroasiáticos es, además, el *Codex Comanicus,* una especie de diccionario latino-persa-cománico que se remonta a los primeros decenios del Trescientos.

EL *MILIONE*

El más célebre de los relatos de viajes, el *Milione* de Marco Polo, de "Emilione", sobrenombre de la rama de la familia Polo a la que pertenecía Marco, es en realidad un texto escurridizo. El original, inacabado y perdido, es redactado en franco-italiano en 1298 en una cárcel genovesa, gracias a la colaboración de su compañero de prisión Rustichello de Pisa (siglo XIII), autor de libros de caballería, que escribe materialmente el texto (no ha de excluirse que una primera redacción estuviese constituida por apuntes de Marco). En los primeros 18 capítulos ("el prólogo") se narra la historia de los viajes de los Polo y de Marco, que estuvo lejos de Venecia casi 25 años (1271-1295), en su mayor parte transcurridos en China; el resto del libro, cuyo título original es probablemente *Le divisament dou monde,* está concebido como un tratado de geografía, una descripción del mundo con vocación enciclopédica, en el que Marco interviene sólo para aseverar la veracidad del relato. Traducido de inmediato al latín, al toscano y al veneciano, el *Milione* conoce un éxito grandísimo y, al mismo, tiempo ambiguo: mientras que las *mirabilia* de las oníricas Indias de Marco se perciben como una confirmación de conocimientos ya adquiridos, no son creídos los relatos de cosas nuevas pero reales —por ejemplo el carbón y el combustóleo—, teniendo como resultado que el libro sea considerado a menudo como un texto de fantasía (los ficticios *Viaggi* del inexistente Juan de Mandeville (de 1355),

Los 25 años de Marco Polo en Asia

por el contrario, serán creídos precisamente porque están basados en un conjunto de conocimientos totalmente librescos).

Véase también
Historia "Los grandes viajeros y el descubrimiento del Oriente", p. 209.
Literatura y teatro "Giovanni Boccaccio", p. 726; "Geoffrey Chaucer", p. 735.

HISTORIOGRAFÍA Y CRONÍSTICA

CAMILLA GIUNTI

La escritura historiográfica y cronística, antes escrita en latín, luego cada vez más frecuentemente en lengua vulgar, florece en el ambiente de las ciudades gracias a la actividad de mercaderes, notarios y políticos dedicados a la construcción de una memoria colectiva. El relato histórico adopta varias formas, del diario de familia a la crónica de los anales, de la autobiografía a la historia universal. La historiografía en lengua vulgar produce sus frutos más significativos en Florencia, pero cuenta con obras de gran interés también en otras ciudades y regiones de Italia.

LA MEMORIA COLECTIVA Y SUS FORMAS

La producción historiográfica y cronística de los siglos XIII y XIV recibe un impulso decisivo de las condiciones políticas, económicas y socioculturales de los principales centros de la península. El crecimiento de las ciudades, con el éxito de la clase mercantil, y el nacimiento de municipios y repúblicas marítimas son causa de la necesidad de una memoria compartida en la que se pueda apoyar la identidad de las comunidades ciudadanas. La escritura de memoriales es practicada por diversas categorías de personas, como los notarios, ligados tradicionalmente al acto de escribir, los mercaderes, particularmente activos en registrar recuerdos individuales y familiares, y los representantes de las instituciones, quienes se hacen portadores de la memoria colectiva al transmitir los hechos del pasado y conservar los testimonios de los acontecimientos del presente.

Crónicas de la familia y de la ciudad

La memoria histórica se expresa en una notable variedad de formas que relatan los hechos de las familias y de las ciudades: crónicas y libros de recuerdos, historias universales y genealogías, autobiografías y anales. Diversos géneros conviven y se contaminan en esta producción de memoriales de ambiente ciudadano, ahora anónima, ahora signada por

una firma autoral, ahora fríamente esquemática, ahora caracterizada por una escritura más personal o por un encendido espíritu partidario.

La producción de memoriales de familia es notable sobre todo en Toscana, en donde los libros de recuerdos constituyen un acervo de informaciones del registro civil y de noticias de carácter económico y político. Particularmente significativo es el *Specchio umano* [Espejo humano] de Domingo Lenzi (siglo XIV), conocido también como *Libro del Biadaiola:* el registro de los precios del trigo en Florencia de 1320 a 1335 recoge noticias sobre política municipal y eventos correlacionados, reflejando el ambiente caótico del mercado florentino. También del Trescientos es la así llamada *Crónica domestica* de Donato Velutti (1313-1370), que, pensada para darle un destino familiar, entrelaza la historia de la familia del autor con las vicisitudes del municipio de Florencia, para el que realiza algunas mansiones.

En latín y en lengua vulgar

La escritura historiográfica de este periodo tiene interés en el bilingüismo latín-lengua vulgar. La historiografía nace en latín y en algunas zonas, como Italia septentrional, continúa siendo producida sobre todo en esa lengua. Al éxito de la prosa en lengua vulgar, favorecido por la urgencia de los cronistas en referir con inmediatez su propio testimonio y en llegar a un público de lectores no cultos, contribuyó ante todo la práctica de las publicaciones en lengua vulgar, que a menudo no son simples traducciones, sino verdaderas y propias reelaboraciones con actualizaciones.

En el ámbito de la historiografía escrita en latín, la obra más importante del Doscientos, también desde el punto de vista literario, es el *Chronicon Parmense,* del franciscano Salimbene de Parma (1221-1288), que registra una gran variedad de noticias que en gran parte proceden de la experiencia directa del autor. En Florencia, por el contrario, las memorias ciudadanas escritas en latín, producidas a partir de la segunda mitad del siglo XII, destacan las *Gesta florentinorum* [Gestas de los florentinos], del juez Senzanome (inicio del siglo XIII), el primer historiador de la ciudad que se puede reconocer en una hilera de anónimos escritores de anales. Al *ca.* 1200 se remonta la anónima *Chronica de origine civitatis Florentiae* [Crónica del origen de la ciudad de Florencia], basada en la leyenda relativa a Fiesole como origen de Florencia. De esta crónica tenemos la versión latina y diversas publicaciones en lengua vulgar, entre de las cuales está el *Libro fieosolano* (o *Cronica de quibusdam gestis* [Crónica de algunas gestas]).

En la segunda mitad del siglo XIII, Florencia inaugura el periodo de la historiografía en lengua vulgar, sin excluir la persistencia de producciones contemporáneas en latín.

Los cronistas florentinos

El Doscientos florentino es testigo de una larga producción de crónicas de estructura analística, ahora anónimas, como la así llamada *Cronichetta* [Pequeña

crónica], que cubre los años que van de la mitad del año 1000 a 1297, ya sea firmadas o de atribución dudosa, como la *Storia fiorentina* [Historia florentina], que, partiendo de los orígenes míticos de Florencia, llega hasta el año 1286. Debida quizás a Ricordano Malispini (*ca.* 1220-1290), por lo que se refiere al tratado hasta 1282 y al sobrino Giacotto por lo que se refiere a los últimos años, la obra es considerada por algunos eruditos como una copia trecentista del *Libro fiesolano* unida a un compendio de la crónica de Juan Villani (*ca.* 1280-1348), que en el siglo XIV es el referente principal de los cronistas de la península.

En el ámbito trecentista es particularmente significativa la *Cronica delle cose ocorrenti ne' tempi suoi* [Crónica de las cosas que ocurren en sus tiempos] de Dino Compagni (*ca.* 1255-1324). Se trata de una historia municipal que, renunciando al marco de la historia universal y superando el esquema analístico, se concentra con apasionada participación en la contemporaneidad (de 1280 a 1312) de las cosas vistas y vividas por el autor, artesano del arte de la seda y güelfo blanco, que ejerce los más altos cargos públicos en la Florencia lacerada por las luchas intestinas.

Recuerdos de una ciudad liberada

Para el éxito de la historiografía en lengua vulgar en Florencia es decisiva la obra de los Villani, una familia de mercaderes cuyos miembros se involucran en la redacción de una crónica de la ciudad. El güelfo negro Juan Villani, mercader escritor, muchas veces prior, es el autor de la *Nuova Cronica* en 12 libros, construido según un esquema analístico de antigua tradición. Desbordando los confines de una historia municipal como la de Compagni, Villani se inserta en el surco de la tradición de las historias universales, haciendo comenzar su propia obra a partir de la torre de Babel. Los primeros seis libros se apoyan en relatos legendarios, mientras que los últimos seis se concentran en la historia de la Florencia del periodo 1265-1348, ilustrada con anécdotas vivaces y con el desapego que se requiere de un historiador. La *Nuova Cronica* obtiene un éxito inmediato, tanto que, a la muerte de Juan, el hermano menor Mateo (1280-1363) continúa la obra con 11 libros que llevan el registro cronístico hasta 1363. Felipe Villani (1325-*ca.* 1405), hijo de Mateo, prosigue la obra del padre, llegando hasta el año 1364.

En el último cuarto del Trescientos, que también es testigo de una rica producción de crónicas y diarios, se distingue la *Cronica fiorentina* de Marchione de Coppo di Stefano de' Buonaiuti (1336-1385), que toma como punto de partida la creación de Adán hasta llegar a 1385. Como los hermanos Villani, también Marchione compila la crónica que llega hasta el último año de su vida, dejándonos un texto en el que conviven episodios legendarios, hechos conocidos de oídas y vicisitudes vividas por el autor.

Las crónicas fuera de Florencia y fuera de la Toscana

La producción cronística interesa también a las otras ciudades de la Toscana, como Pistoya, Luca, Pisa, Arezzo y Siena, cuyas vicisitudes políticas se

entrelazan a menudo con las de Florencia, y de otras zonas de la Italia central y meridional, en donde, al lado de la producción en lengua latina, surge una historiografía en dialecto.

Fuera de Florencia se distinguen particularmente las *Storie pistoresi* [Historias pistoyenses], relativas a los años 1286-1348, notables por la prosa y la técnica narrativa empleadas en el relato de las luchas entre Blancos y Negros. Interesante por la elección de la forma métrica, la *Cronica* en tercetos dantescos, del notario Bartolomé di ser Gorello (siglo XIV) encuadra en un marco alegórico la historia de Arezzo desde la fundación hasta el año 1384.

De Pistoya y del Aquila

En versos está compuesta también la *Cronica aquilana* [Crónica de la ciudad de Aquila] de Buccio de Ranallo (*ca.* 1295-1363), que expone en cuartetas monorrimas de alejandrinos (metro bastante practicado en la literatura didáctica coeva) la historia de Aquila en el arco de poco más de un siglo, de 1254, año de la fundación de la ciudad, a 1362.

En Roma, donde el primer modelo narrativo está representado por la tradición del *Liber Pontificalis,* serie de biografías de los papas iniciada quizás a partir del siglo VI, entre divulgaciones en lengua vulgar, crónicas e historias universales, se distingue la *Cronica* del así llamado Anónimo Romano. La crónica cubre los años 1325-1357 y fue compilada primero en latín, luego en lengua vulgar romana, entre 1357-1358. Se nos ha conservado una parte de la redacción en lengua vulgar, en la cual, entre otras cosas, con una prosa fuertemente expresiva se narra la *Vita di Cola di Rienzo,* o sea la breve e intensa parábola del tribuno de la plebe que, fiel a los antiguos ideales de la Roma republicana y a la utopía de una profunda renovación política y social, gobierna la ciudad en 1347.

La historiografía en el ámbito romance

También fuera de Italia es bilingüe la producción historiográfica y conoce la práctica de las divulgaciones en lengua vulgar como vehículo para afirmar las lenguas romances. La historiografía en lengua vulgar francesa nace en forma versificada en la segunda mitad del siglo XII, experimentando formas de contaminación entre los géneros literarios, con particular referencia a la narración épica y novelada. En un primer momento memoria de la aristocracia, luego voz del poder monárquico, desde el inicio del siglo XIII la escritura historiográfica adopta la forma prosística, y en el siglo XIV se afirma con su propia fisonomía, libre de contaminaciones. El cronista más significativo del Trescientos francés es Jean Froissart (1337-*ca.* 1404), autor de *Chroniques de France, d'Anglaterre et des pays voisins* [Crónicas de Francia, de Inglaterra y de los países vecinos], dedicadas a las vicisitudes de Francia, Inglaterra, Escocia, España y Bretaña en los años 1327 a 1400.

En el área Ibérica, uno de los productos más relevantes de la historiografía catalana, también por la notable cultura literaria del autor, es la *Crónica* de Ramón Muntaner (1265-1336), relativa a los años 1208-1328. En el ámbito castellano se distingue el proyecto cultural del rey Alfonso X *el Sabio* (1221-1284, rey desde 1252), que promueve la redacción de la *Estoria de España,* una historia universal de carácter enciclopédico. La historiografía portuguesa se expresa en dos filones independientes, el de tradición real y el de tradición aristocrática, en donde se distingue el *Livro de linhages do conde D. Pedro* (1340-*ca.* 1344).

Véase también
Literatura y teatro "Giovanni Boccaccio", p. 726.

Teatro

TEATRO RELIGIOSO Y TEATRO POPULAR EN EUROPA

LUCIANO BOTTONI

En el curso del siglo XIII, "milagros" y "misterios" hacen más numerosos los lugares de representación, al salir de los edificios sagrados, y permiten a cada una de las culturas nacionales el uso del habla vulgar, sobre todo en la reproducción de situaciones realistas, ambientadas de modo habitual en el espacio profano de la taberna. Corporaciones ciudadanas organizan en toda Europa grandiosos espectáculos cíclicos. De ser un episodio marginal del drama sagrado, el teatro profano y popular crece y se emancipa. En Francia afirma su libertad inventiva con el "juego" de la novela disidente que propicia la reanudación del gusto por la farsa y la sátira.

"MILAGROS" Y "MISTERIOS" HOSPEDADOS EN TABERNAS

Incluso un drama sagrado como el *Ludus de Anticristo* [Drama del Anticristo] (siglo XII), en su afán por producir efectos espectaculares, termina saliéndose de la iglesia, convirtiendo el atrio en escenario, en estrecho contacto con el público, de la ambientación y del movimiento de los actores. A partir del siglo XIII, a la ampliación del espacio escénico corresponde en el teatro religioso un uso cada vez más frecuente de las hablas vulgares, incrementado progresivamente por el arte de la homilía —o sea por la predicación del clero— y por las nacientes culturas nacionales, cada vez más independientes del latín.

En el área francesa, el primer documento en lengua vulgar anglo-normanda, el *Jeu d'Adam,* se remonta precisamente a la segunda mitad del siglo XII y pertenece a la tipología de los "misterios" (textos teatrales de tema bíblico). El espectáculo o representación (así el término genérico *jeu* de *ludus*) del *Misterio de Adán* sitúa la escena de la seducción de Eva por parte de un diablo galante —"eres una cosa tierna y gentil; eres fresca más que una rosa…"— en un paraíso terrestre dispuesto sobre un templete o palco adornado que vuelve visibles a los ojos de los espectadores sólo el busto de los protagonistas; a la derecha se abren, por el contrario, las puertas del infierno, ante las cuales confabulan los demonios.

Pero el que marca una emancipación casi definitiva con respecto a los modos aún para-litúrgicos del drama sagrado es el *Jeu de Saint Nicolas*

[Milagro de san Nicolás] de Juan Bodel, juglar de Arras muerto de peste en torno a 1210. En este "milagro", el prodigio de los hurtos imprudentes, celebrado por la hagiografía del santo, involucra un campamento de sarracenos, el palacio del rey cristiano y un campo de batalla, pero la partitura anima su tono realista sobre todo en la taberna, lugar destinado a los pueblerinos, a los malhechores y carteristas, en donde san Nicolás convierte al posadero y a los mismos ladrones del tesoro real, argumentando en estos términos: "Hijos de puta: todos estáis muertos; ya se han levanto las horcas; vuestra vida ya ha terminado, si no escucháis mi consejo".

Milagro de san Nicolás

También una taberna sirve de teatro a las peripecias en lengua vulgar de picardía del anónimo *Cortese d'Arras* (1228) que escenifica, balanceando tonos conmovidos y diversión jocosa, la parábola del hijo pródigo. Antes de regresar a la casa de un padre rico y comprensivo, el jovenzuelo afligido por la pasión del juego cede a las lisonjas de una fingida damisela confabulada con el posadero: "Hemos encontrado un tonto y le he prometido amarlo, pero pienso vaciar antes la bola que tiene tan repleta de monedas".

Al culto Rutebeuf (1250-1285), juglar y autor satírico activo en el París de Luis IX (1214-1260, rey desde 1226), se debe el *Milagro de Teófilo* (*ca.* 1265), cuya aventura parece reflejar de forma autobiográfica las dudas, la exasperación y la rebelión contra las injusticias de las jerarquías eclesiásticas. Separado de todo cargo por el obispo, el humillado Teófilo termina amenazando al mismo Dios: "¡Ah!, quién lo pudiese ahora aferrar y golpear como se debe [...] Dios me ha golpeado, yo lo golpearé"; luego, henchido de resentimiento, pide ayuda a un mago judío y éste lo pone en contacto con el diablo. En un cañón, el protagonista acepta abjurar de su propia fe y trocar su alma por el éxito mundano; el diablo, como buen comerciante, pide sólo cartas de crédito bien "selladas", puesto que muchos lo han estafado. De ahí que lo comprometa de la siguiente manera: "Si alguien viene a ti con humildad, dale a cambio crueldad y arrogancia". Pero el obispo se arrepiente súbitamente y también Teófilo, quien entrando en la capilla de Nuestra Señora expresa su propia contrición; al enfrentar a Satanás, la Virgen maternal no se anda con rodeos; él no quiere restituir la carta y ella le replica: "Y yo te golpearé la panza". El final feliz prevé que el obispo muestre en la iglesia, para edificación de los fieles, el insidioso contrato del diablo.

Las humillaciones de Teófilo

Corporaciones ciudadanas y representaciones cíclicas

Este milagro mariano inaugura un género o subgénero de gran éxito en el Trescientos: en el repertorio sólo de una confraternidad parisina se cuentan 40 *miracles* —compuestos entre 1339 y 1382— como testimonios de una devoción a la Virgen que, con gran despliegue de aparatos escénicos, involucraba a la ciudad entera.

Con la institución de la festividad del *Corpus Domini,* en 1311, toma cuerpo también en los países anglosajones una producción de textos en lengua vulgar, los así llamados *miracle plays,* que unifica "misterios" y "milagros" en espectáculos al aire libre, a menudo acompañados por cortejos procesionales o *pageants.* Para suscitar y guiar una reflexión sobre la entera proeza de la redención de la humanidad, el ritual de los espectáculos es confiado a las corporaciones de la ciudad —los *guilds*— que organizan cíclicamente las representaciones, desde el pecado original hasta el Apocalipsis. El ciclo más antiguo de los que han sido documentados pertenece a la ciudad de Chester y comprende 25 textos que se remontan a 1327; otros 48 textos aparecen en el corpus de York, de *ca.* 1350, animado por un vigoroso gusto realista. En los países ibéricos, el teatro vulgar del *Auto* o *representación* se desarrolla sobre todo en relación al tema navideño de los Reyes Magos, pero su evolución tardía permanece bloqueada durante todo el Trescientos en la estructura de un solo acto, difiriendo poco de los esquemas del drama litúrgico.

Patria del teatro cómico y profano en lengua vulgar sigue siendo aquel Arras cuya intensa actividad comercial y artesanal, entre corporaciones laicas y confraternidades devotas, había ofrecido siempre un válido soporte económico a la cultura del espectáculo.

Afirmación y ascenso del teatro profano

El teatro profano, circunscrito hasta ahora a los episodios marginales del drama sacro, encuentra a su iniciador en lengua vulgar de picardía gracias al estro inventivo de Adán de la Halle (*ca.* 1237-1287). Su *Representación de la novela disidente (Jeu de la Feuilée)* pone en escena para diversión del público popular un jocoso mundo de burgueses bien pensantes, formalmente devotos pero que gozan sustancialmente de la vida. En esta fiesta de mayo, que mezcla personajes verdaderos y creaturas imaginarias y llama a la multitud de los presentes a participar en la acción-evento, Adán se presenta ante todo a sí mismo: para él es un momento crucial —confiesa a los amigos y al padre—, puesto que ha decidido, entibiada la pasión conyugal, ir a París a proseguir sus estudios. A la representación de su desencanto erótico, después del esplendor de la juventud ("ahora me parece pálida y marchita"), responde la tacañería del padre, diagnosticada por un médico que conoce bien la avaricia de los habitantes de Arras, pasados en revista uno a uno: la satírica lista nominal se cierra con el glotón Haloi, dispuesto a saciarse de pescado echado a perder. Los vientres hinchados de los conciudadanos obesos llaman a causa una tan renombrada cuanto retinta Dama Douché, blanco de ambiguos albures obscenos en relación con sus tráficos entre las terribles mujeres de Arras y sus remisos maridos. Mientras Adán, con el amigo Riqueza, intenta poner la mesa, aparece un monje

El maestro Adán y las representaciones de Arras

pregonero que ofrece las reliquias de un santo que curarían a los dementes; pero lo desalojan porque todos esperan la llegada del hada Morgana y su enamorado rey Arlequín.

Así, dentro de la variada trama dramatúrgica —donde una suerte de "metateatro" cronístico convive con las tradicionales confesiones públicas del carnaval—, maestro Adán aprovecha la total libertad compositiva de la trama para sobreponer a los motivos "realistas" del espectáculo los de las fábulas de la tradición popular. Adán de la Halle, que bajó a Italia en 1282 siguiendo a Roberto de Artois (1250-1302), se aventura incluso —cabe la corte angevina de Nápoles— en una composición de carácter pastoril, el *Jeu de Robin et Marion* [Representación de Robin y Mariana], y lo enriquece con canciones y música entremetiéndolas en las discusiones amorosas de Mariana, la maliciosa campesinilla que se befa de las propuestas que le hace un caballero con tal de permanecer fiel a su Robin.

La reviviscencia de la farsa y la sátira

La cultura teatral de Arras propicia, hacia finales del siglo XIII, también la representación cínica de *Le Garçon et l'Aveugle* [El mozo y el ciego], composición que alude el género de la farsa con el dinamismo de un habla cazurra y sarcástica; el pato lo paga un ciego que mendigando ha reunido una fortuna, pero es despojado en la escena por un gamberro desvergonzado. Éste, dialogando con el público, primero lo golpea, luego lo cura aplicándole en la quijada "estiércol de un bonito pollo gordo" y le roba, finalmente, dejándolo desnudo y no sin darse el gusto de decírselo claramente en su cara.

Por cuanto se refiere a los orígenes de la farsa, algunos la derivan del *sermon joieux,* la desacralizadora y liberadora oración cómica, pronunciado por el clero menor en las fiestas de los locos; otros consideran que es intrínseca a la comicidad de las pantomimas juglarescas. La rápida serie de escenas cómicas —los textos constan de 300 a 800 versos— habría nacido, pues, de la misma composición juglaresca, diferenciando sus partes virtualmente contenidas y moderando sus excesos gesticulantes. Es un hecho que estas farsas están representadas —como alternativa a la moralidad o a las alegorías edificantes— como intermedios cómicos en las pausas entre las varias secuencias de "milagros" y "misterios".

Género afín a la farsa es la *sottie,* composición caracterizada por polémicas y mordaces alusiones a los acontecimientos contemporáneos, tanto como para provocar frecuentes intervenciones de los censores.

Véase también
Historia "Ceremonias, fiestas y juegos", p. 291.

LA ITALIA DE LAS COLECCIONES DE LOAS EN LENGUA VULGAR Y LA RECUPERACIÓN DE LA TRAGEDIA LATINA

LUCIANO BOTTONI

Los primeros textos en lengua vulgar toman forma a finales del siglo XII como "contiendas" y "jactancias" juglarescas; en lengua vulgar se expresan también las colecciones de loas de las confraternidades con su grandioso repertorio que se extiende del **Pianto** *[Planto] de Jacopone a la "leyenda" abruza de santo Tomás. La cultura humanista, por el contrario, recupera el género trágico siguiendo esquemas senecanos y con alusiones a la contemporaneidad.*

PRIMERAS COMPOSICIONES EN LENGUA VULGAR: "CONTIENDAS" Y "JACTANCIAS" JUGLARESCAS

Sólo al finalizar el siglo XII aparecen en Italia textos en lengua vulgar que, estando ligados a las composiciones juglarescas, los mismos clérigos no desdeñan, no obstante que los juglares tengan prohibido oficialmente escribir *dicerie* [habladurías]. Tienen características dramáticas de monólogos/diálogos, desde el momento que sugieren un ritmo preciso o un movimiento mímico-gestual y contienen didascalias orientadas a un posible destino escénico. Entre todos estos textos destaca, alrededor de 1231, el *Contrasto* [Contienda] de Cielo de Alcamo (siglo XIII), haciendo en el área de Mesina una suerte de contrapunto paródico a la poesía provenzal en auge en la corte palermitana de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220). La "madonna" —destinataria del áulico *Rosa fresca aulentissima* [Rosa fresca fragantísima] que le dirige el fogoso amante— profesa, sí, su determinación a morir o a hacerse monja antes que concederse, pero tantos rechazos hiperbólicos, lo inexpugnable de su "fuerte castillo", ceden a la primera promesa de matrimonio que el hombre le hace sobre un Evangelio sustraído a un sacerdote. Alrededor de 1260, en el área toscana se encuentra, por mérito del sienés Ruggeri Apuliese (siglo XIII) otro género juglaresco, el del "alarde", que parodia el énfasis fabulador de los charlatanes. Haciendo alarde de sus propios conocimientos y competencias en las más dispares artes, técnicas, ciencias, Ruggeri hilvana más de 237 versos en una cantinela de cuartetas monorrimas que no excluyen ninguna actividad: "soy más que artesano del martillo [...] y rufián de burdel". El estro juglaresco del sienés —quizás hijo goliardesco de un notario— le vale un proceso por herejía y el acusado no dejará

de escenificarlo en las cuartetas de una *Pasione* en la que el inocente enfrenta en primera persona a un tribunal eclesiástico, cáusticamente representado como el Sanedrín: "Perché mangiasti l'altrieri/ koi pattarini crudeli e feri,/ ke sono peggio ke Giudei?" ["¿Por qué comiste anteayer/ con los Pattarini crueles y feroces/ que son peores que los judíos?"].

El influjo de la juglaría en la teatralidad de la cultura del Doscientos es rescatado al final por san Francisco (1181/1182-1226), que no hesita en definir provocadoramente a sus hermanos juglares de Dios, *ioculatores Domini*.

CONFRATERNIDADES Y COLECCIONES DE LAUDES: DEL *PLANTO* DE JACOPONE A LA LEYENDA DE *SANCTO TOMASCIO*

La revolucionaria espiritualidad franciscana, celebrando ya en 1233 la paz entre los lombardos y Federico II con el *Alleluia!* de los loadores, después de haberse exaltado en la mortificación de la carne y en la penitencia como caridad, arriba luego a aquellas confraternidades de los Disciplinados que en Perusa retoman la práctica de cantar alabanzas al Señor mientras se flagelan. El aflato popular de la laude es atestiguado por la misma evolución formal de su esquema métrico: nacida como verso monorrimo, monólogo o diálogo de jaculatorias, con los Disciplinados adopta el esquema de la balada juglaresca en la que la voz del solista (el actor protagonista) alterna con la del coro (representante de la comunidad de los fieles), sirviendo de estímulo para conseguir soluciones de destacado carácter dramático.

Entre laude y balada

En el siglo XIV se contarán más de 200 colecciones de alabanzas, prevaleciendo las de Umbría, luego las de Orvieto, Aquila, Roma. Los textos escenifican los típicos episodios evangélicos o las proezas hagiográficas difundidas por los dramas sacros. El resultado más memorable se encuentra en la laude *Donna del Paradiso* [Mujer del Paraíso] o *Pianto della Madonna* [Planto de la Virgen] de Jacopone da Todi (1230/1236-1306). La laude, al involucrar a María, los judíos, Juan y Cristo, transforma el antiguo lamento por la muerte del Dios en la tragedia, a la vez íntimamente dolorosa y universal, de la madre y del hijo; la anáfora resuena como un martilleo: "Figlio bianco e vermiglio! […] Figlio, pur m'hai lassato!" ["¡Hijo blanco y bermejo! (…) ¡Hijo, tú también me has abandonado!"]

El libro de laudes perusino conserva también un inventario de la Confraternidad de Santo Domingo que para el año 1339 enumera todas las "masarie", hábitos, barbas, objetos escénicos, conservados para esta forma de dramaturgia en lengua vulgar que tienden a contrabalancear los temas profanos con los que se inspiran en las devociones. Se observa, pues, un progresivo enriquecimiento temático/estructural del repertorio, junto con la atenuación de la tensión religiosa originaria. Entre los textos de Aquila, la *Legenna de' Sancto Tomascio* [Leyenda de santo Tomás] da color, vivacidad

Un repertorio más rico

y movimiento a la vida de santo Tomás, repartiéndola en tres jornadas (infancia/ profesión religiosa/ enseñanza) y pasando de su estancia del lecho a los salones feudales, de la corte papal a la imperial; entre la multitud de los personajes no faltan ni siquiera una obstetra, una nodriza y una "mujerzuela". A la ampliación de la estructura corresponde una composición en prosa del texto. Y esta monumentalidad de andamios, mecanismos y vestuarios se habría transfundido a las representaciones sacras del siglo sucesivo.

La tragedia humanista inicia la recuperación del modelo de Séneca

Al encuentro del éxito progresivo del teatro profano y religioso en lengua vulgar sale la recuperación humanista de la tragedia antigua, propiciada por el hallazgo que hizo Lovato Lovati (1241-1309) —insigne jurista del Estudio patavino— de un códice que contiene todas las tragedias de Séneca (4 a.C.-65 d.C.). Su alumno Albertino Mussato (1261-1329), un notario comprometido contra toda forma de tiranía, compone siguiendo el modelo de Séneca y en latín la *Ecerinis* (1314), arquetipo de un nuevo teatro trágico europeo. Tramada en torno de la figura tiránica de Ezzelino de Romano (1194-1259) —un gibelino excomulgado—, la *Ezzelineide* retoma la fama de ferocidad, agigantada también por las leyendas populares; la tragedia se articula siguiendo una estructura épico-narrativa que, alternando al diálogo largos monólogos, los *récit* del anuncio al comentario del coro, abarca un arco de sesenta años. Sin vínculos de tiempo y lugar, la hazaña se pone en marcha con la aterradora revelación de la madre Adeleita que confiesa al hijo Ezzelino y al hermano Alberico su diabólico origen, o sea los estupros que debió padecer por parte de un hirsuto Lucifer, que cayó sobre ella dentro de una nube humosa y fétida. En lugar de abatirse, Ezzelino se aparta para proclamar su orgullo enloquecido e invoca a las potencias infernales a "poner trampas predatorias", prometiendo: "mi mano segura no temblará frente a ninguna masacre". El tirano diabólico, secundado por el odio de los nobles y por el "maldito furor del pueblo", se enfurece insaciablemente cegando a la prole de los enemigos, cortando "los genitales a los niños"; ni las admoniciones de un fraile —compañero de san Antonio de Padua (1195-1231)— logran frenar al asesino que declara que Dios lo concedió al mundo como ministro de muerte y penitencia y al mismo tiempo, en cuanto lógico descreído, objeta las invocaciones de misericordia del fraile: "¿Quién es este Dios, al que le soy más querido que muchos otros?". Vistiéndose de maquiavélico *ante litteram*, sugiere al fraile que finja ser su enemigo para hacer caer en la trampa a desterrados y fugitivos: "Y fe y piedad sean palabras que ignore nuestra vida".

La Ezzelineide *de Mussato*

Su desmesurada sed de dominio —que anticipa el *Tamburlaine* de Marlowe (1564-1593)— lo conducirá, después de triunfos ilusorios, a la muerte del

"lobo" que rechina los dientes al morir. El sucesivo estrago que elimina al hermano, al "desleal" Alberico, es todavía más horripilante: devuelve ferocidad por ferocidad y horror por horror con una tribal venganza canibalesca, pero permite al coro reasegurar que, no obstante la suerte enaltezca a veces a los malvados, "la ley de la justicia dura eterna". Más entonada sobre el grandioso registro de la sentenciosa elocuencia de Séneca es la voz de los coristas cuando, frente al furor ambicioso de los malvados, murmura su doliente sabiduría: "Así es la vida, y el ánimo vuela sin detenerse jamás. Aún cuando posee grandes cosas no se contenta con ellas el corazón: quiere todavía cosas mayores". La lectura pública de la tragedia procura a Mussato una solemne coronación con mirto y hiedra por parte del obispo y del rector de la universidad de Padua; pero cuando Padua cae bajo el poder de Marsilio de Carrara (1294-1338), el notario autor de tragedias termina confinado en Chioggia.

Otra composición dramática, todavía en forma narrativa/ dialógica, es puesta en escena sin división en actos y en prosa latina por el fabriano Ludovico Romani, bajo el título de *Tragedia del eccidio de Cesena* [Tragedia de la masacre de Cesena]; la entrada la proporciona el feroz saqueo que en 1377 padeció la ciudad por la traición del legado pontificio Roberto de Ginebra (1342-1394, antipapa desde 1378). Queda sólo un coro de la *Cacciata di Antonio della Scala* [La expulsión de Antonio de la Scala], otro evento de actualidad —los Vizconti recobran Verona en 1387— que inspira a Juan Manzini de la Motta (1350-1422). El último autor trágico del Trescientos es el vicentino Antonio Loschi (1368-1441), canónigo de Padua como sucesor de Petrarca (1304-1374), luego transferido a la secretaría de los Visconti; a la edad de sólo 25 años compone la tragedia *Achilles* (1390), dialogando la mitológica hazaña según una estructura clásicamente delineada. La acción es promovida por el designio de París de vengar la muerte de Héctor aprovechándose del amor de Aquiles por Políxena: una promesa de matrimonio lo atraerá al templo en donde el héroe caerá permitiendo al coro meditar en la inestabilidad de la Fortuna. El coro da voz, en efecto, también a la consternación que aletea sobre los dramáticos cambios de la fortuna que subvierten el destino de tantos señoríos de Padua.

El Achilles *de Loschi*

Véase también

Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343.
Literatura y teatro "La recepción de los clásicos", p. 623; "Jacopone da Todi y la poesía religiosa", p. 641.
Música "La enseñanza de la música en la era de las universidades", p. 917.

ARTES VISUALES

INTRODUCCIÓN

ANNA OTTANI CAVINA

El último periodo del Medievo, el Medievo gótico, introduce una relación privilegiada con la naturaleza, la vida y la realidad, después de las incursiones irracionales y fantásticas de la iconografía románica, tan propensa a representar híbridos, monstruos, portentos y prodigios.

En el vasto mundo neolatino, cuyo corazón es Francia, la cultura gótica es la que asume el papel de referente en torno al cual se organiza un sistema del saber que se revelará fundador para la cultura de Occidente, que de este modo se libera de la última hegemonía bizantina, de su estructura atemporal y teocrática. Este es el eje dominante del desarrollo.

Pero sería algo reduccionista, desde el punto de vista de la riqueza y complejidad de ese mundo —estamos hablando de los siglos XIII y XIV—, olvidar los entramados que entrecruzan la civilización de Occidente con la simbología oriental y exótica y las contaminaciones formales, fértiles y creativas, que brotan del encuentro de las tradiciones clásicas con las tradiciones decorativas de Asia.

Émile Mâle (*L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France* [El arte religioso del final de la Edad Media en Francia], 1908) y luego Jurgis Baltrusaitis (*Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotisme dans l'art gothique* [La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismo en el arte gótico], 1955) han señalado la fragilidad de una concepción eurocéntrica del Medievo, resaltando ese "dualismo perenne que, también en su búsqueda de la realidad, se extiende continuamente hacia regiones remotas y quiméricas, y conserva, hasta el final, su propia universalidad".

En pleno Trescientos —son los años triunfantes del gótico—, y en el ámbito de una geografía circunscrita e italiana, han llegado de la vertiente de la historia clamorosas confirmaciones de una atracción fatal entre las dos civilizaciones.

¿El descubrimiento más venturoso? Es 1921. Para celebrar el sexto centenario de la muerte de Dante, el conde Pier Alvise di Seregno-Alighieri, tiene, en Verona, la extravagante idea de inspeccionar el sarcófago de Cangrande de la Scala (1291-1329), cuyo vaticinio profético recibe un amplio espacio en el *Paraíso* de la *Divina comedia* (canto XVII, versos 76-93).

El misterio de Cangrande

La misión improbable de arrojar luz sobre el enigmático texto de Dante fracasa naturalmente, pero la tumba manifiesta que está llena de sorpresas, comenzando por el dato antropométrico del Gran Mastín Señor de Verona

(¡un metro y 82 centímetros!), algo absolutamente extraordinario para los hombres de ese tiempo.

Sin embargo, el choque procede de las telas del ajuar fúnebre, que llegaron a la corte de Verona a través del emporio veneciano. Telas tejidas a la manera del brocado en oro laminado de origen islámico, cuya fecha se puede fijar en el primer Trescientos, pocos años antes de la muerte de Cangrande (1329). Técnica de origen chino, tejidos producidos en el Irán de los Ilkánidas (tanto por la traza como por los detalles del diseño), que viajaron a lo largo de la Ruta de la Seda.

El descubrimiento vuelve a lanzar con fuerza la idea de un Medievo fabuloso y sin confines, un Medievo de Occidente que el Oriente no ha dejado de seducir. Tanto que, frente a la estatua ecuestre de Cangrande, anónima y misteriosa, colocada como coronación del sarcófago, el entonces director del Museo de Verona escribe:

> Me impactaba la relación extraordinaria, tan diversa de las estatuas ecuestres de tradición clásica y también germánica, entre Cangrande y su corcel, proporcionalmente pequeño, ligados en una simbiosis de animal y guerrero, que siempre me hace pensar, lo confieso, más en los veloces jinetes de la estepa que en la solemnidad del Marco Aurelio de Capitolio o del caballero de Bamberg [Lisisco Magnato, *Le stoffe di Cangrande: ritrovamenti e ricerche sui i tessuti del '300 veronese* (Las telas de Cangrande: hallazgos y búsquedas sobre los tejidos del Trescientos veronés), 1983].

Constructores de catedrales

Sin embargo, en los siglos que contemplan en Europa el proceso de urbanización y concentración de los intereses espirituales, temporales, intelectuales en las ciudades sede, precisamente en los años en los que la ciudad se convierte en el polo de atracción y de relanzamiento del campo que la rodea, es, en primer lugar, la obra de la construcción de las catedrales la que deja una nueva impronta estilística y tecnológica en los ideales del mundo occidental.

Catedrales como *summae* del pensamiento teológico y de sus respectivos esquemas doctrinales complejos, catedrales como "imagen del mundo" que escultores y arquitectos han plasmado en la piedra.

En el plano político, son los años en los que se consolidan los municipios y las autonomías vividas en diferentes niveles, más acentuadas en Italia en donde la ciudad coincide muy a menudo con el pequeño estado y, por lo tanto, no está sometida a la autoridad del soberano.

A veces se olvidan el ritmo febril y la entidad de las construcciones (una iglesia cada 200 habitantes) realizadas en el marco de sólo dos siglos:

> Francia sola ha extraído de sus canteras millones de toneladas de piedras para edificar ochenta catedrales, quinientas grandes iglesias y una decena de millares de iglesias parroquiales. Francia ha transportado en tres siglos una cantidad de piedra mayor de la que transportó el antiguo Egipto en cualquier periodo de su historia [Jean Gimpel, *Les bâtisseurs des catedrales* (Los constructores de catedrales), 1980].

Genialidad de los arquitectos-constructores, recuperación económica ligada al relanzamiento de los comercios y, naturalmente, el arrastre avasallador de la fe; estos elementos son el origen de la secuencia de catedrales, imponentes y anormales en relación con la ciudad que se arrima a su base. Es el caso de la Catedral de Amiens que, con sus 7700 metros cuadrados de superficie, está en grado de acoger a la entera población de 10000 habitantes.

Impulso constructivo

Catedrales elaboradas y "hablantes" en virtud de las técnicas (pintura al fresco, orfebrería, tallado del marfil, miniaturas y, luego, vitrales y escultura monumental) que son "técnicas expresivas" propias de una época, técnicas visuales que reflejan el pensamiento religioso y moral de una sociedad en rápida evolución y turbulento crecimiento económico.

El triunfo del vitral, por dar un ejemplo —favorecido por la función no más estructural ni de soporte de la pared, que en la catedral gótica se convierte en diafragma y pantalla preciosísima—, se explica también en relación con las doctrinas metafísicas de interpretación del universo, en las cuales la luz (y, por lo tanto, el fulgor místico y colorido de los vitrales) tiene una importancia crucial absoluta (Enrico Castelnuovo, *Vetrate medievali. Officine, tecniche, maestri* [Vitrales medievales. Talleres, técnicas, maestros], 1994).

Este irresistible impulso constructivo (conventos, abadías, basílicas, palacios públicos, castillos) experimenta en un cierto momento un compás de espera, que podría coincidir idealmente con la señal dramática y premonitora que constituye el desplome de la bóveda de la Catedral de Beauvais (1284, en el norte de Francia), que con sus 48 metros de altura detenta el primado del mundo medieval. Aunque la historia es obviamente más complicada y la clausura de muchas obras de construcción se pone en relación con otros factores determinantes del primer Trescientos (guerras, carestías, crisis económica, reaparición de la peste en Europa).

Un compás de espera: el desplome de la Catedral de Beauvais

Pintura y tradición de la historia

En este punto, queriendo enfocar el proceso constitutivo de un canon artístico de Occidente en los siglos XIII y XIV, el papel de la pintura se revela primario e irresistible, mientras se perfila la disgregación del Imperio Bizantino de Oriente y el final de su ciclo histórico.

En la pintura (y ya antes en la escultura), una serie de representaciones, caladas en la historia, de acciones situadas en un tiempo y en un espacio vividos contrastan con la fijeza hierática del icono bizantino en la que, por decisión ideológica, se tiende a hacer coincidir filosofía y teología y, por lo tanto, a elaborar una imagen eternamente válida, más allá de la historia, escandida sobre relaciones, simetrías, concordancias, y no sólo una proyección de realidad y experiencia.

Hay un pensamiento de fondo que está en la base del mundo occidental tal como éste se define en aquellos años, y semejante pensamiento es la conciencia de la historia como recuperación de la herencia clásica de la Antigüedad tardía, evidente sobre todo en la escultura.

Pero el fenómeno central es análogo al que caracteriza el mundo de las literaturas y es el nacimiento de un nuevo lenguaje "vulgar", ligado a una dimensión táctil y terrena del mundo, no más mental ni trascendente, un lenguaje profundamente original en la elaboración de formas clásicas, románicas tardías, bárbaras, bizantinas.

Giotto, un gran protagonista

En particular, para atenernos al lenguaje figurativo de Occidente, del románico y del gótico, es la persistencia de una tradición cultural de la Antigüedad tardía la que permite relanzar las "artes monumentales". En primer lugar, el relanzamiento de la arquitectura, memoria de la continuidad histórica que activa ese proceso de racionalización de la forma que está a la base del arte de Giotto (1267-1337).

Es Giotto quien rubrica, por lo que se refiere a la pintura en Europa, la salida de la crisálida bizantina.

Es Giotto quien imprime ese sello occidental que caracteriza los más altos valores creativos del último Doscientos.

Y es Giotto quien impone una hegemonía cultural que brota de un nuevo código de las formas, destinado a atravesar los confines de la Toscana: ese "imperio de Giotto" que, sobre la base de un "pintar dulcísimo y muy unido" (la definición es del historiador Giorgio Vasari), toca a Umbría y Lombardía, a Padua y Rímini, a Nápoles y Roma, áreas lejanas y diversas conquistadas al servicio de un lenguaje común, paralelamente a la acción que Dante llevó a cabo con la lengua.

Dante y Giotto, pilares de un otoño del Medievo en el que el artista se afirma como personaje histórico, con una visión precisa de la religión y del mundo; y, en ámbitos más específicos, con una concepción renovada y subjetiva del espacio, de la naturaleza, de los sentimientos.

Retorno al Medievo

La percepción moderna del Medievo está fuertemente condicionada por el filtro romántico, por la melancolía del exilio, por la idea de un pasado en

el cual hay que buscar refugio para huir del presente. Un pasado artesanal y precientífico, permeado de religiosidad.

La revisita de ese mundo ha conocido efectivamente, a partir del Romanticismo, diversas formas con el variar de los tiempos y de los protagonistas (Gothic Revival, Nazarenos, Prerrafaelitas, Horace Walpole, William Morris, August Welby Northmore Pugin, Eugène-Emmanuel Viollet-le-Duc, Alfonso Rubbiani...)

Me limito a recordar un solo episodio que ha estado en el origen, en Francia, de ese "*Retour au Moyen Âge* [Retorno a la Edad Media]" que se desencadenó con la apertura del Museo de los Monumentos Franceses, el museo que Alexandre Lenoir dispuso en 1795 en París, en el convento de los Petits Augustins.

Es en los años de las devastaciones anticlericales de la Revolución francesa, cuando las tumbas medievales de los reyes de Francia son profanadas en la abadía de Saint-Denis y arrancadas y hechas añicos las estatuas. El ciudadano Lenoir recupera, y luego reconstruye con su fantasía en el convento agustino, carretadas de piezas y esculturas violadas, conjugando pasión de anticuario y sentido de lo pintoresco, acuerdo con las autoridades revolucionarias y deseo de salvar el patrimonio artístico.

El museo de Lenoir en París

El Museo de Lenoir se presenta como una sucesión de "salas de época" y de sepulcros recompuestos entre los cipreses de los senderos del convento, donde cuentan no sólo la fascinación por un Medievo filtrado por la nostalgia, sino también la reinvención ideológica de un pasado que la Revolución había extirpado y que Lenoir vuelve a evocar en el encanto de los espacios sagrados y en la liberación de los sentimientos, como lo recuerda Jules Michelet (1798-1874), joven historiador contemporáneo marcado por esa experiencia:

> Todavía recuerdo la emoción, siempre la misma y siempre viva, que me hacía latir el corazón cuando, todavía muy pequeño, entraba bajo aquellos grandes portales y contemplaba aquellos rostros pálidos [...] ¿Qué buscaba? No lo sé: la vida de entonces, sin duda, y el genio de los tiempos. Yo no estaba muy seguro de que todos esos personajes de mármol dormidos y tendidos en sus tumbas no estuvieran vivos [...] Y cuando pasaba a la sala baja de los Merovingios, en la que se encontraba la Cruz de Dagoberto, no podía librarme de la idea de que quizás habría visto levantarse y sentarse a Chilperico y Fredegunda [J. Michelet, *Histoire de la Revolution francaise,* 1989].

La Europa de las catedrales

LA CATEDRAL, IMAGEN DE LA CIUDAD

Tomas Fiorini

En la crisis del Alto Medievo las ciudades se encierran dentro de sus propias murallas y encuentran en las jerarquías eclesiásticas el nuevo elemento unificador de la sociedad. La catedral se vuelve el elemento central del paisaje mental de los habitantes. En ella los ciudadanos encuentran respuestas a sus más diversas exigencias: espirituales, políticas, económicas y simbólicas. La catedral se expande junto con la ciudad y manifiesta su potencia y sus ideales a los ojos de los ciudadanos comunes, de las autoridades y de los viajeros.

El Alto Medievo: la ciudad busca protección en el obispo

La identificación entre catedral y ciudad hunde sus raíces en la organización y en las vicisitudes de la Iglesia del Alto Medievo. Al día siguiente del edicto de Constantino en 313, las circunscripciones eclesiásticas son diseñadas siguiendo el mapa de las secciones administrativas del Imperio romano, que fungen como cabeceras de los centros urbanos. La Iglesia del obispo asume la preeminencia en el interior del territorio, posicionándose como natural punto de referencia de las estructuras eclesiásticas de la diócesis. El éxito del santo patrono titular, que es sentido cada vez más como el protector de la *civitas,* se armoniza con este crecimiento de la importancia funcional. Pero aún no nos encontramos frente al fenómeno de la identificación de la comunidad con una sola construcción de prestigio, puesto que no son raros los casos en los que el obispo se apoya en dos edificios distintos, uno que suele estar en el corazón del tejido de los ciudadanos y el otro que se erige habitualmente en la tumba suburbana del santo protector.

El concepto de catedral nace en la época carolingia, cuando a la iglesia en la que se conserva la cátedra del obispo se agrega el "cabildo", un colegio de eclesiásticos que tiene como fin ayudar y suplir al obispo en el gobierno de la diócesis. La iglesia que conserva las reliquias del primer obispo, cuando no coincide con la sede del cabildo, es confiada a menudo a una orden monástica, como ocurre en la iglesia de san Zenón en Verona o en la de san Ambrosio en Milán, sin que venga a menos la relación entre el santo protector y la comunidad de los fieles. A partir del siglo X, con la disolución

del aparato del Estado carolingio, el obispo añade a su reconquistada preeminencia en el ámbito eclesiástico una función de coordinación de la actividad política de la ciudad, vista la incapacidad de los oficiales reales de asegurar la paz social y una adecuada defensa contra las amenazas externas. A consecuencia de esto, a menudo el obispo obtiene de manos del emperador el otorgamiento de amplios derechos jurisdiccionales sobre la ciudad y su respectivo distrito. Este fenómeno de reforzamiento de la figura del prelado está sostenido por un pulular de leyendas hagiográficas, de creaciones de míticos obispos prototípicos y por frecuentes hallazgos de reliquias y cuerpos de santos.

Obispos políticos

El Bajo Medievo en Europa: catedrales del obispo, catedrales del rey

A partir del siglo XI numerosas catedrales suburbanas son transferidas al interior de las murallas y en tal contexto se acelera, en donde esto no había sucedido precedentemente, el proceso de identificación de la sede episcopal con la figura del protector de la ciudad. Nos encontramos a punto de que se dé un giro en las relaciones entre el obispo y los estratos eminentes de la población urbana: a la vuelta de pocos años, de su colaboración se formará el régimen de los cónsules, con el cual se identifica tradicionalmente el nacimiento del municipio de la ciudad. A partir de ese momento cambió también la relación entre la iglesia principal y la administración secular, con una progresiva diferenciación de la situación italiana respecto de la de los otros países europeos.

En Francia e Inglaterra la creación de los municipios no llega a menoscabar el poder del clero local y tampoco implica cierto grado de autonomía respecto de la autoridad real, como sucede, por el contrario, en la Italia septentrional. Por lo tanto, las magistraturas de la ciudad sólo en raros casos encuentran la fuerza para imponer sus propias decisiones en la obra de construcción. La iniciativa de la construcción y transformación de las catedrales la toman el obispo o el cabildo, relegando a las corporaciones ciudadanas a un papel marginal, a lo sumo de simple cofinanciadoras de la empresa. Luego están las iglesias puestas directamente bajo el control del rey, como la Catedral de Reims, sede de las ceremonias de coronación, a cuya reconstrucción permanece totalmente ajena la burguesía de la ciudad. La catedral, sin embargo, sigue siendo el signo tangible del renacimiento económico de la ciudad y la competencia entre edificios cada vez más imponentes materializa el orgullo de los ciudadanos. Las asociaciones de artesanos, como también eminentes familias individuales, financian la construcción de capillas, cuyo control reivindican luego, o el control de partes más reducidas del edificio. En esta actitud se mezclan ideales religiosos e intentos de celebración de sí

mismo, como lo muestran las representaciones de las corporaciones en los vitrales de Chartres y Bourges. Otras veces el valor simbólico está más escondido, pero no es menos importante, como en Estrasburgo, donde las autoridades de la ciudad pagan la reconstrucción de un portal en el cual suelen rubricar actos importantes. Estrasburgo es también la única catedral europea que en el Doscientos contempla el progresivo éxito de las autoridades laicas, las cuales, después de un incendio ocurrido en 1298, ponen la gestión de la obra de construcción totalmente bajo su propio control.

El valor simbólico de las catedrales

En Italia como en Europa, la reedificación de estructuras más amplias respecto de las del pasado responde también a una exigencia funcional que cada vez se advierte más en ciudades caracterizadas por un acentuado crecimiento económico y demográfico. Al interior de las ciudades medievales, que se distinguen por un asentamiento denso e impenetrable y calles no adoquinadas, la catedral representa el único lugar amplio y seco en el cual pueden tener lugar las asambleas de las asociaciones de artesanos y los consejos de los ciudadanos. En la catedral se celebran encuentros, se firman contratos y se estipulan operaciones de compraventa y, en la vieja Catedral de San Pablo de Londres, tiene lugar incluso una feria del caballo. También los espacios externos son teatro de la dimensión social de la comunidad, con el mercado que se organiza en el cementerio y las representaciones sacras que se escenifican en el atrio.

Los municipios italianos: la catedral, manifestación de la política de la ciudad

En Italia la situación parece más compleja desde el momento en que la fragmentación política permite a las instituciones municipales una amplia autonomía, que llega hasta la creación de verdaderas y propias ciudades-estado. En éstas, la injerencia de los laicos en los asuntos de la iglesia local se puede advertir mucho más que en otras partes y en la catedral convergen significados simbólicos con marcado alcance político. Esta fase de transformación está muy bien representada por las vicisitudes de la Catedral de Módena, reconstruida a partir de 1099, en años de poder episcopal vacante. La decisión, tomada por ciudadanos y clero juntos, revive en el relato de la traslación del patrono Geminiano, en cuyas ilustraciones, fechadas en 1184 aproximadamente, cuando el municipio ya es una realidad, falta la figura del papa, pero aparece redimensionado el papel de Matilde de Canossa (*ca.* 1046-1115). La diferencia con respecto al texto, donde los dos personajes están bien caracterizados, se puede explicar por la voluntad de subrayar más la aportación de los ciudadanos de Módena. Es posible individuar un análogo uso político de la imagen en la luneta de la puerta monumental de San Zenón

San Zenón en Verona

en Verona, esculpida por Nicholaus (siglo XII) en 1136, cambiando el significado de un espacio reservado desde siempre a celebrar la función mediadora de la Iglesia. La identificación del patrono con la ciudad y con sus ciudadanos en armas está muy bien representada en el gran espacio reservado a las insignias del municipio, bien visibles al lado del santo vencedor del demonio. El valor de la escena se sigue comprendiendo bien incluso muchos años después, cuando los nuevos señores de la ciudad mandan volver a pintar el escudo de uno de los caballeros, poniendo su propio símbolo, la escalera, encima de la cruz municipal.

El paso gradual de la administración del obispo a la de los cónsules hace que en numerosas ciudades la primera sede de las nuevas magistraturas se encuentre en una parte del palacio episcopal o en locales anexos a la catedral, que de esta manera se convierte en el fulcro de la política de la ciudad. En sus murallas exteriores, por ejemplo, es donde se hacen públicas las primeras provisiones que toman las instituciones: en Perusa está puesto un epígrafe en el campanario, cuyos anexos sirven en un primer momento como sede del municipio, mientras que en Orvieto, en 1221, la fachada acoge las provisiones tomadas contra la familia condal de los Bovacciani. La catedral, y tal vez la plaza que está enfrente, son sede de las reuniones públicas y de la ceremonias más importantes: en San Pedro, en Bolonia, se confieren los grados académicos del Estudio; en Pisa, la catedral es el lugar en donde un representante de las magistraturas de la ciudad recibe y obtiene el juramento del nuevo alcalde, y es siempre ahí donde desde los años cuarenta del Doscientos, con ocasión de la fiesta de la patrona, los jefes de familia y los detentadores de cargos públicos llevan en procesión cirios al altar de la virgen de la Asunción. Esta ceremonia se encuentra también en muchos otros municipios, en donde los cirios son llevados como ofrendas por los representantes de los territorios del condado en señal de sumisión a la autoridad ciudadana. El conjunto de edificios que rodea a la catedral hospeda luego los símbolos más importantes de la libertad municipal: en el Baptisterio de Parma se conserva desde 1248 el carroccio (carro grande, de cuatro ruedas, tirado por bueyes, que llevaba un altar, las insignias de la ciudad y una campana, rodeado y defendido por milicias escogidas, que en el Medievo los municipios italianos llevaban a la guerra como símbolo de la libertad municipal), arrebatado a los cremoneses en la batalla de Vittoria. Sólo en 1281 se devuelve a los lombardos a cambio del *carroccio* parmesano, primero custodiado en la catedral y luego, desde el año siguiente, en el baptisterio. También Milán conserva su propio *carroccio* en el interior de la Catedral de Santa María Mayor. Las dos ciudades, por el contrario, difieren en otra característica peculiar de la urbanística municipal: la construcción del palacio municipal en la plaza de la catedral. Si en Parma y Verona el palacio municipal da a una plaza propia, está extremadamente difundido el caso opuesto de compartir el mismo espacio, físico y simbólico: como Milán

Lugares de ceremonias y asambleas

se recuerdan Novara, Brescia, Cremona, Módena, y muchas otras ciudades de la Italia centro-septentrional.

La Obra: instrumento de control

No es de asombrarse, por lo tanto, que los municipios inviertan fuertes sumas de dinero y pongan a disposición la fuerza inderogable de las propias magistraturas para financiar los trabajos de reparación o reconstrucción del máximo edificio de la ciudad. Instrumento privilegiado para este tipo de intervención es la Obra, ente que está al frente de la dirección y del control de la obra de construcción y de su administración. A través de un control cada vez más estricto de este ente, a menudo nacido en el seno de la administración eclesiástica, el municipio se convierte pronto en el único sujeto que puede decidir la dirección de los trabajos. De esta manera sucede que en Orvieto, en el decenio que transcurre entre las dos interdicciones papales (1295-1303), los señores Sette de las Artes se apoderan de la dirección de los trabajos y hacen de ella un instrumento de consenso a favor de su propia acción política. En Florencia, en 1331, la Obra de Santa María, dirigida ya por una comisión mixta municipal y eclesiástica, se pone completamente en las manos de la mayor de las artesanías, la de la lana. Justamente en el centro toscano está bien documentada, en el curso del Trecientos, una nueva forma de participación ciudadana en la realización de la catedral: la formación de comisiones, en las que sesionan también ciudadanos comunes, para discutir las soluciones propuestas por los responsables de los trabajos a medida que progresa la obra. A finales del siglo se conoce bien un caso análogo por lo que se refiere a la Catedral de Milán. También aquí, igual que en Florencia, la fábrica de la catedral registra pronto la prevalencia del elemento secular al interior de las comisiones.

San Petronio en Bolonia: el municipio construye su propia “catedral”

Sin embargo, el San Petronio de Bolonia, es, en su unicidad, el que significa la máxima evolución de esta compleja relación entre iglesia local y municipio. A finales del siglo XIII, en efecto, la subida de los güelfos Geremei al poder lleva al enfriamiento de las relaciones entre instituciones municipales, por una parte, y, por otra, obispo y cabildo, que representan a la parte perdedora. Nace entonces la idea, que se concreta sólo en 1390, de construir un “templo cívico”. Numerosas habían sido desde el siglo XI las fundaciones de “iglesias del municipio”, sede de la parte política dominante antes que lugar de culto, pero por las grandiosas dimensiones, la colocación del palacio público en la plaza y el prestigio del que goza de inmediato, San Petronio

supera a todas las otras capillas, hasta posicionarse como alternativa a la Catedral de San Pedro. Si bien es cierto que jamás se convierte verdaderamente en sede del obispo, San Petronio tendrá éxito en su intento de sustituir a la verdadera catedral en el imaginario colectivo.

Véase también
Artes visuales "Construir las catedrales: la obra de construcción y las técnicas", p. 774; "El gótico allende los Alpes", p. 779; "Medievo fantástico: portales, agujas, capiteles, pináculos", p. 784.

CONSTRUIR LAS CATEDRALES: LA OBRA DE CONSTRUCCIÓN Y LAS TÉCNICAS

TOMAS FIORINI

La obra de construcción de la catedral es el lugar en que las exigencias espirituales encuentran los límites tecnológicos y económicos de la empresa. En el siglo XIII algunas innovaciones técnicas importantes, como bóvedas ojivales y corte en serie de las piedras, permiten ahorrar en los costos de la empresa y, al mismo tiempo, hacen concretas las aspiraciones a construir iglesias cada vez más amplias e iluminadas. Los edificios de esta época representan un continuo desafío a la capacidad de los constructores y a sus conocimientos técnicos.

CONSTRUIR LAS CATEDRALES: LOS PROBLEMAS

En el siglo XIII se asiste, primero en Francia y luego en toda Europa, a un sensible cambio en la organización de las grandes obras de construcción. Ya en el siglo XII el continuo aumento de las dimensiones de las catedrales de la Europa centro-septentrional había puesto a los constructores frente a dificultades cada vez mayores. No sólo iglesias abaciales y catedrales habían asumido dimensiones antes inimaginables, sino también los edificios anexos se habían vuelto cada vez más articulados, si se piensa que en una ciudad de dimensiones limitadas como Bourges el complejo episcopal cubría una superficie de aproximadamente 6200 metros cuadrados, mientras que en Amiens llegaba incluso a casi 8000. Una primera dificultad era el transporte de enormes cantidades de piedra, a menudo en bloques de grandes dimensiones, que incidían de manera considerable en los rubros de los gastos. Otro problema era la escasez de madera, ya que se usaba abundantemente para los andamios

y cada vez era más difícil encontrar troncos suficientemente largos para techar las grandes naves. El desarrollo económico y demográfico en acto en todo el continente había llevado efectivamente a una drástica reducción de las reservas de bosques, talados para abrir espacios a nuevos campos que cultivar y satisfacer la demanda de viviendas y utensilios de madera.

La financiación de la empresa

De aquí que el primer problema que se plantea a los constructores es el de la utilización racional de los fondos y de las materias primas. En el Doscientos se propagan también en Europa unidades administrativas separadas, denominadas obra o fábrica, con el doble propósito de recabar y gestionar los fondos y controlar los trabajos en la obra. En Italia, las autoridades municipales someten a menudo la fábrica a un estricto control, mientras que en Europa, con excepción de Estrasburgo, la mayoría de las veces queda bajo el control de los canónigos como verdaderos propietarios del complejo episcopal. De la forma de financiación, donaciones o entradas regulares, dependen la continuidad y la velocidad de la construcción. En el caso de obras reales, como la Sainte-Chapelle o el coro de Saint-Denis, los trabajos gozan de un buen soporte económico y se terminan en el curso de pocos años; más difícil es la situación cuando la construcción está bajo la dirección de los eclesiásticos o de los municipios. En estos casos, las fuertes oscilaciones en el flujo de los ingresos llevan a parar largo tiempo los trabajos de construcción que, en los casos más clamorosos, han requerido siglos para concluirse. La aportación de obispo y canónigos casi nunca tiene un carácter estructural, al consistir a lo sumo en la cesión temporal de los ingresos de algunas rentas, y en el caso de obras de construcción de larga duración resulta demasiado insuficiente. A veces el cabildo concede a la fábrica algunos derechos, como la prebenda de canónigos difuntos o los impuestos a los nuevos ingresos. Otras importantes fuentes de ingresos son las tasas a los señoríos y las gabelas municipales, así como las ofrendas de los fieles que las autoridades eclesiásticas tratan de atraer a como dé lugar: desde la *inventio* de reliquias, que luego se llevan en procesión por toda la región, hasta la concesión de indulgencias. Finalmente están las donaciones por parte de familias nobles y asociaciones profesionales que pagan la construcción de capillas o de elementos particulares de la construcción, como portales, pilares o vitrales.

Tasas y ofrendas

Las innovaciones técnicas

En el siglo XII, la difusión de las bóvedas de crucería, ya experimentadas precedentemente, permite distribuir los empujes de las cubiertas sobre puntos

distantes entre sí —pilares y columnas— y sustituir el muro intermedio con grandes vitrales. Los nervios, que se erigen primero, presentan diversas ventajas: fungen como guías y soportes para la sucesiva colocación de las enjutas, los resaltes en los que está dividida una bóveda de crucería, disimulando las irregularidades en la textura de los muros. Con respecto a las bóvedas de cañón del pasado, que requerían un soporte más macizo durante toda la fase de la puesta en obra, las nervaduras son los únicos elementos que necesitan cimbras que pueden ser desmontadas y reutilizadas luego en las arcadas sucesivas. En Francia septentrional el empleo de tales bóvedas combina con el desarrollo de arcos rampantes, altos contrafuertes externos conectados a la nave mediante un arco en mampostería. Alejados de problemas de orden estético, estos elementos tienen el propósito de absorber y descargar el peso de los empujes sobre los pilares de las elevadas catedrales capetas, pero se emplean escasamente en otras partes en donde los edificios son de alturas inferiores. Con la obra de Amiens, desde 1230 aproximadamente, se asiste a una posterior fase de la evolución tecnológica medieval. Aquí, por vez primera, se emplean sistemáticamente bloques de piedra cortados en serie, obteniendo como resultado la aceleración de la construcción del muro. Dada la velocidad de colocación es indispensable evitar los tiempos muertos en las fases de escuadría de las piezas, a menudo ya desgastadas en la cantera, con el resultado posterior de ahorrar en los costos de transporte y aumentar la especialización en los varios sectores de la cadena de producción.

Los inventos de Amiens

Sistemas de proyección

Para funcionar necesita este sistema una esmerada proyección que establezca con precisión formas y destino de cada elemento singular. Así es como en el inicio del siglo XIII nace, entre Île-de-France y Picardía, el diseño arquitectónico. Los sistemas tradicionales preveían una proyección a lo máximo y, a medida que los trabajos avanzaban, la definición más precisa de cada uno de los elementos singulares. La tradición románica consistía en llevar a cabo mediciones en tierra para fijar las dimensiones generales del edificio, pasando luego a la articulación interna mediante el establecimiento de proporciones basadas en figuras geométricas simples (ad *quadratum* o *ad triangulum*). Para definir los detalles se recurría a diseños a escala natural, incisos en los muros o en los pavimentos de la fábrica, o también al uso de escantillones como los usados por Guillermo de Sens (?-1180) en 1176 en Canterbury. Estas prácticas continúan en el curso del Bajo Medievo, como lo atestiguan el rosetón calado en Soisson, poco después de 1200, o la planta completa, a escala, en la Liebfrauenkirche de Tréveris. En Italia, el recurso a estos diseños parece que era mucho más limitado, a juzgar al menos por los pocos

casos documentados: un rosetón en la pequeña iglesia umbra de Santa María a Ponte, de 1201, y las incisiones de la Catedral de Venzone del Friuli.

Los diseños arquitectónicos en Europa: el secreto de la obra de construcción

Los primeros ejemplos de diseño arquitectónico que nos han quedado son dos palimpsestos de Reims de mediados del Doscientos y los primeros diseños para la fachada de Estrasburgo, poco tiempo después. La mayoría de los diseños, sin embargo, se remonta sólo al siglo sucesivo y atestigua un progresivo alejamiento de las prácticas italianas respecto de las europeas, reflejo de una diferente organización social de la fábrica de construcción. Los diseños transalpinos, especialmente los que provienen del área germánica, se basan en el desarrollo geométrico de una figura elemental, un triángulo o un cuadrado, que es manipulada para obtener una indicación del alzado del edificio o de una de sus partes individuales. A menudo se trata de una figura que es rotada de diversas maneras y sobrepuesta en planta y a quien no haya recibido una formación específica no le da la posibilidad de imaginar el alzado. Esta práctica encuentra su confirmación en los estatutos de las corporaciones de los albañiles que imponen el mantenimiento del secreto sobre las prácticas en la obra de construcción. Para los arquitectos transalpinos, el recurso a figuras geométricas no consiste sólo en un principio estético, en el fundamento de la belleza de los edificios, sino al mismo tiempo es garantía de la solidez de las estructuras. Es necesario tener presente, en efecto, que todo es calculado de manera empírica, desde el momento en que la capacidad de calcular la resistencia de los materiales a las fuerzas mecánicas se logrará sólo en el siglo XVII.

Los secretos de las corporaciones

Italia: proyectar para la ciudad

En la península italiana la situación es algo diversa: el recurso a esquemas geométricos es secundario, a lo sumo sirve como coronación, y a ellos se prefiere desarrollar las partes del edificio tomando como base cálculos proporcionales y aritméticos. Además se han difundido ampliamente dibujos transversales del alzado que facilitan el trabajo de los oficiales y vuelven más ágil el control por parte de los comisionistas. También las fases de elaboración resienten la fuerte presencia del encargo: en efecto, al lado de los dibujos de estudio y de sucesivas reelaboraciones hace su aparición el modelo tridimensional, en madera o mampostería, probablemente a escala. Este nace quizás en la fábrica de construcción florentina con Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310) o con Giotto (1267-1337) y se

Los primeros modelos a escala

encuentra documentado sucesivamente, además de estarlo en la misma fábrica de construcción, también en Milán con Giovannino de Grassi (1350-1398) y en Bolonia con Antonio de Vincenzo (*ca.* 1350-*ca.* 1402). El propósito primario de este modelo es el de volver disponible el proyecto también para un amplio público no especializado, como el de Florencia, que es convocado muchas veces a decidir las propuestas presentadas. Hay testimonios de que entre los participantes se encuentran técnicos y expertos calificados, pero también mercaderes, artesanos y "comerciantes al menudeo".

Formas alternativas de proyección y difusión de los modelos

Al mismo objetivo responden también los proyectos bidimensionales pintados, de los que hay testimonios en Bolonia hacia finales del Trescientos, mientras que es más difícil definir la función de la pintura al fresco de Andrea de Bonaiuto (*ca.* 1320-1377) en el Cappellone degli Spagnoli en Florencia. Este representa a escala la nueva catedral de la ciudad, pero con algunas variantes, la más vistosa de las cuales es la posición posterior del campanario de Giotto. Igualmente debatidas son la función y la difusión de los blocs de modelos. El más conocido de ellos, el de Villard de Honnecourt (siglo XIII), recopila cerca de 250 diversos diseños, de los cuales sólo 74 se refieren a la arquitectura.

La figura del arquitecto

Una fase tan elaborada de proyección no puede dejar de tener consecuencias significativas en el perfil profesional y social del arquitecto, que pasa del trabajo manual ejecutado en la fábrica de construcción al trabajo "de despacho". Figuras como Guillermo de Sens, responsable de la Iglesia Primada de Canterbury, pero que trabaja en el andamiaje al lado de los albañiles, jamás desaparecen del todo, y aún en el siglo XV se encuentran en toda Europa abundantes testimonios al respecto. Lo que ahora cambia son las amplias posibilidades de ascenso social que tienen estos profesionistas, ya más dedicados al arte liberal de la geometría que al trabajo práctico en la fábrica de construcción. Signos de esta nueva situación son las sepulturas ricas y llenas de prestigio de Hugues Libergier (?-1263) en St-Nicaise de Reims o de Pedro de Montreuil (*ca.* 1200-1267) en St-Germain-des-Près. Una imagen del arquitecto está inserta en los laberintos representados sobre los pisos y su nombre es celebrado con grandes inscripciones. Libergier está representado sobre la losa de la tumba con la borla del doctor, mientras que Montreuil recibe el grado de doctor como los profesores de la Universidad. Los arquitectos son ahora libres de asumir la dirección de diversas fábricas

Nuevas posibilidades de carrera

de construcción a la vez, mientras que en la obra su puesto es asumido por un asistente, el *appareilleur,* que está en grado de leer los proyectos y llevarlos a la práctica. De nuevo es diversa la situación de las pequeñas ciudades-estado italianas, como lo muestran las vicisitudes de la fábrica de construcción de Santa María del Fiore. Aquí, al éxito individual de grandes personalidades como Arnolfo de Cambio, Giotto y Andrea Pisano (*ca.* 1290-*ca.* 1349) sigue el nacimiento de un sistema de control público de la obra de construcción; la obra elige adecuadamente comisiones de varios niveles para decidir los problemas que poco a poco se van presentando a los constructores. Los arquitectos ya no permanecen largo tiempo en el cargo y son sometidos continuamente al juicio de las comisiones y a la competencia de otros maestros, que también pueden proponer sus propias alternativas. El sistema cosecha un cierto éxito y es replicado también en Milán a finales del Trescientos con las célebres contiendas entre lombardos y maestros extranjeros, portadores de concepciones que, como hemos visto, resultan muy diversas.

Véase también

Artes visuales "La catedral, imagen de la ciudad", p. 769; "El gótico allende los Alpes", p. 779; "Medievo fantástico: portales, agujas, capiteles, pináculos", p. 784; "Giotto", p. 835.

EL GÓTICO ALLENDE LOS ALPES

TOMAS FIORINI

El gran florecimiento de las catedrales góticas en Francia acompaña el crecimiento de las ciudades y el fortalecimiento de la monarquía, que contribuye a difundir el gusto por las arquitecturas refinadas y preciosas. En Inglaterra el modelo francés se funde con tradiciones y peculiaridades que llevan a la construcción de edificios de gran originalidad. Al verticalismo y al rigor compositivo franceses responden edificios bajos y alargados en los que prevalece un efecto decorativo de superficie.

EN LOS ORÍGENES

En el curso del Doscientos los arquitectos del norte de Francia desarrollan algunas características centrales de la arquitectura gótica, tal como ésta se había hecho presente en la reconstrucción del coro de Saint-Denis, la abadía a las puertas de París, y en los mayores edificios sucesivos. Junto con el

acentuado verticalismo y la rigurosa subdivisión de los espacios interiores, la luz es la que domina en los edificios. Según la concepción neoplatónica, la luz es el principio unificador de lo creado y el signo de la manifestación divina, y por su mediación es posible recorrer la distancia que hay entre el fiel y la divinidad. Es precisamente de esta concepción de la que parten los proyectistas de las grandes catedrales de Île-de-France, el área en el centro de Francia que fue la cuna del gótico.

Los modelos: Chartres y Bourges

El siglo XIII inicia, en los dominios de la corona francesa, con dos obras importantes: Chartres y Bourges, cuya reconstrucción se emprende en 1195, casi simultáneamente. Los dos edificios presentan algunas características comunes, como la adopción de proporciones colosales, con la nave central que alcanza los 38 metros de altura, la rigurosa articulación de las arcadas escandidas por haces de columnillas y el alzado en tres niveles. Al mismo tiempo, justamente la subdivisión de la pared interna (arcadas longitudinales, galería ciega y poco profunda llamada triforio, grandes ventanales en lo alto) permite captar las diferencias que presiden la composición espacial de las dos catedrales. Chartres es una iglesia de peregrinación con una nave transversal y profundas capillas en el coro; las naves laterales son mucho más bajas que la principal, la cual, por lo tanto, resulta nítidamente separada de las laterales.

Bourges da inmediatamente al espectador la impresión de un gran espacio unitario: falta la nave transversal y las capillas son de modesta profundidad, pero es sobre todo la luz el elemento unificador. En efecto, la increíble elevación de las arcadas, que llegan a medir 18 metros de altura, permite que la luz de las naves menores atraviese imperturbable todo el espacio interior. Las diferencias se pueden ver asimismo en el exterior, con el bosque de contrafuertes y arcos rampantes de Bourges que contrastan con la pesadez de los pilares de Chartres.

En los años sucesivos, el prototipo que tiene éxito es el de Chartres, que se encuentra perfeccionado en Reims, Amiens y Beauvais. En la primera de estas catedrales, sede de la coronación de los soberanos de Francia, se retoma el modelo en la planta, en el sistema escalonado de las naves y en la acentuación del verticalismo, debido a las proporciones internas y a las siete torres altas proyectadas, de las cuales se realizarán sólo las dos primeras de la fachada. Los cuatro arquitectos que se suceden en la obra durante este siglo aportan, con respecto a Chartres, dos novedades fundamentales: por vez primera aparece la ventana abierta por perforación, donde el espacio que queda bajo la arcada se llena con vidrieras de colores, sostenidas por una armazón de juntas de piedra, creando un sorprendente efecto de ligereza y transparencia. También en el exterior se sigue

Las novedades de Reims, Amiens y Beauvais

la misma lógica: se duplica el número de arbotantes, reduciendo su espesor y haciendo posible la inserción de estatuas de ángeles y santos que dan cuerpo a la Jerusalén celeste con la que quiere identificarse la Iglesia misma. Al mismo tiempo, la nave central alcanza una altura de 40 metros, iniciando la que se definirá como "la carrera al primado mundial" entre las principales catedrales francesas. Una etapa posterior de este desafío la representa Amiens, iniciada alrededor de 1221, que añade un acentuado efecto de desmaterialización de la fachada, mientras que en el interior se duplican los vitrales de las ventanas con la evidente intención de reducir el edificio a un esqueleto transparente. La carrera, sin embargo, se interrumpe bruscamente en Beauvais, cuando las gráciles estructuras, iniciadas en 1225, colapsan bajo el empuje de las bóvedas de piedra, colocadas a más de 44 metros del suelo y descargadas sobre una nave demasiado ancha. En 1284 un masivo desplome pone a los constructores ante un límite tecnológico insuperable y los constriñe a duplicar el número de soportes internos, reduciendo a la mitad la anchura de las arcadas. Cuando ocurre este desastre, ya ha cambiado mucho el clima cultural y nuevos factores ideológicos vuelven obsoleto este ascenso vertiginoso.

El gótico radiante

A partir de 1230 un nuevo estilo acompaña el fortalecimiento de la monarquía de los Capeto. En los refinados ambientes cortesanos triunfa el gusto por los edificios preciosos, caracterizados por la profusión de decoraciones esculpidas, pinturas y luces de colores. Para asegurar un efecto de centelleante transparencia, los arquitectos sustituyen con vidrieras de colores los muros externos. La notable reducción de la dimensión de los edificios se vuelve necesaria para garantizar la estabilidad de las paredes, pero al mismo tiempo contribuye a aumentar el efecto de preciosidad. El nuevo estilo, llamado gótico radiante, aparece por vez primera en 1231, con ocasión de la reconstrucción de la nave central y de la nave transversal de la abadía real de Saint-Denis, lugar de sepultura de los soberanos. El interior de las naves adopta un rigor jamás visto precedentemente gracias al empleo sistemático de pilares con losanges revestidos de haces de columnillas, pero es la importancia de las aperturas la que salta a la vista con la multiplicación de las ventanas y de los rosetones, cuyos intersticios se "vitrifican".

Saint-Denis

Decisiones análogas están en la base de las fachadas de las naves transversales de Notre-Dame de París, realizadas hacia mediados del siglo por Juan de Chelles (?-1265), la del norte, y por su sucesor Pedro de Montreuil (*ca.* 1200-1267), la del sur. Además de la sistemática vitrificación de los muros nos encontramos ante el triunfo de una arquitectura "diseñada", hecha de pináculos y altísimos frontones con el propósito de crear un pórtico ficticio delante del portal.

Pero la verdadera obra maestra de este estilo es sin lugar a dudas la Sainte Chapelle, capilla de palacio construida en los años cuarenta en la Île de la Cité de París para albergar las reliquias de Cristo, adquiridas en Constantinopla, y celebrar así al rey de Francia como sucesor de los soberanos bíblicos. La capilla superior aparece caracterizada por la completa transformación de las paredes en una sucesión de vidrieras de colores, entre las que se intercalan haces de columnas pintadas de oro. La profusión de adornos dorados, esculturas y pinturas despierta en el observador la impresión de encontrarse en el interior de un enorme y precioso relicario. En el siglo siguiente, la difusión del nuevo estilo se detiene a causa de la guerra de los Cien Años y de la peste, que interrumpen numerosas obras de construcción.

El gótico en Inglaterra: el encuentro con una tradición diversa

A Inglaterra el gótico llega en la segunda mitad del siglo XII, en Canterbury, cuya construcción se debe al francés Guillermo de Sens (?-1180), y en las abadías cistercienses. Como ocurre por lo que se refiere a Francia meridional y a los otros países europeos, el nuevo estilo se funde con tradiciones constructivas locales, dando así vida a nuevas soluciones originales. Después de la derrota de Bouvines en 1214, y de la pérdida de casi todas las posesiones francesas de los Plantagenet, la arquitectura inglesa recorre un itinerario autónomo. Más allá de los aspectos ideológicos, ligados al poder, se deben tomar en consideración las peculiaridades de la Iglesia inglesa: de la diversa organización de los cabildos, alguno de los cuales siguen reglas monásticas, a la importancia litúrgica de las procesiones, al culto de las reliquias. Estos elementos explican la persistencia de la doble nave transversal, el coro rectilíneo alargado y la presencia de una sola capilla grande detrás del coro, alineada al eje de la nave principal. Otras características del gótico inglés residen en los muros macizos y en el acentuado decorativismo de los interiores, por efecto de la bicromía producido por el mármol negro de Purbeck.

Las características de las catedrales inglesas

En la Catedral de Lincoln, cuyo plano se reconstruye a partir de 1192, aparecen otras novedades que caracterizaron los edificios ingleses durante todo el siglo XIII. El interior está articulado en tres niveles: una profunda galería que se asoma a las cumbreras pasa por encima de grandes arcadas longitudinales, en sustitución del triforio francés, mientras que los ventanales aparecen de dimensiones mesuradas. Las bóvedas presentan nervaduras suplementarias de naturaleza decorativa, una de las cuales, el *tierceron,* corre longitudi-

nalmente a lo largo de la nave anulando de este modo la escansión en arcadas, valiosa para el gótico francés. El recurso a muros gruesos y las proporciones del edificio, ancho y relativamente bajo, vuelven superflua la adopción de los arcos rampantes. En Lincoln aparece también la primera sala capitular gótica, una construcción de planta central, circular o poligonal, separada del resto de la construcción; en el interior de la sala, las bóvedas recaen en una única pilastra central. Finalmente, una última peculiaridad de las catedrales inglesas es la fachada-pantalla, como las de Wells y Peterborough, conocidas por su fuerte despliegue horizontal. Las dimensiones de los portales se reducen y el desplazamiento de las torres detrás del cuerpo de las naves muestra el distanciamiento respecto de la tradición francesa de las fachadas armónicas, en las cuales la escansión interna del edificio se puede leer perfectamente en la fachada.

La sala capitular de Lincoln

El mausoleo real: Westminster

Obra de los maestros albañiles franceses es, por el contrario, la abadía londinense de Westminster, cuya reconstrucción inicia Enrique III (1207-1272, rey desde 1216) en 1245. La planta rompe con la tradición inglesa para referirse claramente a las iglesias francesas. Los modelos de referencia son la Catedral de Reims y la Sainte Chapelle parisina, como lo muestran, entre otras cosas, el ritmo, las proporciones esbeltas, los muros sutiles y las bóvedas planas. La reanudación tan fuerte de una tradición extranjera se atribuye ciertamente a motivaciones ideológicas, o sea a la voluntad del soberano de celebrar el culto del rey sajón Eduardo *el Confesor* (*ca.* 1005-1066), subrayando su propia continuidad dinástica con los antiguos soberanos y transformando la iglesia abacial en un mausoleo real. No es casual, por lo tanto, que para una celebración tal se recupere precisamente Reims, desde siempre sede de las solemnes coronaciones de los reyes de Francia, y la Capilla Palatina, símbolo del prestigio de los Capeto. La adopción de modelos radiantes continentales es evidente de un modo especial en la sala capitular de la abadía (1253), cuyas paredes han sido sustituidas por grandes vidrieras a perforación.

El gótico adornado

A partir de los años noventa del siglo XIII se difunde también en Inglaterra un estilo más atento a los aspectos ornamentales, difundido probablemente por los arquitectos reales que operan también en la vieja catedral londinense de San Pablo, destruida en el siglo XVIII. Este nuevo estilo, denominado gótico adornado, se caracteriza por la exuberancia de las decoraciones foliáceas, por el fuerte voladizo de las bóvedas y por los profundos claroscuros de las

molduras. Se pueden ver dos bellos ejemplos en los interiores de las catedrales de Exeter y de York, edificadas casi al mismo tiempo a finales del siglo XIII. A la primera mitad del siglo siguiente se remontan muchas de las cubiertas de madera de bóveda falsa, que imitan las cubiertas de piedra. Este elemento es característico de un territorio, como el inglés, pobre en piedra pero que dispone de una fuerte reserva de madera y de carpinteros que se han formado en los astilleros navales. En el exterior de estos edificios se multiplican las torres en el crucero y en la fachada que modifican el perfil longilíneo, típico de las precedentes catedrales inglesas. En los años sucesivos son los motivos decorativos los que toman la delantera respecto de las paredes internas de las iglesias y de los claustros anexos a ellas, creando tupidos tejidos de nervaduras que ya no tienen ninguna función estática.

Las cubiertas de madera

Véase también

Artes visuales “La catedral, imagen de la ciudad”, p. 769; “Construir las catedrales: la obra de construcción y las técnicas”, p. 774; “Medievo fantástico: portales, agujas, capiteles, pináculos”, p. 784; “La arquitectura gótica en Italia”, p. 789.

MEDIEVO FANTÁSTICO: PORTALES, AGUJAS, CAPITELES, PINÁCULOS

FRANCESCA TANCINI

Desde el año 1000 seres reales o fantásticos adornan claustros y catedrales, remitiendo, a través de su función de símbolo, a una precisa verdad superior. Operando en función de una teoría de la salvación cristiana, fungen como admonición contra el pecado que representan. Sin embargo, a partir del siglo XII, a medida que el naturalismo gótico va propagándose de Francia a Italia, los escultores comienzan a observar con un ojo diferente la realidad que los rodea. Y estas bestias se convierten en criaturas de un mundo fabuloso que atrae y “distrae” de la meditación en Dios.

BESTIARIO SIMBÓLICO

A lo largo de las ocho paredes del Baptisterio de Parma se extiende la faja del friso decorado con animales, “una de las más extraordinarias enciclopedias zoológico-morales de toda la escultura medieval” (Jacques Le Goff, *La decorazione pittorica* [La decoración pictórica], 1993). La teoría sobre unicornios y grifos, sirenas y centauros, arpías e hipocampos, símbolo de

la infinita variedad del mundo y de la simultánea presencia en él de vicios y virtudes, se interrumpe ante los portales, a espaldas del neófito que entra en el edificio para purificarse de sus propias culpas y ser admitido en la comunidad de los creyentes.

Esta impenetrable jungla de extrañas criaturas no se limita a una función estética y decorativa, sino funge como referencia simbólica a pasajes bíblicos y dogmas teológicos. Cada animal, cada piedra, cada planta, remite a una compleja superestructura metafórica que alude a los textos sagrados y a su interpretación, y es símbolo de la oposición del fiel a las potencias del mal, del pecado y de la tentación. La zoología del *Physiologus,* enciclopedia alejandrina que asigna a cada ser un significado simbólico y moral, y los tantos registros, elaborados siguiendo su modelo, clasifican minerales, vegetales, animales, pueblos y países, sin distinguir entre realidad y leyenda. Ninguno pone en duda la existencia efectiva de estas entidades imaginarias o el fundamento de los textos que reportan sus descripciones, porque todo cabe en una simbología alegórica superior. Las enumeraciones de los bestiarios, las fábulas de Esopo, los relatos legendarios, se ponen en escena para enseñar los grandes conceptos morales del cristianismo. Las "inmensas enciclopedias de piedra" (Henry Focillon, *Art d'Occident* [Arte de Occidente], 1947) que se despliegan sobre las fachadas de las catedrales ayudan a los fieles a orientarse en un intrincado laberinto de símbolos y les enseñan a reconocer, detrás de animales cotidianos o fantásticos, vicios diabólicos o virtudes cristianas.

Enciclopedias de piedra

El creyente implora la misericordia divina en medio del rezo hipnótico de letanías y plegarias, rodeado de los lamentos de los flagelantes y por seres deformes que lo observan desde lo alto de columnas y tuberías de desagüe. Y las criaturas que sobresalen de los capiteles del coro, del deambulatorio o de las capillas de la Colegiata de San Pedro en Chauvigny, son dragones que devoran pecadores, bestias híbridas que ponen en guardia al ser humano contra su propia animalidad y prefiguran un mundo subterráneo que espera a quien no vive rectamente. Su naturaleza monstruosa simboliza al maligno, el pecado, la herejía, y su hervidero no es temido en cuanto tal, sino porque es metáfora de la presencia diabólica. "El hombre medieval vive en un mundo poblado de significados, referencias, metáforas, manifestaciones de Dios en las cosas, en una naturaleza que habla continuamente un lenguaje heráldico" (Umberto Eco, *Arte e belleza nell'estetica medievale* [Arte y belleza en la estética medieval], 1987).

Temas y motivos

Los motivos de los cuales abrevan lapidarios y canteros provienen de muy lejos en el tiempo y en el espacio, del arte griego y romano, de la tradición bárbara e insular, del cercano y del extremo Oriente, heredando cangrejos ermitaños barbudos y grifos escamados. Estas temáticas, que siempre permanecen

subterráneas en la cultura oficial hasta que las retoman la decoración grutesca del Quinientos y las obras de Jerónimo Bosch (*ca.* 1450-1516), penetran en la iconografía gótica a través de la miniatura, la glíptica o las monedas, y son reelaboradas por ella de una manera orgánica y estilísticamente coherente.

Al lado de los santos y los profetas transalpinos, en las agujas y los pináculos que descuellan de las cubiertas de las catedrales de Chartres, Bourges y Senlis, en las ménsulas de las bóvedas, en los arcos rampantes y en los capiteles, se encarama una fauna monstruosa, pululan seres desfigurados por las jorobas, despuntan picos, branquias y escamas. Procedentes de Francia y las regiones transalpinas penetran en Italia los elementos espigados y dramáticos de la arquitectura y de la escultura monumental, y del mismo modo migran a la península animales fantásticos y grotescos. Ese vocabulario tirante reaparece, aunque desleído y llevado a proporciones menos exasperadas, en el Baptisterio de Parma, en la obra de la Catedral de Milán o en la de Orvieto, al lado de seres fabulosos o inventados.

Bestias y monstruos

Con el paso del románico al gótico se observa la progresiva conquista de la independencia de la estatuaria y su emancipación de la pared. Hacia 1150, en los portales de la fachada occidental de Notre-Dame de Chartres están ancladas las esculturas, en su inmóvil elegancia, a pesados baldaquinos y pedestales, los brazos apretados al cuerpo para recordar la forma cilíndrica del bloque de piedra originario: "cada figura vive, por decirlo así, dentro de un mundo propio; las figuras no están en relación unas con otras o con el espectador" (Rudolf Wittkower, *La scultura raccontata da Rudolf Wittkower* [La escultura contada por Rudolf Wittkower], 1977). Sólo un siglo más tarde, en los portales de la fachada septentrional y en los de la nave transversal meridional de Chartres o en los de la Catedral de Notre-Dame de Reims, se asiste al proceso por el cual la escultura se emancipa cada vez más de la pared. La columna trasera se retrae y deja a la figura humana el espacio para que despliegue una anatomía libre, hecha de gestos fluidos y armoniosos; las estructuras que antes sostenían mal las esculturas en un equilibrio precario ahora se vuelven ménsulas ortogonales y planas sobre las que se apoyan cómodamente los pies. Las figuras adoptan, pues, posiciones naturales gracias a una distribución realista de los pesos y a una definición más confiable de la anatomía. En Italia, aunque se advierte la dificultad de unificar la escultura y arquitectura a la transalpina, la migración de los motivos y de los maestros albañiles permanece constante, sobre todo por cuanto concierne la parte ornamental.

Figuras humanas más naturales

Animales fantásticos

La conquista de la autonomía por parte de la escultura camina a una con un naturalismo cada vez más acentuado en la reproducción de los detalles y en

la definición del tratamiento escultórico. Al mismo tiempo, aunque desligándose cada vez más de los valores simbólicos, el mundo fantástico que puebla la escultura decorativa toma de la estatuaria monumental la misma voluntad de adherirse al dato naturalista. Es precisamente la verosimilitud de la restitución formal la que acentúa la naturaleza fabulosa de la flora imaginaria y de la fauna exuberante en una alternancia de detalles plausibles e hibridaciones improbables.

Interés naturalista del escultor

Ahora bien, los cuerpos deformes, más allá de su significado simbólico y doctrinal, interesan al escultor para estudiar sus cualidades formales, anatómicas, naturalistas. De un modo cada vez más realista se entreve, bajo la túnica impalpable de la *Donna che suona il corno* [Mujer que suena el corno] de la Catedral de Milán, una exacta distribución de los pesos y de los miembros, mientras que el ser que ulula cerca de su rostro aristocrático está descrito minuciosamente en sus extrañas vértebras de dinosaurio. Y, del mismo modo, centauros y sirenas, delineados en su heterogénea anatomía de escamas y músculos con estricto apego al dato real, se vuelven, ahora que el artista estudia atentamente sus características, criaturas verdaderamente fantásticas por ser ajenas al mensaje de los Testamentos.

Junto con un naturalismo cada vez mayor, también cambia la mirada del hombre: este universo de ensueño y locura posee ahora el encanto de un mundo imaginario alejado de la cotidianeidad de los textos sagrados, de los que es un compendio visual. Al lado del gusto de lo maravilloso y de lo fantástico camina un primitivo interés científico por el dato real y natural. Estas bestias ya no son observadas sólo como símbolos educativos o temidas como simulacros del demonio. El fiel comienza a escrutarlas con curiosidad y, más que ser turbado por su mensaje salvífico y a la vez aterrador, estas imágenes de lo maravilloso lo disipan y alejan de la oración. El monje Bernardo de Claraval (1090-1153) denuncia el poder de distracción que tienen estas figuras atractivas y adornadas. Pero la descripción que da, a pesar suyo, es fruto de una larga e interesada observación: "y en los claustros, ante los ojos de los hermanos de la comunidad atentos a la lectura, ¿qué tiene que hacer esa ridícula monstruosidad, esa extraña belleza deforme, esa bella deformidad? [...] Hay una tan sorprendente variedad de formas diversas, que uno se deleita más leyendo en los mármoles que en los libros, más en ocupar el día entero mirando cada una de estas cosas que en meditar la ley del Señor" (Bernardo de Claraval, *Apologia ad Guillelmum abbatem* [Carta apologética a Guillermo abad]).

Márgenes

No siendo ya funcional para el éxito de una doctrina o de una moral cristiana, este mundo fantástico es considerado ahora un peligro para la comunidad

religiosa y, por lo tanto, debe ser desterrado a las zonas liminares de la arquitectura y la cultura.

En los manuscritos miniados, los márgenes de la página se pueblan, entre la mitad del siglo XIII y el XIV, de *drôleries* [cosas graciosas] y criaturas imaginarias, centauros, grifos, babuinos, babosas, apoyados en la prolongación de las letras como en un escenario.

Igualmente, en la escultura arquitectónica, si las columnas son ocupadas por santos, estos híbridos encuentran espacio en las ménsulas, sobre los baldaquinos y bajo las ménsulas, asoman las cabezas agarrados a los canalones, descuellan, fuera del alcance del ojo, sobre agujas, capiteles o pináculos. Lejano, distante, desde lo alto de los tubos de desagüe de la Catedral de Milán, un dragón agarra con sus propias garras una figura femenina. El monstruo, con su superficie regular de pequeñas escamas, la mujer, con su gesto humano de pánico y terror, ya no hacen ninguna referencia a dogmas y religión. Si a inicios del siglo XII los seres deformes son descritos en la catedral y en el Baptisterio de Parma con una síntesis que delata su pertenencia a un mundo simbólico, el cantero que dos siglos después talla los nuevos monstruos lo hace más con el ojo del anatomista que con el del glosador de textos sagrados, tratando de apegarse o distanciarse de las características de estas bestias en la medida en que lo sabe.

En la escritura y en la escultura

El artista aplica a su humanidad grotesca el mismo método de acercamiento de Marco Polo (1254-1324) que viaja al Oriente desconocido y fantástico del que provienen las semillas de los seres imaginarios que la cultura gótica ha interiorizado y hecho suyos. En ese país de fábula Marco ve los unicornios, pero su mirada desencantada reconoce ya, más allá de la emoción de la leyenda revelada, el cuerno negro del rinoceronte. Este animal es gordo como un elefante, tiene pelo de búfalo, cabeza de puercoespín, le gusta quedarse en el cieno y el fango. "No se asemeja en absoluto a la idea que tenemos de él ni a lo que decimos cuando lo describimos como animal que deja que una virgen lo tome en sus brazos: es justamente lo opuesto" (Marco Polo, *Il Milione*).

La nueva mirada analítica del artista y del literato desarticula, poco a poco con la duda de su relativismo, el universo fantástico y maravilloso hecho de símbolos y de metasentidos que ha caracterizado a la cultura cristiana medieval.

Véase también

Artes visuales "La catedral, imagen de la ciudad", p. 769; "Construir las catedrales: la obra de construcción y las técnicas", p. 774; "El gótico allende los Alpes", p. 779; "La arquitectura gótica en Italia", p. 789; "Benedicto Antelami y la escultura en el área de Padua", p. 794.

LA ARQUITECTURA GÓTICA EN ITALIA

Fabrizio Lollini

Desde el inicio del siglo xiii penetra también en Italia el gótico, que ya había tenido éxito en la arquitectura francesa como novedad técnica y estilística. En un primer momento, las nuevas formas tienen como vehículos las sedes religiosas que los cistercienses habían inaugurado en la península; estas formas son adoptadas luego por las nuevas órdenes religiosas (franciscanos y dominicos) y por el clero secular. Sea como sea, el gótico italiano presenta casi siempre, dentro de los confines de una tradición autóctona, formas atenuadas con respecto a los prototipos allende los Alpes.

La importancia de un lenguaje: tiempos y modos (del siglo xii tardío al año 1230 aproximadamente)

La adopción del estilo arquitectónico gótico es en Italia un fenómeno de importación, esencialmente de Francia. Algunos elementos individuales innovadores ya habían sido empleados en el románico lombardo y en el meridional, pero el principal *trait d'union* está constituido por algunos edificios cistercienses del área central.

En el curso del año 1100 la orden cisterciense había elaborado en su propia casa matriz de Clairvaux, y en otras sedes, un lenguaje caracterizado por elementos del románico borgoñés y fundado no en la libertad de la línea sino en espacios mensurables y formas geométricas, y una nueva calidad en el uso de la luz. A partir de estas premisas se desarrolla una forma de protogótico de algún modo alternativo al de las grandes obras de las catedrales de Île-de-France.

Difusión de la arquitectura cisterciense

A caballo entre los siglos xii y xiii, con el establecimiento de sedes cistercienses en la península, estas formas migran al Lacio, a los Abruzos, a Toscana, gracias a la presencia en la obra de construcción de artífices que pertenecían a la orden y provenían de Francia. En 1208 es consagrada la abadía de Fossanova, iniciada en 1187; entre 1202 y 1217 se realiza la de Casamari, mientras que la de san Galgano es más tardía y fue financiada también por Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), iniciada en 1218 y consagrada en 1288. La arquitectura cisterciense se difunde por doquier, cruzándose con las tradiciones románicas locales y con los ejemplares más típicos del "gótico clásico" francés, conocido en el área italiana, principalmente en las zonas territorial y culturalmente liminares.

Entre persistencia e innovación: el "gótico italiano" (de *ca.* 1230 a 1380)

A partir de los primeros decenios del siglo XIII, el estilo gótico —o, mejor, la gama de los góticos— allende los Alpes se aplica a muchos edificios, en particular religiosos. El nuevo estilo parece satisfacer sobre todo las exigencias de las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos (que durante largo tiempo no desarrollan especificidades propias), pero pronto se extiende a las catedrales y a las otras iglesias del clero secular.

Pero las características originales siempre se reciben en formas atenuadas: no es casualidad que a menudo se haya hablado de *Reduktionstil* [estilo reduccionista], en un sentido a veces peyorativo. El nuevo léxico técnico no es adoptado de un modo radical, sino transplantado en esquemas precedentes; el impulso vertical es reducido y como comprimido por elementos horizontales, tanto a nivel estructural como decorativo; poco aprovechados, excepto en casos raros, son la fuerte perforación de la pared y el uso de grandes vidrieras historiadas; persiste lo masivo del muro, predilecto en cuanto posible soporte de la pintura; rara vez se procede a insistir en el uso de la decoración escultórica, sea la lineal de las estructuras, sea la figurada de los capiteles esculpidos (a menudo se construye en ladrillo). Se llega así a una solución de compromiso en la que un edificio gótico, como la iglesia de San Francisco en Bolonia (1236-1263) tiene ábside con deambulatorio y capillas radiales compactas, y fachada a dos aguas, decorada con arcos empotrados de tradición románico-lombarda (muy restaurados). Opciones, pues, mixtas respecto del gótico "puro", a menudo imputables también a la larga duración de las obras de construcción, que nos restituyen una construcción que no se puede colocar dentro de un estilo preciso.

Un estilo muelle

Cierto es que la "fuerza expansiva del nuevo estilo choca contra los diques constituidos por la tradición nacional" (Schlosser): la línea clasicista —en diversas formas y con diferente conciencia— que de la Antigüedad tardía pasa al románico y que con el Renacimiento tendrá éxito en los niveles filológicos.

El estilo gótico tardío (de 1380 en adelante)

Permaneciendo siempre en el surco de esta alteridad, el gótico arquitectónico italiano se desarrolla en el curso del Trescientos mostrando una tendencia a la organización de espacios internos libres, que alternan la columna y el pilar polistilo, y de espacios externos, basados en convenciones antiguas, en los que se subrayan los elementos horizontales, limitando así la verticalidad del edificio. Dados estos presupuestos, es fácil comprender por qué se encuentran en Italia muy pocos ejemplos de gótico europeo tardío, es decir, llevados

a formas extremas aún más lineales, agudizadas y complejas, si es que no propiamente "floridas" o *flamboyants* [flamígeras]. La única área que adopta un léxico afín a éste es la veneciana, en la que caracteres góticos tardíos se entrecruzan con repertorios de gusto oriental, creando, especialmente en la arquitectura civil (Palazzo Ducale, llevado a cabo en 1404, y Ca' d' Oro, alrededor de 1420), una realidad autónoma por sí.

En el gótico italiano maduro, por el contrario, se advierte la prefiguración de un retorno al orden, especialmente en las construcciones de arquitectos que deciden salir del anonimato, colocándose en una línea renacentista originaria de estricta autografía proyectiva. La Loggia dei Lanzi en Florencia, o las obras de Antonio de Vincenzo en Bolonia, encarnan esta realidad, a la que sólo rara vez, y una vez más en áreas específicas, se contrapone una adhesión total a las modas extranjeras.

Retorno al orden

El caso típico es el de Milán, en donde la catedral, iniciada en 1386, está toda orientada hacia parámetros franceses, más aún centroeuropeos, sea por la presencia en la obra de arquitectos allende los Alpes, sea, sobre todo, por el gusto afrancesado de la corte del vizcondado. Las características del edificio caben en la *koinè* continental del gótico internacional o cortesano, que en la arquitectura italiana jamás tendrá un éxito total.

Poco tiempo después, la revolución del Renacimiento que, justamente en el arte de la construcción, tomará a su vez de manera analítica las formas de la Antigüedad, llevará a su fin, a mediados del Cuatrocientos, la experiencia del gótico arquitectónico italiano, interrumpiendo el diálogo con el arte del resto de Europa, donde este estilo, por el contrario, seguirá siendo empleado durante todo el siglo XV y buena parte del XVI.

Homogeneidad y variantes locales

Un rasgo típico del gótico arquitectónico italiano es la adopción de modelos extranjeros que son traducidos y adaptados tomando como base la tradición local. Esto vale sea en el caso de elementos léxicos singulares (fachada de dos aguas, uso de la columna, muro pleno), sea en el caso de los materiales de construcción y decoración y de su respectivo tratamiento técnico. El caso del ladrillo en muchas de las construcciones arquitectónicas encargadas por las órdenes mendicantes en el área emiliano-lombarda es iluminador: el concepto mismo de "bosque de piedra" de las grandes catedrales del norte, en las que la verticalidad está dada sobre todo por la continuidad perceptiva tierra/cielo sugerida por la piedra labrada, por el *continuum* de molduras y por la ausencia, o por la reducción al mínimo, de elementos de interrupción, no tiene sentido en edificios construidos con bloques de arcilla, con elementos en terracota labrada, como son las cornisas y los capiteles que crean un esquema reticulado y "cerrado", no congruente con el gótico nórdico.

Del mismo modo, la práctica toscana de subrayar la horizontalidad del sistema estructural con impostas de mármol de diverso color (portantes o solo aplicadas en la superficie), totalmente en línea con los valores románicos, mientras reprime sin tregua las aspiraciones ascensionales del gótico.

También el uso de la pintura mural, del mosaico, es en este sentido una especificidad italiana que no tiene par en las iglesias góticas del norte.

La edilicia civil

El renacimiento municipal del siglo XIII lleva las ciudades a experimentar profundas transformaciones. Una de éstas es la renovación y la ampliación de la muralla, con el tratamiento monumental de torres y puertas, en la que pronto se adoptará el arco ojival, si bien flanqueado por otros en pleno centro (Siena, Viterbo). Otra es la construcción de las grandes sedes de las autoridades municipales. Estas, después de los años cuarenta, tienden a conservar las formas románicas tradicionales de la arquitectura civil, que muestran evidentes derivaciones de las militares y directas mutaciones de la tradición lombarda del primer cuarto del Doscientos: imponentes y poco lanzadas al exterior, alguna vez con planta baja con puertas, basadas por el contrario en grandes espacios interiores (a menudo precisamente una única gran sala para las reuniones en la planta alta). La adopción del nuevo estilo gótico se limitó, por lo tanto, casi siempre a elementos individuales, como las ventanas y los arcos ojivales; con el paso del tiempo se nota un progresivo aligeramiento de las estructuras, de entidad muy modesta, en el marco de una tendencia conservadora orientada a mantener el carácter visualmente reconocible del edificio, en función de su papel simbólico: véanse, por ejemplo, los tres palacios públicos de Bolonia (Palazzi del Podestá, de Re Enzo y de Accursio, respectivamente de principios, mediados y finales del siglo). Son de recordar el Palacio del Bargello en Florencia, el Palazzo dei Priori en Perusa, el Palazzo Pubblico en Piacenza, Palazzo Vecchio (dei Priori) en Florencia, Palazzo dei Papi en Viterbo y —quizás el más conocido— Palazzo Pubblico de Siena. Estructuras análogas, con una obvia tendencia mayor al aligeramiento de las formas y a los tratamientos decorativos, muestra la arquitectura privada, de la que quedan ejemplos sobre todo en el área de Italia central.

Sólo elementos individuales

"A la alemana": el rechazo de un estilo

Hay otros tipos de trabajos que se llaman alemanes, que son muy distintos en cuanto a ornamentación y proporciones a los órdenes antiguos y los modernos. Este orden ha sido abandonado por nuestros buenos artistas por considerarlo monstruoso, bárbaro y sin ninguna armonía, y en vez de orden debería llamarse

confusión y desorden. Han construido en sus edificios, que son tantos que han corrompido el mundo, puertas adornadas con columnas finísimas y sinuosas a manera de parras, que carecen de fuerza suficiente para sostener ningún peso; y así [...] construían una maldición de tabernáculos pequeños, colocados unos encima de otros, con tantas pirámides, puntas y hojas [...] y dan más la impresión de estar hechos de papel, que de mármol o de piedra. [...] los Godos [...] empezaron a construir en la forma que hemos dicho, haciendo los techos en ángulo agudo y llenando toda Italia con esta maldición de edificios que, por suerte, no se erigen ya [Giorgio Vasari, *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos,* 1ª ed., Madrid, Cátedra, 2002, p. 55).

El juicio de Giorgio Vasari (1511-1574) explica, en pleno Quinientos, lo que ha sido la arquitectura gótica para la cultura clasicista italiana de la que es portavoz: una entidad externa, fuera de todo orden y tradición, creada por bárbaros; "gótico" como "vandálico". La revaloración de este estilo constituirá uno de los puntos fuertes de la cultura del Ochocientos, cuando los países del norte de Europa, impulsados por un fuerte espíritu nacionalista, lo reconozcan como opción original y autóctona, contraponiéndola a la clásica de los países mediterráneos.

Véase también

Artes visuales "La catedral, imagen de la ciudad", p. 769; "Construir las catedrales: la obra de construcción y las técnicas", p. 774; "El gótico allende los Alpes", p. 779; "Medievo fantástico: portales, agujas, capiteles, pináculos", p. 784.

La escultura en Italia

BENEDICTO ANTELAMI Y LA ESCULTURA EN EL ÁREA DE PADUA

FABIO MASSACCESI

De los escultores más activos en el ámbito patavino, Benedicto Antelami sabe conjugar el lenguaje clásico con el naturalista de impronta francesa, obteniendo resultados de gran modernidad. Es el único que entre los siglos XII y XIII logra proponer no sólo un lenguaje estilísticamente nuevo sino también de profundo significado político y religioso, como se capta en la reconstrucción de los conjuntos, hoy desarticulados, del púlpito y del Ciclo de los Meses para la Catedral de Parma, o en la estructura arquitectónica del baptisterio de la misma ciudad. El alcance de la innovación antelámica es tal, que su lenguaje encuentra difusión también allende los límites de la Emilia, llegando incluso hasta el Véneto. En Romaña, un artista anónimo de gran envergadura, llamado Maestro de los Meses de Ferrara y que se ha formado en la enseñanza de Antelami, proseguirá los temas escultóricos, desarrollando su aspecto naturalista.

LA *DEPOSIZIONE*

Benedicto Antelami (*ca.* 1150-*ca.* 1230) es la figura de transición entre el arte románico de Wiligelmo (*fl.* 1099-*ca.* 1110) y Nicholaus (siglos XII al XIII) y el gótico que llevará a los cambios radicales de Giotto (1267-1337), Nicolás (1210/1220-1278/1284) y Juan Pisano (*ca.* 1248-1315/1319), Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310).

Anno Milleno centeno septuageno octavo scultor pat(ra)vit m(en)se secu(n)do antelami dictus fuit hic benedictus (En el año de 1178 en el mes segundo [abril] el escultor concluyó [la obra] este escultor fue Benedicto, llamado Antelami). Con esta inscripción que corre a lo largo de los bordes de una lastra con la *Deposizione,* conservada en la Catedral de Parma, el artista transmite su nombre y estatus profesional. Con esta lastra se conecta la que describe la *Maiestas Domini* del Juicio Final, con el Eterno dentro de una almendra, los cuatro símbolos de los Evangelistas, los cuatro Doctores de la Iglesia y dos ángeles, uno de los cuales se ha perdido (Parma, Galleria Nazionale). La hipótesis según la cual las dos lastras formaban parte de un púlpito es la más plausible. Ellas formaban probablemente la parte superior, sostenida

por cuatro leones aún conservados en la Catedral de Parma, uno de mármol antiguo y los otros de mármol blanco y rojo de Verona. La iconografía particular de las dos lastras ha sido correlacionada con la difusión de la herejía cátara, que se extendió desde Francia meridional hasta Italia septentrional. La Iglesia romana tiene el problema de atajar una herejía que niega la divinidad de Cristo, considerándolo un simple ángel derrotado por el demonio. Los cátaros rechazan el culto a la cruz en cuanto símbolo de aquella derrota y creen en la predestinación a la salvación de los pocos "puros", es decir, ellos mismos, sin necesidad de intervención de los sacerdotes. Instrumento de la Iglesia en esta lucha es también el uso estratégico de las imágenes, a través de una iconografía renovada de los ornamentos sagrados. En esta óptica se lee el carácter fuertemente simbólico del bajo relieve parmesano, que comprende más de 20 figuras. La cruz, constituida por el *arbor vitae* [árbol de la vida], alude a la Resurrección y, por lo tanto, al carácter divino de Cristo. El Sol y la Luna, colocados en los extremos de la escena, son los símbolos de la dimensión cosmológica de la Crucifixión, en recuerdo de la redención humana a través del sacrificio de Dios hecho hombre; mientras que las personificaciones de la Iglesia y de la Sinagoga, acompañadas por sus respectivas inscripciones, confieren a la representación de la *Deposizione* la importancia que habitualmente corresponde a la Crucifixión. La solemnidad de la composición es resaltada por el ordenamiento simétrico de los personajes, con excepción del ángulo inferior derecho en el cual se encuentra un grupo de soldados que, según un pasaje del Evangelio de Juan (19, 23, 24), se juegan a los dados la túnica de Cristo. También esta escena es una interpolación narrativa ligada a la Crucifixión y confirma la lectura de conjunto del bajo relieve: la túnica de Cristo, puesto que está hecha de una única pieza de tela, inconsútil, no cortada ni siquiera por los soldados, representaba la unidad de la Iglesia que en aquellas fechas estaba amenazada por el surgimiento de los movimientos heréticos.

Contra la herejía cátara

Los símbolos de la unidad de la Iglesia

A la atención con que se acerca al tema iconográfico une Benedicto Antelami una pericia técnica capaz de finuras prodigiosas, extrañas antes de ese tiempo a la escultura monumental. Una de ellas es la habilidad con la que lleva a cabo la cornisa con volutas (excavada y luego rellenada con una pasta obscura), con un efecto que recuerda la técnica del niel usada en orfebrería.

Es el año de 1178, una sintonía de medios expresivos y de intentos liga en estos años los resultados de Antelami a los de la Lotaringia (región situada entre Francia y Alemania), en donde se crean los esmaltes del púlpito de Klosterneuburg y ven la luz del día las esculturas del claustro de Notre-Dame-en-Vaux en Châlons-sur-Marne; en el arte inglés, las miniaturas de la Biblia de Winchester no menos que los vitrales de la Catedral de Canterbury obtienen resultados semejantes. Todas estas obras se caracterizan por una gran vitalidad de la narración y de la atención prestada al dato

natural; pero se nos escapan los canales que llevan a Antelami a ponerse al día. Quizás, más simplemente, él se insiere en un círculo de ideas de origen provenzal que abarca, entre 1180 y 1190, a toda la Italia septentrional, de la Lombardía a la Emilia.

La Catedral de Fidenza

La crítica tiende a situar entre 1178 y 1196 la reestructuración del conjunto de Borgo San Donnino (la Fidenza actual), eslabón indispensable para comprender la evolución estilística que lleva al artista a los inventos del Baptisterio de Parma. La escansión de la fachada de la catedral propone soluciones, como por ejemplo los nichos, que tendrán un desarrollo más orgánico en la disposición del baptisterio parmesano. El estilo de las esculturas de los portales supera los resultados, en parte icónicos, de la *Deposizione,* para llegar a su plena madurez en las obras finales de Antelami. Los relieves de Fidenza se distinguen, efectivamente, por una nueva expresividad y un mayor naturalismo, en sintonía con la escultura protogótica de la Francia septentrional y en paralelo con las nuevas concepciones filosóficas del siglo XII acerca de la relación entre alma y cuerpo.

En un edificio construido siguiendo modelos derivados de Wiligelmo, Lanfranco (?-1089) y Nicholaus, Antelmi y su taller aportan cambios sustanciales. De la tradición del siglo XII procede la idea de las tres puertas en la fachada, en relación con el frente de Saint-Gilles-du-Gards (en las cercanías de Arles, en Provenza), unificadas por el uso del sarmiento vegetal de ascendencia clásica. El portal central, más grande que los dos laterales, está provisto de un amplio pórtico sostenido por leones. A los lados del pórtico central se abren dos nichos, en los cuales están colocadas dos estatuas de profetas. El uso de la escultura en tondo no tiene precedentes y es la innovación más moderna del artista. En el arquitrabe del portal central están representadas las Historias de Donnino, en la luneta del portal norte está representada la Virgen, en la del portal sur el Arcángel que traspasa al dragón. La reconstrucción por obra del taller antelámico, acaecida a pocos decenios del reacomodo que había aportado Nicholaus, vuelve a emplear algunas esculturas, una vez más como respuesta a la urgencia de la lucha contra los herejes que había caracterizado las decisiones precedentes tomadas en la ciudad de Parma.

Las tres puertas de la fachada

El Baptisterio de Parma

En el arquitrabe del portal septentrional del Baptisterio de Parma deja Antelami otro testimonio de su obra: *Bis Binis Demptis Annis De Mille Ducentis*

Incepit Dictus Opus Hoc Scultor Benedictus ["Cuatro años antes de 1200 inició esta obra el escultor llamado Benedicto"]. La crítica ha debatido durante largo tiempo si *Opus Hoc* deba referirse solamente a las esculturas de las lunetas o a todo el edificio. Hoy existe la propensión a identificar en Benedicto Antelami al autor de todo el edificio. Antelami vuelve a evocar los modelos de los baptisterios paleocristianos en los nichos que se alternan en las tres puertas de acceso, mientras que las galerías con arquitrabes constituyen una relectura de las puertas de las ciudades de la edad romana. Las esculturas de los portales corresponden una vez más al programa anticátaro desarrollado en el púlpito de la catedral. Igual que la idea de las logias con arquitrabes, así también las esculturas son de ascendencia clásica. Estas tienden a formas de belleza ideal y a la construcción de un relato sublimado, lejos de las pasiones y tribulaciones terrenas. El lenguaje expresivo de Antelami se muestra, pues, en grado de evocar la relación estrecha entre la Iglesia de Roma y el antiguo Imperio romano. El mensaje es claro: es la Iglesia la que detenta el lenguaje de la Antigüedad y con éste la facultad de coronar al verdadero emperador (A. C. Quintavalle).

Antelami, autor del edificio

En Parma lleva a cabo Antelami otra obra grandiosa, proyectada quizás para la catedral: la Serie de los Meses, hoy colocada en el interior del baptisterio, la que quizás debía formar parte de un grandioso portal. Probablemente pertenecían a ella también el rey Salomón y la reina de Saba, y el grupo de la Anunciación: maduras obras maestras de su arte, que destroza para siempre el carácter hierático del estilo románico.

¿Benedicto Antelami o *Corpus antelamicum*?

Georg Zimmermann (1897), después de haber confrontado las esculturas de Parma y las de Fidenza con modelos de Provenza, de Chartres y de Borgoña, afirmaba: "Nuestras comparaciones nos han conducido a Provenza, y ciertamente está fuera de toda duda que Benedicto ha estado y estudiado ahí". Después del estudio de Zimmermann, la crítica ha hecho una reconstrucción de la vida de Benedicto Antelami, incluyendo en ella algunos viajes a Francia. Era el intento de sacar a la luz la biografía de uno de los artistas más importantes del Medievo, quien, si bien deja en dos casos su firma, seguía y sigue hasta ahora, como la gran mayoría de los artistas medievales, en la oscuridad. En tiempos más recientes, Willibald Sauerländer (1995) se ha opuesto a esa crítica que ha unificado bajo una única paternidad los trabajos de Parma, Fidenza Vercelli, e incluso Génova. El erudito ha demostrado que la concordancia entre las varias obras no se explica reconduciéndolas a un mismo individuo, sino tomando como base la pertenencia de varios autores a un ámbito artístico común. Resulta preferible, pues, examinar las diversas obras escultóricas no como el producto de artistas distintos, sino más bien

como partes de una tendencia que tenía su guía en Antelami *(corpus antelamicum)*. Esta última hipótesis tiene ciertamente el mérito de considerar las obras de Antelami en su contexto regional, con su propia tradición, en la que las innovaciones provenientes de Francia penetran sólo en algunos puntos "como palabras extranjeras en un dialecto estable", sin la necesidad de formular la hipótesis de largos viajes de estudio.

El lenguaje antelámico fuera de Parma

El alcance de la innovación antelámica es tal, que su lenguaje se difunde pronto más allá de los límites de la Emilia, llegando incluso al Véneto en los relieves de los Meses para el portal de la basílica de San Marcos de Venecia (*ca.* 1240). En Vercelli, en la iglesia de San Andrés, las lunetas con la Crucifixión de San Andrés (portal central) y con el Cardenal Guala Bicchieri que ofrece a Dios la maqueta de la iglesia (portal izquierdo), atribuidas en el pasado al mismo Antelami, son, por el contrario, un reflejo que ha de fecharse hacia finales de los años veinte del Doscientos. En Romaña, entre Forlí (San Mercuriale, Luneta de los Magos) y Ferrara (Museo de la Catedral, ciclo de los Meses), está activa entre el tercero y cuarto decenio del siglo XIII una personalidad anónimas de gran importancia que, habiendo crecido en la enseñanza de Antelami, desarrolla su aspecto naturalista: de los sarmientos a las hojas, a la uva o a los mimbres de la cesta de septiembre, parte de un ciclo del cual el artista anónimo recibe el nombre de Maestro de los Meses de Ferrara (siglo XIII).

Véase también
Artes visuales "La catedral, imagen de la ciudad", p. 769; "Construir las catedrales: la obra de construcción y las técnicas", p. 774; "Medievo fantástico: portales, agujas, capiteles, pináculos", p. 784; "La arquitectura gótica en Italia", p. 789.

EL REINO DE FEDERICO II

Laura Fenelli

Las obras de arquitectura y escultura promovidas en la Italia meridional por el emperador Federico II constituyen un momento decisivo para el desarrollo del lenguaje figurativo occidental, gracias a la recuperación de un clasicismo entendido como estudio de los modelos antiguos y atención casi científica al dato natural.

EL MARCO HISTÓRICO

Nacido en Jesi el 26 de diciembre de 1194, Federico es coronado rey de Sicilia en 1198, título que precede algunos años a su nombramiento como emperador. Los años veinte del siglo XIII son dedicados por el emperador sobre todo al reordenamiento administrativo y legislativo del reino meridional, operación estrechamente ligada al enorme esfuerzo edilicio emprendido para fortificar y proteger el territorio. Las energías gastadas en la reorganización del reino de Sicilia llevan a Federico a demorar la Cruzada prometida al papa con ocasión del IV Concilio Lateranense (1215): la expedición, efectuada después de la excomunión papal, se resuelve con el acuerdo estipulado en 1228 con el sultán de Egipto Malik al-Kamil (1180-1238), mediante el cual Jerusalén es cedida por 10 años a los occidentales. Si bien es anómala desde el punto de vista militar, la así llamada Cruzada de los excomulgados representa un momento fundamental para el desarrollo del arte federiciano, porque permite al emperador entrar en contacto con modelos culturales y sobre todo arquitectónicos que luego serán readaptados y reelaborados en la producción artística de la Italia meridional.

Los años treinta y cuarenta del siglo XIII están marcados por la creciente hostilidad de los municipios lombardos: las dificultades militares —entre las cuales es emblemática la derrota de Fornovo, cerca de Parma, en 1248— causan en Italia meridional un repentino bloqueo de numerosas obras edilicias que estaban en marcha, las que se interrumpen bruscamente cuando en 1239 se vuelve indispensable la redistribución de los fondos. Habiéndose enfermado gravemente en 1250, el emperador muere en Castelfiorentino, en Pulla, y es sepultado, por expresas indicaciones suyas, en Palermo, con las insignias del poder imperial.

LA ARQUITECTURA: CASTILLOS, RESIDENCIAS Y CONTROL DEL TERRITORIO

Los castillos como signos de poder

Estrictamente ligado a la política federiciana de control del territorio en el reino de Sicilia está el fervor arquitectónico que caracteriza, a partir de 1230, a Italia meridional: en los mismos años en que son promulgadas las constituciones de Melfi, el emperador ordena un censo de las rocas, de los castillos y de las residencias *(Statutum de reparatione castrorum)*, como para redactar un inventario de las estructuras defensivas, de competencia del rey, presentes en el territorio de Pulla y Sicilia, en las que es necesario intervenir con restauraciones, consolidaciones, fortificaciones. Entre 1225 y 1240 se edifican, a veces aprovechando construcciones normandas ya existentes, numerosos castillos que tienen no sólo el propósito de

proteger el territorio contra eventuales invasiones —riesgo que fue bastante bajo durante el reinado de Federico II—, sino sobre todo de señalar también visualmente la presencia del rey en todo el territorio. Se delinea un modelo de construcción repetido muchas veces y poco a poco adaptado a la específica morfología territorial, como parece evidente en los ejemplos de Foggia (1223), Barletta (1225-1228), Brindis (1227), Lucera (1233, hoy reducido a ruinas), Trani (1230-1233), Siracusa (1232-1240), Bari (1233-1240), por citar sólo los ejemplos más famosos. El *castrum* federiciano, la innovación más característica en el panorama de la arquitectura militar de esa época, está plantado en torno a una corte cuadrada o rectangular, reforzada en los ángulos y a lo largo de las cortinas por torres en bloques de piedra desbastada, de base poligonal, con ambientes cubiertos por bóvedas de crucería nervadas. Esto se connota por medio de un lenguaje áulico y al mismo tiempo funcional, que encuentra sus presupuestos en los modelos de fortificación de las Cruzadas en Tierra Santa, en la racionalidad y en la excepcional pericia técnica de las construcciones cistercienses. Probablemente muchos de esos edificios no nacieron para acoger entre sus murallas a Federico, sino para proclamar "con armoniosas masas torreadas que él estaba allí, vigilando" (A. Cadei, *Federico II. Architettura e scultura,* 1995).

El castrum

En este sentido se puede leer el extraordinario Castel del Monte (Andria), donde los trabajos se interrumpieron bruscamente en 1240, cuando, a consecuencia de la lucha con los municipios lombardos, el emperador se vio en la necesidad de detener muchas obras de construcción, o, según una cronología diversa, en 1250, a causa de la muerte de Federico. El edificio tiene una planta octagonal y en cada ángulo se implanta una torre, a su vez octagonal; el espacio interior, estructurado en dos planos, está constituido por ocho estancias trapezoidales, cubiertas mediante un complejo sistema de bóvedas de crucería y de cañón. De un modo quizás más marcado que en otras construcciones federicianas, los modelos —aunque es imposible encontrar un precedente directo y exacto— se buscan en ciertas arquitecturas islámico-orientales del siglo X, como los palacios omeyas distribuidos entre Siria, Palestina y Jordania, y en los edificios de Tierra Santa que en esos años sirven de modelo para las construcciones de numerosos encargos ligados a las empresas de los cruzados. Es difícil llegar a conclusiones definitivas acerca de la utilización del edificio que, si bien presenta estructuras militares, no está colocado en una zona estratégica y carece de los ambientes necesarios que lo vuelvan residencia estiva o también base para partidas de cacería: quizás su significado se encierra en la elaboración de la forma ideal del edificio torreado de planta octagonal, desvinculada de la necesidad de desempeñar funciones prácticas precisas, grandiosa señal visual del poder del rey.

Castel del Monte

La escultura federiciana: entre ideología del poder y recuperación de lo antiguo

Junto a Castel del Monte, obra maestra absoluta de la arquitectura federiciana, la Puerta de Capua (1234-1239), erigida en el confín entre el *regnum* meridional y el estado pontificio, es quizás el monumento de mayor compromiso proyectivo, estilístico y formal llevado a cabo por los escultores pulleses. Al mismo tiempo la puerta de la ciudad, sistema defensivo sobre el río Volturno y arco triunfal para el emperador, el monumento, hoy reducido a ruinas después de la destrucción parcial de 1557 y de los bombardeos de 1943, es una grandiosa maquinaria arquitectónica y plástica que ilustra bien el valor ideológico y programático del arte federiciano. De tres niveles, en toba gris, estaba enteramente recubierta de bajorrelieves y esculturas de piedra clara, como lo muestran dos dibujos de Francisco de Jorge Martini (1439-1501), hoy conservados en los Uffizi: el fulcro de la decoración es la estatua central del emperador, directamente inspirada en la estatua de Constantino, que entonces se podía ver en la basílica de Majencio. La estructura arquitectónica, junto con el aparato escultórico, colocada en el confín del territorio federiciano, funcionaba como manifiesto ideológico para quien llegara a esas tierras proveniente del estado pontificio y contribuía a proclamar la impronta civil del reino y de la justicia que en él se administraba: su garante es el emperador, único y legítimo heredero del antiguo imperio. La puerta, de la que se conservan algunos fragmentos escultóricos en el Museo Provincial de Capua, es obra de un taller mixto, en el cual los maestros albañiles locales cohabitaban con otros maestros que ya se habían caracterizado por su preciso sentido del espacio, jamás sofocado por el detalle descriptivo. Es ésta una de las obras decisivas en las que se forma la personalidad artística de Nicolás Pisano (1210/1220-1278/1284).

La puerta de Capua

La recuperación casi filológica de lo antiguo, mediada por una reutilización incluso utilitarista de los materiales —no es casualidad, en efecto, que muchas obras federicianas se levanten en zonas arqueológicas en las que es posible reutilizar piezas romanas—; el uso consciente de los medios estilísticos y la perfecta adhesión de la forma al mensaje ideológico que ha de transmitirse, unidos a un replanteamiento de las características y del valor propagandístico de la obra de arte, crean en la Italia meridional de la primera mitad del siglo XIII un nuevo lenguaje figurativo, que será linfa vital para toda la producción escultórica de los Pisano a Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310).

Nuevo lenguaje

Se puede desarrollar un discurso análogo sobre las esculturas que decoraban Castel del Monte en las que, según algunas hipótesis críticas, se puede entrever la mano del jovencísimo Nicolás: en las repisas, en las claves de bóveda con cabezas coronadas de pámpanos o con hombres barbudos, en las

cornisas de pórfido, el modelo antiguo se vuelve parámetro estilístico en la reproducción del dato natural a través de un conocimiento seguro de los resultados más actualizados de la escultura gótica francesa.

El clasicismo federiciano no es sólo nueva propuesta de modelos y recuperación de habilidades y técnicas: es también propuesta ideológica coherente, como en la escenificación de la propia sepultura que un Federico jovencísimo dispone por vía testamentaria. En 1215 hace desplazar de Cefalú a Palermo dos sarcófagos romanos de pórfido rojo, en los que manda sepultar al padre, Enrique VI (1165-1197, emperador desde 1191), y a sí mismo, vestido con las insignias del Sacro Imperio romano de Occidente, prosiguiendo una tradición que ya había iniciado Ruggero II (1095-1154). La celebración es al mismo tiempo recuperación de lo antiguo, mediante la elección del monumento romano, recuerdo de los orígenes normandos, prosiguiendo una tradición que viene de los Altavilla y reafirmando con decisión el papel del emperador al decidir que las insignias del poder se pongan encima de su túmulo.

La remisión a los antiguos

La miniatura federiciana

La arquitectura y la escultura se revisten del papel de artes mayores en el ámbito de la producción federiciana. Escasísimos son los testimonios pictóricos, perdidos están el ciclo profano que decoraba el castillo de Roseto en Calabria y la decoración al fresco o al mosaico del palacio imperial de Nápoles. Entre las pocas pinturas que han sobrevivido, se distingue el fresco con el encuentro de los tres vivos y de los tres muertos pintado en dos paredes contiguas en la Catedral de Atri.

La ausencia casi total de pintura monumental de época federiciana en Italia meridional puede explicarla un programa imperial consciente: si los soberanos normandos han confiado la promoción de su imagen sobre todo a las grandes catedrales, revestidas de decoraciones musivas, conectadas voluntaria y directamente con la tradición bizantina, Federico, *rex romanorum,* rompe este hilo privilegiado, haciéndose promotor de arquitecturas y esculturas civiles.

Diferente es el discurso que concierne la miniatura y la ejecución de numerosos códices, volúmenes de lujo que viajan con la corte, como lo demuestra el hecho de que el precioso *De arte venandi cum avibus* [Del arte venatoria y de la cetrería] sea sustraído a Federico en 1248, durante la batalla de Fornonovo. Igual que la escultura, también los manuscritos científicos, cada uno con su propia individualidad específica, a diferencia de la Biblia, que constituyen una serie orgánica y en su mayoría están ligados a la producción parisina de los años cuarenta del siglo XIII, recuperan el lenguaje de la tradición clásica, entendido como búsqueda de nuevas formas de conocer y, por

lo tanto, de describir la realidad, en grado de proporcionar instrumentos eficaces para representar la verdad de la naturaleza.

En particular, el *De arte venandi cum avibus* [Del arte venatoria y de la cetrería], tratado sobre el arte venatoria y la cetrería, contiene informaciones científicas detalladas sobre los sistemas de crianza, domesticación, adiestramiento y utilización de las aves rapaces en la cacería. Transmitido en diferentes versiones, entre las que se encuentra el códice Palatino Latino 1071 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, constituye un claro ejemplo del ambiente refinado de la corte federiciana, abierta a numerosos estímulos y caracterizada por una viva curiosidad con respecto a la naturaleza. El rico aparato miniado, que describe con puntualidad y atención extraordinaria más de 80 especies de aves y canes, es una verdadera y propia descripción científica, basada en la observación directa del dato natural, retratado con realismo y vivaz gusto narrativo.

Ciencia y narración

Son notables también los resultados conseguidos en la glíptica, en la orfebrería, en la numismática: Federico II es un atento coleccionista de piezas antiguas —es reciente la hipótesis según la cual el emperador había adquirido en 1239 la célebre tasa Farnese, que se conserva hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles— y promotor de una producción clasicista en grado de interpretar con refinamiento la figura imperial y sus emblemas.

El augustal en oro, moneda imperial acuñada en las casas de moneda de Brindis y Mesina, expresa, en el nombre y en la iconografía, toda la riqueza de que está preñado el proyecto imperial de Federico II y la profundidad de su relación con lo antiguo.

Véase también
Historia “Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía sueva en Italia”, p. 36; “El Sacro Imperio romano germánico”, p. 104.
Filosofía “Universidades y orden de los estudios. El método escolástico”, p. 343.
Literatura y teatro “La retórica de las universidades a las ciudades”, p. 628.
Artes visuales “Nicolás Pisano”, p. 803; “Arnolfo de Cambio, arquitecto y escultor”, p. 813.

NICOLÁS PISANO

MASSIMO MEDICA

Nicolás Pisano es considerado el artífice de la renovación del lenguaje plástico italiano “puesto en acto en Toscana y con una sensible anticipación con respecto a la revolución artística [...] llevada a cabo por Giotto a finales del siglo” (F. Negri Arnoldi). Habiéndose formado en las

obras de construcción imperiales de Federico II en Pulla, Nicolás llega a la Toscana después de haber atesorado las experiencias del nuevo clasicismo meridional, que enriquece a través del estudio directo de las antigüedades romanas presentes en Pisa, donde radica. Involucrado en numerosas empresas que lo ven activo en Siena y Perusa, además de estarlo en Pisa, el artista injerta en la precoz vena clásica el "naturalismo vitalista" de la escultura gótica europea, abriendo nuevos horizontes a la civilización figurativa italiana.

De la Pulla fredericiana a la Toscana gibelina

Cuando en 1260 el escultor Nicolás Pisano (1210/1220-1278/1284) apone orgullosamente su firma en el púlpito del Baptisterio de Pisa *("Nell' anno mileduecentosessanta Nicola Pisano scolpì questa opera insigne. Lodata sia degnamente la sua espertissima mano")* ["En el año de mil doscientos sesenta Nicolás Pisano esculpió esta obra insigne. Alabada sea dignamente su expertísima mano"], el primero de los grandes conjuntos escultóricos llevados a cabo por él, ya tiene a sus espaldas una larga carrera que lo ha llevado a trabajar en algunos de los más importantes centros de la Toscana. En efecto, no obstante que los documentos y las características estilísticas de su obra sugieran inequívocamente su origen pullés (en 1266 es denominado "Nichola Pietri de Apulia"), en la inscripción se proclama "Pisanus", para indicar con ello su arraigada pertenencia a la comunidad de esa ciudad. Su llegada de Pulla debe remontarse por lo tanto a muchos años antes, y ocurre probablemente al seguir a aquellos maestros albañiles que, activos en las obras imperiales del Mezzogiorno, llegan a Prato poco después de 1240 para construir ahí un castillo, extremo testimonio de la "gran utopía política y del diseño cultural" del emperador Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), deseoso de unirse algunos centros de la Toscana gibelina. Lo que de por sí ya es un indicio de la precoz difusión en Italia central de los elementos más innovadores de la cultura federiciana, a la que se refieren las obras más antiguas de Nicolás, comenzando por las decoraciones con animales esculpidas en la Fonte dei Canali de Piombino, fechadas en 1247, connotadas por una nueva evocación clásica áulica. El desplazamiento de Nicolás "de Apulia" al norte no ocurre, por lo tanto, como consecuencia de la clausura de las obras de construcción imperiales más importantes, sino está en el marco de la compleja operación de propaganda política e ideológica querida por el soberano suabo que, al evocar de nuevo las grandeza antigua, tiene como objetivo restituir la imagen del poder imperial en conformidad con los resultados más modernos. Con respecto al clasicismo usado por los artistas del taller de Capua, el joven Nicolás, que aún está en su patria, pareció atraído por las alternativas

Difusión del modelo federiciano

góticas y modernas que ofrecían las obras pullesas de construcción, abiertas a los ejemplos del "gótico clasicista" francés y alemán. La influencia se percibe en las cabezas, caracterizadas también en la definición de la raza, que fungen como ménsulas del triforio y de la cúpula de la Catedral de Siena, testimonio de la primera madurez del escultor. Es precisamente en Siena donde tiene lugar la primera estadía de Nicolás en tierra toscana, quizás involucrado desde 1245 en las varias fases de la construcción de la cúpula de la catedral, cuya fabricación resulta que depende de los monjes cistercienses de la iglesia de San Galgano, centro de propagación de las formas arquitectónicas cistercienses y federicianas.

El púlpito del Baptisterio de Pisa

Después de la experiencia hecha en la Catedral de Siena, la que consolida su fama también como arquitecto, el artista es llamado a Pisa a dirigir la obra del baptisterio, para la que, entre otras cosas, realiza el púlpito monumental, llevado a término en 1259-1260, después de cuatro años de trabajo. Se trata de una obra fundamental en el panorama de la escultura duocentista europea, la cual indica la plena madurez del estilo de Nicolás. El escultor da vida a un "poema" alegórico denso y articulado, "capaz de expresar complejos contenidos emocionales, morales y teológicos" (A. Calzona), pero al mismo tiempo capaz de imponer también, a través de la recuperación de modelos clásicos recontextualizados, una representación naturalista y orgánica del ser humano. El púlpito pisano se aleja de aquellos construidos hasta entonces en Toscana e Italia meridional, presentándose no adosado más a una pared, sino libre en el espacio como una arquitectura que subsiste por sí misma, connotada por varios elementos que le confieren un aspecto extremadamente dinámico, de sabor gótico. Al acercarse a los ejemplos precedentes, Nicolás reinventa su estructura, concibiéndola en planta hexagonal sobre tres registros: la caja, decorada por relieves cristológicos, es sostenida por pequeñas arcadas trilobuladas que, a su vez, son sostenidas por columnas de piedra y de diversos mármoles, con capiteles decorados con un motivo de hojas, sostenidas por leones y, en el centro, por personajes y animales grotescos.

Innovaciones de estilo

Asimismo innovador resulta el programa iconográfico, centrado, igual que en otros púlpitos de los Pisano, en la historia de la salvación, a la que se refieren explícitamente sea los cinco relieves de la caja, sea las esculturas de la parte media, mientras que las representaciones de monstruos y los leones de la base aluden a un estado pecaminoso del ser humano. Aquí aparecen por vez primera en un púlpito algunos temas centrales de la espiritualidad duocentista, en particular franciscana, como la Crucifixión y el Juicio Final, precedidos por la escena de la Presentación en el Templo, que asume una importancia crucial al interno de la secuencia. Son precisamente los

cinco entrepaños ilustrados con figuras los que connotan el conjunto de la composición, que ya no está subdividida en recuadros horizontales como en los ejemplos más antiguos, sino en escenas monumentales que ocupan todo el campo, casi como para superar los límites que imponen los marcos arquitectónicos en mármol rojo, sugiriendo una mayor continuidad narrativa. Todos los relieves aparecen firme y rigurosamente construidos, poniendo en evidencia un pleno dominio en reproducir la figura humana, repensada según modelos de la estatuaria romana antigua, de la que Pisa conserva diversos ejemplos que Nicolás ha vuelto a proponer. No se trata de simple citas, sino de un nuevo y motivado acercamiento a la grandeza antigua y a sus potencialidades expresivas y formales, caladas por el artista en un contexto de verdad. Esto documenta su encuentro con los grandes ejemplos del gótico allende los Alpes, de Nicolás de Verdún (siglo XII) a los maestros franceses de principios del Doscientos. Así, de los más antiguos relieves labrados, como la *Adoración de los magos,* la *Natividad* y la *Presentación en el Templo,* abundantes en referencias clásicas y bizantinas, se pasa a los últimos dos, en los cuales el estilo de Nicolás muestra una mayor sensibilidad gótica.

El modelo romano

Del púlpito de la Catedral de Siena a la Urna de Santo Domingo en Bolonia

Cuanto se percibe en los últimos artesones del púlpito pisano llega a su plena madurez en el sucesivo púlpito de la Catedral de Siena, para cuya realización Nicolás estipula un contrato el 29 de septiembre de 1265 con el converso cisterciense fray Melano, obrero de la Obra de la Catedral. En este caso, la presencia de ayudantes, probablemente ya activos en el púlpito precedente, está atestiguada por documentos que citan los nombres de cuatro alumnos, entre los cuales están el hijo Juan (*ca.* 1248-1315/1319), Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310), Lapo y Donato. Este nuevo conjunto se muestra profundamente diverso con respecto al púlpito de Pisa, del que sin embargo se deriva la estructura, si bien en una versión enriquecida. Eso no impide que el maestro busque soluciones innovadoras, como lo demuestra el paso a la forma octagonal para la pila bautismal, cuyos relieves ya no tienen intervalos de elementos arquitectónicos, sino verdaderos y propios grupos plásticos, volviendo de este modo continua, como en un friso, la narración de las escenas. También el repertorio iconográfico se enriquece con escenas y figuras, entre las que se encuentran las Virtudes y, en la base de la columna central, las artes liberales, que sustituyen la visión pesimista del púlpito pisano, en el que figuras grotescas simbolizan el pecado. Al seguir una solución ya en acto en los últimos relieves del púlpito de Pisa, las varias escenas, disminuidas a escala, se atestan de personajes que se animan plásticamente en una sucesión de elementos y notaciones realistas. Más allá del

Como un friso

sustrato cultural clásico, el lenguaje se revela plenamente gótico. Los trabajos del púlpito se concluyen en 1268.

En 1267 los restos mortales de santo Domingo son sepultados en la homónima iglesia boloñesa dentro del solemne monumento marmóreo nuevo, realizado a partir de 1264 por Nicolás y su taller, quizás por voluntad del maestro general de la orden, el beato Juan de Vercelli (?-1283). Como en el coevo púlpito de Siena, aquí también se encuentra la intervención de varios escultores, entre los cuales se encuentran el mismo Arnolfo y el converso dominico fray Guillermo de Pisa (siglos XIII-XIV), este último quizás activo al lado del maestro desde los tiempos del púlpito del baptisterio pisano. Con todo, corresponde a Nicolás la originalísima idea de esta nueva estructura monumental, evolución natural de las cajas-relicario realizadas por los orfebres del norte de Europa, cuya preciosidad trata de restituir la urna de Bolonia. Antes de las reconstrucciones e integraciones sucesivas (de Nicolás del Arca, 1435-1494, a Miguel Ángel, 1475-1564, a Alfonso Lombardo, *ca.* 1497-1537), la urna, originariamente colocada frente al entredós, se presentaba como una urna esculpida con claras reminiscencias clásicas, sostenida por varios soportes con figuras (dos han sido detectados cerca del Museum of Fine Arts de Boston y del Museo Nacional del Bargello de Florencia). A lo largo de los lados de la urna están dispuestos seis relieves que representan varios episodios de la vida de santo Domingo, flanqueados por figuras esculpidas que forman intervalos, como en el púlpito de Siena, en la secuencia de las escenas. También desde el punto de vista estilístico y compositivo, los relieves de la urna se acercan a los de Siena, con los que comparten aquella maduración en un sentido más propiamente gótico, que en Bolonia tiene oportunidad de expresarse en el gusto espectacular de ciertas escenas atestadísimas de gente.

La última obra: la fuente mayor de Perusa

Casi 10 años separan la empresa del púlpito de la Catedral de Siena de la última obra documentada de Nicolás: la gran fuente de la plaza de Perusa terminada en 1278, como lo informa la inscripción, con la colaboración de su hijo Juan. Aquí, además del nombre de los dos escultores, aparece también el del perusino fray Bevignate, identificado como "operis structur et per omnia ductur" ["constructor de la obra y director en todo"], y por lo tanto retenido por algunos como el verdadero responsable del proyecto. Esto revela, sin embargo, afinidad con ciertas partes de los púlpitos de Pisa y de Siena. Por lo tanto es probable que la ideación arquitectónica de la fuente pueda imputarse en realidad al mismo Nicolás, coadyuvado en gran medida, en lo que se refiere a la parte escultórica, por el hijo Juan, a quien corresponde la mayor parte de los relieves.

Es evidente la intención conmemorativa del proyecto, que, además de subrayar la función de la fuente, se convierte en el símbolo del orgullo cívico de la ciudad, expresado a través de un complejo programa iconográfico. La fuente aparece constituida por dos pilas poligonales sobrepuestas, la inferior de las cuales, de mayores dimensiones, está decorada con relieves que se inspiran en la historia de la humanidad y en la actividad del ser humano *(Historias de Adán y Eva* e *Historias de Sansón,* los *Doce meses,* las *Siete artes liberales,* la *Filosofía,* el *León güelfo,* el *Grifo perusino).* El programa iconográfico de la pila de en medio, por el contrario, decorada con 24 esculturas que se alternan en los entrepaños de mármol rojo, aparece ligado a la dimensión local, con la intención de establecer un paralelismo entre la historia de la humanidad y la de la ciudad, evocada no sólo a través de representaciones de los santos locales o del mítico fundador Euliste, sino también a través de personajes contemporáneos, como el alcalde Ermanno de Sassoferrato o el capitán del pueblo Mateo de Correggio. No siempre resulta fácil distinguir en estos relieves la mano de los dos diversos autores, si bien a veces, en las baldosas de la pila inferior, puede observarse la atrevida búsqueda de una espacialidad de la proporción entre el fondo y la superficie, lo cual hace pensar en la intervención directa de Nicolás. Es ésta la última enseñanza transmitida por el artista, que había abierto el camino a los resultados del arte gótica que, dentro de poco, verá nacer el astro de Giotto (1267-1337).

Referencias locales

En un documento del 13 de marzo de 1284 se asienta que Nicolás ya ha muerto.

Véase también

Artes visuales "Construir las catedrales: la obra de construcción y las técnicas", p. 774; "El reino de Federico II", p. 627; "Arnolfo de Cambio, arquitecto y escultor", p. 813; "Juan Pisano", p. 808; "Giotto", p. 835; "La arquitectura gótica en Italia", p. 789.

JUAN PISANO

Massimo Medica

Juan Pisano es uno de los protagonistas de la renovación del arte gótico italiano, digno heredero de su padre Nicolás Pisano, en cuyo taller comienza a trabajar. Personalidad exuberante y a veces contradictoria, anticipa muchas de las características típicas del artista moderno al mostrar que tiene plena conciencia de sí mismo y de su propio trabajo, como lo confirman las complicadas firmas autobiográficas apuestas en algunas de sus obras importantes, realizadas en Siena, Pistoya y Pisa.

La formación en el taller de su padre Nicolás Pisano

El nombre de Juan (*ca.* 1248-1315/1319), hijo de Nicolás Pisano (1210/1220-1278/1284), aparece por vez primera, al lado del de otros colaboradores de su padre, en el contrato estipulado en 1265 para la realización del púlpito de la Catedral de Siena, encomendado a Nicolás. Probablemente Juan aún no tiene en esa fecha 20 años, pero ya goza de una cierta notoriedad, como lo atestigua su papel en el interior del taller, al ser retribuido con un salario diario superior al de los otros ayudantes. El aprendizaje de Juan tiene lugar en las obras más importantes del padre, comenzando obviamente por la del púlpito de Siena y del Baptisterio de Pisa. De la decoración externa de este último provienen algunos bustos colosales con *Profetas, Evangelistas* y la *Virgen con el Niño* (Pisa, Museo dell' Opera del Duomo), reconocidos, por el estilo inmediato y expresivo, como esculpidos por el joven Juan. Como lo recuerda Giorgio Vasari (1511-1574), "en pocos años se volvió no sólo igual al Padre, sino en algunas cosas superior a él; de ahí que siendo ya viejo, Nicolás se retiró a Pisa y allí viviendo quietamente dejaba de toda cosa el gobierno a su hijito". Ya en estas primeras pruebas se percibe aquel "extremismo en sentido gótico y dramático" que caracteriza el arte de nuestro artista, cada vez más alejado de los modelos clasicistas de su padre Nicolás, en cuyo taller continúa trabajando, en una posición de preeminencia, hasta la muerte de éste ocurrida antes de 1284. Una relación, la de Juan y Nicolás, muy intensa pero al mismo tiempo caracterizada por cierta conflictividad. Lo demuestra la fuente mayor de Perusa, realizada junto con su padre entre 1277-1278, donde la colaboración de los dos artistas tiene ocasión de revelarse bajo una luz completamente diversa. Eso está comprobado por la añadidura a la firma de los dos de una segunda inscripción que tiene exclusivamente el nombre de Juan, como queriendo reivindicar su papel específico y su propia diversidad que se pueden percibir en las baldosas y en las esculturas que decoran el monumento. En efecto, la decoración de la fuente revela en su conjunto un estilo más incisivo y vibrante que, no es casualidad, ha hecho pensar en un mayor involucramiento de Juan. A él se deben algunas de las esculturas de la pila superior, connotadas por el uso vehemente del trépano y por un tono enérgico y expresivo. Algunos han querido ver en esta precoz maduración gótica del artista el resultado de su posible estadía en alguna gran obra francesa, pero es más verosímil que hayan sido los modelos transalpinos importados, también de pequeñas dimensiones, los que favorecieron semejante actualización en el arte de Juan. Lo demuestra su precoz esmero en el tallado del marfil, como lo atestiguan algunas de sus piezas, entre las cuales se encuentra *El Crucifijo* que se puede fechar alrededor de 1260 (colección privada).

La fuente mayor de Perusa

La actividad en Siena

La importante empresa de Perusa constituye el momento más alto de la primera actividad de Juan y lo consagra oficialmente como maestro autónomo, emancipado de los modos paternos de trabajar. De regreso en Pisa, Juan trabaja hasta 1284 en calidad de jefe de obras del baptisterio, cuando después de la muerte del padre, quizás también a consecuencia de las vicisitudes políticas de la ciudad, se transfiere a Siena, obteniendo la ciudadanía y contrayendo la correspondiente obligación de residencia. Aquí le encargan el proyecto de la fachada de la catedral, para la que lleva a cabo el imponente ciclo de estatuas *(Filósofos, Héroes del Antiguo Testamento),* en el que trabaja por varios años, sin lograr acabarlo. Los trabajos dirigidos por él se detienen, en efecto, en la acotación de los tímpanos (frontones) de los portales, y muchas de las estatuas realizadas se colocan sólo en un segundo tiempo, terminada la construcción, cuando Juan ya ha regresado a Pisa (1296-1297). En esta primera gran empresa plástico-arquitectónica, en la que el artista tiene oportunidad de expresar cabalmente su creatividad, llegando, en el uso preponderante de la estatuaria monumental, a una realización que no tiene precedentes en Italia. Desligadas del contexto arquitectónico, las esculturas se imponen por su propia estructura vigorosa y por la vehemencia expresiva de los gestos, alejándose de las características de la estatuaria gótica transalpina, a cuyos ejemplos se ha querido ligar en parte el modelo sienés de Juan. Que haya sido llevada a término tal empresa le permite al artista aumentar su propia fama y su prestigio personal, como lo confirma el trato particular que le dispensan las instituciones de la ciudad, con las cuales, sin embargo, no faltan sinsabores ni contrariedades. Son quizás éstas las que lo inducen a dejar la ciudad y regresar a Pisa en 1297.

Las estancias de la Catedral de Siena

El regreso a Pisa

Documentalmente, el 14 de diciembre de 1297 Juan Pisano está de nuevo en Pisa. Su regreso coincide con la efectiva recuperación económica de la ciudad y, por lo tanto, con la nueva puesta en marcha de sus obras más importantes: la catedral, el camposanto y el campanario, de las que el artista es nombrado *caput magister* [maestro mayor de obras]. Durante estos años se empeña en numerosas empresas, aunque lejos de la ciudad de origen. En marzo de 1298 recibe el encargo de evaluar, junto con un *magister lapidum* [maestro de las piedras] y el carpintero Orsello, la inclinación de la torre; quizás en ese mismo año se inician los trabajos de lo que está considerado como la obra maestra de su madurez, el púlpito de la iglesia de San Andrés en Pistoya, terminado en 1301. Escarmentado por los ejemplos

La obra maestra de la madurez

del padre, proyecta una estructura no desemejante de la de los púlpitos de Pisa y Siena, cuya planta poligonal (exagonal como en Pisa) vuelve a proponer, no menos que su ordenamiento horizontal en tres zonas y su modo de enlazar los varios entrepaños con grupos de esculturas. Diversa es, por el contrario, la atención que dedica a la parte plástica, que aquí parece llevar la delantera a la ágil estructura arquitectónica, caracterizada por delgadas columnas y por arcos ojivales trilobulados que contribuyen a dar un aspecto más esbelto al conjunto. Cuanto ya ha experimentado arduamente en la fachada de la Catedral de Siena ahora encuentra aquí su pleno desarrollo, exhibiendo en las varias historias de la caja y en las otras esculturas un modo agitado y dinámico de hacer las cosas, rico en contrastes claroscuros, que dejan emerger con mayor vigor las figuras, originariamente pintadas a colores y doradas. Las escenas de la *Masacre de los niños inocentes,* de la *Crucifixión,* del *Juicio Final* tienen como alma un pueblo bullicioso de figuras escorzadas y gesticulantes, no privadas, como aparecen en los episodios de la *Natividad* y de la *Adoración de los magos,* de su propia elegancia sinuosa, que nos recuerda la constante atención que Juan prestaba a los modelos de la cultura gótica francesa. A los primeros años en Pisa se remonta el encargo del pequeño políptico de paneles plegables del altar mayor de la catedral, cuyo tabernáculo central estaba destinado a contener a la *Virgen con el Niño,* tallada en marfil, hoy en el Museo dell' Opera del Duomo, realizada con la intención de emular los ejemplos góticos franceses.

La confrontación con el padre

Consciente de su propio papel y de su propia habilidad, Juan hasta se atreve a reivindicar en la inscripción de la dedicatoria del púlpito pistoyense su propia superioridad respecto del padre *(Scolpì Giovanni, che non intraprese cose vane, figlio di Nicola ma felice per una migliore sapienza, che Pisa generò dotto più di ogni cosa mai veduta)* ["Esculpió Juan, que no emprendió cosas vanas, hijo de Nicolás pero feliz por tener una mayor sabiduría, que Pisa engendró más docto en cosas jamás vistas"], mostrando plena conciencia de sí y de su propia profesión, lo que dentro de poco tendría ocasión de confirmar también en las inscripciones del púlpito de la Catedral de Pisa.

A un año de distancia de la realización del púlpito de Pistoya, el obrero de la Catedral de Pisa, Burgundio de Tado (siglos XIII-XIV), le encarga otro púlpito, en sustitución del ya existente que realizó Guillermo. Los trabajos se prolongan durante casi un decenio a causa no sólo de los numerosos compromisos del artista sino también de las incomprensiones y contrariedades que surgieron durante la realización. Es cuanto se deduce también del tono en que está escrita la larga inscripción que se lee en el púlpito, en la que el autor expresa su amargura por las dificultades encontradas durante la ejecución de la obra y reivindica su grandeza absoluta, en una suerte de apología personal que exalta la individualidad del artista según una praxis del todo inusual en el mundo medieval. Por lo demás, la dificultad de apreciar las novedades de este

monumento, en parte alterado en su estructura a consecuencia de los numerosos desplazamientos y reconstrucciones (la actual se remonta a 1926), es también el resultado del parecer negativo que en el Quinientos expresó Giorgio Vasari. En efecto, se trata del más complicado y grandioso púlpito que en verdad haya sido concebido en la Edad Media, en el cual Juan Pisano, recordando las precedentes experiencias, llega a la nueva y originalísima fusión de elementos arquitectónicos y escultóricos, demostrando una extrema versatilidad de lenguaje, sólo en parte atribuible a la colaboración de numerosos ayudantes. Por lo que se refiere al púlpito de Pistoya, en él prevalece la estructura que se ha vuelto más compleja en el connubio con el elemento plástico. Algunos de los soportes ahora están formados por grupos monumentales de figuras y por estatuas *(Evangelistas, Virtudes teologales, Siete artes liberales, Virtudes cardinales, Miguel y Hércules),* connotados, en su turgencia formal, casi por una suerte de clasicismo. Este contrasta con cuanto expresan los nueve artesones de la caja, cuyas escenas, lejos del sólido entramado compositivo de los ejemplos pistoyenses, se reproducen con una mayor vitalidad por la vía de las audacísimas deformaciones expresionistas.

Una obra controvertida

La última actividad

Que se hayan prolongado los trabajos del púlpito de Pisa no impide que el artista se comprometa en otras obras que le encargaron, por ejemplo la *Madonna col Bambino* para la luneta del portal central del baptisterio y la Madonna junto con dos ángeles que sostienen candeleros realizada entre 1305 y 1306 por cuenta de Enrique de los Scrovegni para la capilla de los Scrovegni en Padua, que poco tiempo antes había sido pintada al fresco por Giotto (1267-1337). También en los años siguientes la actividad del artista continúa sin descanso: entre 1312 y 1313 realiza un grupo escultórico para la puerta de San Ranieri en Pisa, del cual aún quedan sólo la fragmentos de *Madonna col Bambino* y la *Allegoria di Pisa* que se conservan en el Museo dell' Opera, mientras que se ha perdido la imagen del emperador Enrique VII (*ca.* 1278-1303, emperador desde 1312), que originariamente estaba al lado de la Virgen. Una presencia, la de Enrique VII, que ha de ser leída como homenaje político a aquél que habría podido liberar a la ciudad, de fe gibelina, del peligro expansionista de la liga güelfa toscana.

Los trabajos para Enrique VII

En Pisa el mismo emperador tiene oportunidad de admirar las varias esculturas del portal, desde el momento en que poco tiempo después encarga a Juan el monumento fúnebre de su amadísima mujer Margarita de Brabante, víctima de la peste en Génova en 1311 y pronto objeto de una veneración particular. De esta última empresa escultórica, durante un tiempo conservada en la iglesia de San Francisco de Castelletto en Génova, han llegado hasta nosotros sólo algunos fragmentos, tomando como base los cuales se ha

propuesto, en tiempos recientes, llevar a cabo una reconstrucción. También en este caso el artista, ya de 70 años de edad, muestra una gran libertad, al proponer un monumento fúnebre con una estructura del todo original, sea por la presencia de las cuatro Virtudes cardinales puestas para sostener el sarcófago, sea por el grupo de la *Elevatio,* con la representación, por desgracia hoy mutilada, de la soberana elegantemente vestida.

A través de los pocos elementos que han sobrevivido se puede percibir la altísima potencia de la meta última del estilo del maestro, se diría que con la intención de recomponer la vehemente expresividad de las obras precedentes conforme a "una concepción más armónica y apaciguada de las formas". A este último periodo se remontan también algunas *Madonna col Bambino* en mármol, entre las cuales se encuentran la así llamada *Madonna della cintola* de la Catedral de Prato y la de los Staatliche Museen de Berlín, en las que el artista inventa una vez más el tema, ya ampliamente experimentado también en la producción en marfil. Del resto, la capacidad de Juan de aventurarse en diversas temáticas se deduce también de la inscripción del púlpito de Pisa, en la cual se hace explícita referencia a un compromiso suyo en el ámbito de la talla. Son numerosos los crucifijos que se le atribuyen y que han llegado hasta nosotros. El artista se presenta como uno de los mayores innovadores, "creador del canon del Crucifijo gótico toscano, tan importante para la tradición de la escultura del Trescientos".

Probablemente Juan muere pocos años después de haber realizado el monumento fúnebre para Margarita de Brabante. En un documento de 1319 se asienta que el artista ya ha muerto.

Véase también
Artes visuales "Arnolfo de Cambio, arquitecto y escultor", p. 813; "Nicolás Pisano", p. 803; "La arquitectura gótica en Italia", p. 789.

ARNOLFO DE CAMBIO, ARQUITECTO Y ESCULTOR

Massimo Medica

Formádose en el taller de Nicolás Pisano, Arnolfo de Cambio tiene un papel de absoluta preeminencia en la escena artística italiana. Trabaja en los ambientes de la corte angevina y de la curia papal en Roma, de las que recibe numerosos encargos, como escultor y como arquitecto. A su regreso a Florencia se involucra en la empresa de la fachada de la catedral, la más laboriosa de las que llevó a cabo, pero que dejó inacabada a causa de la muerte.

Del taller de Nicolás Pisano a sus primeras obras autónomas

La primera noticia cierta que tenemos sobre el escultor y arquitecto toscano Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310), nativo de Colle Val d' Elsa, se remonta a 1265, cuando Nicolás Pisano (1210/1220-1278/1284), en el contrato estipulado para la ejecución de la obra del púlpito de la Catedral de Siena, se compromete a ir a la ciudad llevando consigo *"Arnolfum et Lapum suos discipulos"* ["Arnolfo y Lapo, sus discípulos"]. En estas fechas Arnolfo, aunque todavía está activo en el taller del maestro, ya goza de una notoriedad propia, como lo confirma el interés que por él demuestra el *operarius* de la catedral, el converso cisterciense fray Milano, que en 1266 predispone particulares sanciones pecuniarias para conseguir la inmediata presencia en Siena del joven escultor, evidentemente comprometido en esas fechas en otros trabajos por cuenta del maestro. Su participación en el conjunto de obras de Siena está comprobada documentalmente, si bien su salario aparece notoriamente más bajo que el del hijo de Nicolás, Juan Pisano (*ca.* 1248-1315/1319), probablemente más involucrado en la empresa. Los inicios de Arnolfo de Cambio han de buscarse, por lo tanto, en la obra de este púlpito, en la que se ha tratado de identificar su mano en aquellas partes que revelan características peculiares de su estilo, como son la pulida concordancia de ciertos pasajes, no desprovistos de elegancia. La experiencia que ha llegado a su madurez dentro del taller de Nicolás, quizás ya en la época de la urna de santo Domingo en Bolonia (1264-1267), lleva a Arnolfo a reelaborar el naturalismo gótico del maestro y su estilo emulador de las obras de la Antigüedad clásica. Lo prueba, pocos años después, su primera obra documentada: la fuente construida para el municipio de Perusa entre 1280 y 1281, de la que nos han llegado sólo algunos fragmentos, que hoy se conservan en Perusa en la Galería Nacional de Umbría. Colocada en la plaza principal de la ciudad, es desmantelada en 1308, pocos años después de que hubiera sido realizada. Tomando como base estos fragmentos, se han propuesto varias hipótesis acerca de la estructura originaria de la fuente, también en relación con su particular iconografía, interpretada como celebración del Buen Gobierno de la ciudad o en clave religiosa. Para conseguir la intervención de Arnolfo, citado como *subtilissimus et ingeniosus magister* [maestro sutilísimo y lleno de ingenio], los perusinos deben hacer en 1277 una petición explícita a Carlos de Anjou (1226-1285, rey desde 1266), en cuya corte, en Italia meridional y en Roma, el escultor estaba realizando obras. La discutida estatua de Carlos de Anjou, hoy en los Museos Capitolinos de Roma, es realizada por Arnolfo quizás antes de su llegada a Perusa. Inmediato es el cotejo con el precedente capuano de la anónima estatua triunfal de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), cuyo modelo de sereno espíritu clásico es, por el

La fuente mayor de Perusa

Modelos antiguos

contrario, interpretado por Arnolfo en su rigurosa estructura, siguiendo las connotaciones de una expresividad más áspera y eficaz. Una vez más el autor muestra que conoce los ejemplos de la estatuaria romana, helenista y quizás también etrusca, sobre los cuales modela sus varios personajes. Iconográficamente nuevos (la vieja sedienta, la joven tumbada junto a un jarrón, el paralítico), se connotan por una simplicidad icástica y al mismo tiempo por un dinamismo de estampa gótica que revela, también en los acentos más naturalistas, su costumbre de trabajar con ejemplos de la plástica parisina coeva. Lo que parece del todo plausible, vista su formación en el taller de Nicolás Pisano y la sucesiva actividad desarrollada al servicio de los círculos de la corte francesa de Carlos de Anjou y para los igualmente afrancesados de la curia papal de Martín IV (en el siglo Simón de Brie, 1210-1285, papa desde 1281). Efectivamente es en Orvieto, residencia de verano de los papas, donde Arnolfo realiza una de sus obras más importantes e innovadoras: el monumento fúnebre del cardenal francés Guillaume de Braye, muerto en 1282 y sepultado en la iglesia local de Santo Domingo. La obra, firmada por el artista *Hoc opus fecit Arnolfus* [Arnolfo hizo esta obra], a lo largo del tiempo ha experimentado varias violaciones y desplazamientos que han alterado la conformación originaria. Sus ilustres precedentes son los dos monumentos murales con baldaquín de Clemente IV y Adriano V, hoy conservados en San Francisco en Viterbo. De estos toma a su vez el alto basamento con decoraciones cosmatescas y la representación del yacente que, sin embargo, según un modelo iconográfico del todo nuevo en Italia, aparece colocada aquí dentro de una "cámara fúnebre" cuyas cortinas levantan dos acólitos. Igualmente innovadora resulta la coronación en la pared de fondo con la representación escultórica del cardenal presentado por los santos Marcos y Domingo a la Virgen, sentada en el trono en la cima de la estructura. Esta última figura es en realidad un nuevo empleo de una antigua estatua romana, reelaborada para adaptarla a su nueva función. Se trata de una práctica entonces bastante común, que en el caso de Arnolfo adquiere un significado particular porque documenta su interés en la estatuaria de la Antigüedad. La pérdida de buena parte de la estructura arquitectónica originaria priva el monumento de Braye de su connotación más gótica, que caracteriza las siguientes obras ejecutadas por Arnolfo durante su larga estadía romana.

Orvieto

Las obras del periodo romano

En 1285 ejecuta en Roma, por cuenta del abad Bartolomeo, el ciborio de la basílica de San Pablo Extramuros, firmado por él "cum suo socio Petro" ["con su socio Pedro"], identificado por algunos eruditos con Pedro de Oderisio (activo en los últimas décadas del siglo XIII). Arnolfo ya ha llegado al ápice del éxito y puede contar con pedidos de altísimo nivel, la mayoría de

las veces provenientes de los ambientes de la curia papal, destacando entre los protagonistas de la nueva época del gótico local. El exordio es de los más felices: se presenta, en efecto, con una obra innovadora que reelabora una tipología de decoración litúrgica, el ciborio, ampliamente difundida en la Roma medieval. El ciborio es transformado en una verdadera y propia obra de arquitectura, que en la articulación de sus elementos (frontones, agujas, pináculos) y en las esculturas que lo decoran reconoce su deuda con el gótico francés. El artista manifiesta que quiere dialogar con la tradición local, cuyo mosaico ornamental "cosmatesco" vuelve a tomar, utilizado en ésta y otras obras sucesivas como trasfondo del elemento escultórico. Tal técnica caracteriza también el monumento fúnebre un poco tardío del notario apostólico Ricardo Annibaldi (muerto en 1289), originalmente colocado en la basílica de San Juan de Letrán, del que se conservan sólo algunos fragmentos. Teniéndolos como base resulta difícil reconstruir el aspecto originario del conjunto, seguramente un monumento mural alto. Lo que queda son las figuras del yacente y un friso con el cortejo fúnebre, en el cual el artista reelabora una iconografía difundida en Francia y España pero hasta entonces desconocida en Italia. Más allá de la calidad de la narración, la losa impacta por la solidez volumétrica de las figuras que emergen prepotentemente del fondo musivo, no utilizado más sólo como elemento decorativo sino también en una clave más exquisitamente plástica. El tratamiento particular de este monumento en fragmentos está constituido por el extremo realismo que connota la reproducción del rostro del yacente, no menos que la representación de los varios acólitos captados con naturalidad en la inmediatez de sus gestos.

Realismo de las figuras

La dificultad en reconstruir el orden originario se vuelve a presentar con respecto a las esculturas del Pesebre encargadas a Arnolfo hacia 1291 para la basílica de Santa María Mayor, quizás en el ámbito de los trabajos de decoración y restauración promovidos por Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288). El grupo, previsto para un pequeño oratorio en el que se veneraba una reliquia del Pesebre, ha sido víctima a lo largo del tiempo de varias violaciones y pérdidas, tales como para impedir hoy una lectura correcta del conjunto y de su relación con el ambiente arquitectónico circunstante. Esto no obstante, la novedad perspectiva y escénica del conjunto se percibe aún a través de las pocas esculturas que han sobrevivido, caracterizadas, en sus gestos contenidos, por una disposición dinámica en el espacio conforme a los modelos de la estatuaria antigua releídos en clave gótica.

El ciborio de Santa Cecilia en Trastévere

Una atención análoga puesta a la relación entre arquitectura y escultura se encuentra en el ciborio llevado a término por Arnolfo en 1293 para la basílica romana de Santa Cecilia en Trastévere, la que en aquellos años tenía interés en una verdadera renovación decorativa, iniciada quizás ya en tiempos del cardenalato del francés Simón de Brie. Corresponde probablemente a su sucesor, el cardenal francés Jean Cholet (?-1292),

titular de la basílica, la tarea de realizar la nueva obra. Muchas son las diferencias con respecto al ciborio de la basílica de San Pablo Extramuros, como lo confirman el impulso gótico atenuado y la simplificación del entramado arquitectónico, muy evidentes en los ángulos superiores del baldaquín donde campean las cuatro figuras sobresalientes de los santos, entre los cuales se encuentra san Tiburcio a caballo, interpretado según el modelo del monumento ecuestre imperial clásico.

La actividad al servicio de Bonifacio VIII

El ciborio de Santa Cecilia constituye el inmediato precedente del monumento fúnebre de Bonifacio VIII (1235-1303, papa desde 1294), que el pontífice hizo construir poco tiempo después de su elección. En este caso Arnolfo firma también como arquitecto, reivindicando la autoría de la entera proyección del conjunto, cuyo aspecto arquitectónico, con sus numerosas agujas, prevalece. En efecto, se trata de una verdadera y propia capilla adosada a la pared de la contrafachada de la basílica de San Pedro. Los restos mortales del pontífice debían estar contenidos dentro de un sepulcro encajonado en un nicho con la figura del difunto yacente acompañada por dos acólitos, rematado por un mosaico realizado por Jacobo Torriti (*fl.* 1291-1300). Desafortunadamente, de este monumental conjunto nos han llegado sólo algunos fragmentos, entre los cuales se encuentra la estatua del yacente, hoy en las Grutas Vaticanas, caracterizada no sólo por un particular cuidado puesto en su ejecución sino también por un sorprendente apego a la realidad. El semblante del *gisant* [yacente] se presenta efectivamente como el retrato de un viviente y no expresa ningún sentimiento de caducidad sino a lo sumo transmite un sentimiento de plena serenidad, quizás todavía más evidente en esa época gracias al colorido que completaba la imagen aumentando su sentido realista. Arnolfo imagina un espacio a la vez arquitectónico, plástico y pictórico, en cuyo interior el espectador participa en primera persona en la acción escénica. Probablemente dentro de la misma capilla, pero no sabemos en qué contexto, encontraba también su lugar el busto del pontífice a punto de dar su bendición, que hoy se conserva en los Palacios Vaticanos. Esta extraordinaria y vigorosa escultura, que se puede atribuir al mismo Arnolfo, constituye el primer retrato escultórico que nos haya llegado de un papa vivo. A distancia de algunos años de la realización de la estatua de Carlos de Anjou, Arnolfo se encuentra una vez más en grado de crear una nueva tipología del retrato, rica en este caso en simbologías y significados particulares, que debían ser el manifiesto de la fuerza del poder espiritual y temporal del papado, ese mismo poder que se percibe en la estatua de bronce de san Pedro, última empresa llevada a cabo por el artista toscano antes de regresar a Florencia.

Monumento fúnebre para Bonifacio VIII

La última actividad en Florencia

No mucho tiempo después de la edificación de la capilla de Bonifacio VIII, Arnolfo fue llamado a Florencia para trabajar en la nueva catedral, que sabemos que fue oficialmente fundada en 1296, como lo recuerda un epígrafe que tiene el nombre del artista. El importante papel que desempeñó en la obra florentina es reconocido por el Consejo de los Cien que en 1300 le concede, en su calidad de "capud magister laborerii et operis ecclesie Beate Reparate maioris ecclesie fiorentine" ["maestro mayor de trabajos y obra de Santa Reparada, iglesia mayor de Florencia"], el privilegio de la exención de impuestos. Señal de que en esa fecha los trabajos de edificación de la catedral, emprendidos bajo la guía de Arnolfo, ya habían iniciado, bien que, a pocos años de distancia, sean objeto de una interrupción imprevista. En una fecha comprendida entre 1300 y 1310, falta Arnolfo, quien deja la obra inacabada pero dotada de una nueva fachada, construida sólo en parte, enriquecida con numerosas esculturas (será demolida en 1586). Tomando como base algunos testimonios figurativos tardíos, con el tiempo se ha intentado hacer varias reconstrucciones de este importante trabajo arquitectónico de Arnolfo, ya ponderado en el citado documento de 1300 en el que se habla de *magnifico et visibile principio.* Pensando en un diálogo cerrado entre elementos escultóricos y partituras arquitectónicas, Arnolfo diseña una fachada atravesada por una galería a cielo abierto poblada de estatuas que enriquecen también las lunetas de los tres portales adornados por pórticos de arcos agudos decorados con agujas y pináculos. Por vez primera se puede admirar en Florencia una fachada de iglesia, poblada toda de esculturas para exaltar a la Virgen, la que según las intenciones del municipio "debía superar por su magnificencia la de las otras catedrales contemporáneas cercanas".

Interrupción imprevista

Gran preeminencia asumen las tres lunetas que rematan los portales, que representan respectivamente la *Natividad,* la *Virgen con el Niño entre san Zanobi y santa Reparada* (Florencia, Museo de la Opera del Duomo) y la *Dormitio Virginia* [Dormición de la Virgen] (Berlín, Staatliche Museen). A través de estas representaciones es posible darle seguimiento a la última evolución del estilo del artista. De las precedentes experiencias romanas, que aún parecen connotar la gran estatua de Bonifacio VIII (Florencia, Museo de la Opera del Duomo) y la *Madonna della Natività* [Nuestra Señora de la Natividad], Arnolfo pasa a una visión más icástica y expresiva. El todo sin perder jamás de vista las exigencias de la dimensión espacial y de la clara visibilidad que están a la base de su lenguaje, como se ve en la estatua de la *Madonna in trono col Bambino* [Nuestra Señora en el trono con el Niño] (Florencia, Museo de la Opera del Duomo), la única producida en tondo por el artista. Una obra que por su ostentada volumetría se ha propuesto acercarse a las obras coevas de Giotto (1267-1337), la *Madonna di san Giorgio*

Últimos desarrollos de su arte

alla Costa [Nuestra Señora de san Jorge en la Costa] y la *Madonna di Ognissanti* [Nuestra Señora de todos los Santos].

Aún antes de iniciar los trabajos de la Catedral de Florencia, Arnolfo, en calidad de arquitecto del municipio, es empleado probablemente, como nos lo recuerda Giorgio Vasari (1511-1574), en el diseño del proyecto de la iglesia franciscana de Santa Croce (construida a partir de 1294), y más tarde en el de la nueva sede del municipio, el Palazzo Vecchio, interviniendo al mismo tiempo en una serie de obras defensivas y reelaborando varias estructuras en la ciudad y en el condado.

Véase también

Historia "Bonifacio VIII y el primado de la Iglesia", p. 46.
Artes visuales "Nicolás Pisano", p. 803; "Juan Pisano", p. 634; "Las ciudades de los papas: Roma y Aviñón", p. 876.

“Pintar griego en latín”

SEDUCCIÓN DEL IMPERIO DE ORIENTE

ANNA OTTANI CAVINA

En los años en los que Occidente regenera la lengua latina declinándola en los modernos lenguajes vulgares y el arte románico impone ese sello occidental que imprime a los más altos valores creativos de la civilización artística del Doscientos (Roberto Longhi), la milenaria tradición bizantina continúa ejerciendo su primado, religioso y civil, sobre los territorios de los Balcanes, de Egipto, del Mar Negro, del Cáucaso, del Asia Menor. Y un área de Europa, especialmente Italia, Francia y los Países Bajos, aún se muestra sensible al poder de seducción del arte imperial de Oriente.

BIZANCIO: EL RENACIMIENTO DE LA DINASTÍA DE LOS PALEÓLOGOS

Recientemente, en 1204, han sido evocados los últimos tiempos del Imperio romano de Oriente por una muestra que realizó el Metropolitan Museum de New York, *Bizancio, fe y poder 1261-1557.*

Una muestra espléndida y valiente que cuenta la historia de un mundo en decadencia después del saqueo llevado a cabo en 1204 durante la cuarta Cruzada. En las ruinas se implanta el sueño del Renacimiento de los Paleólogos con la figura de Miguel VIII (1224-1282), que ha regresado de su exilio en Nicea y subido al trono de Bizancio en 1261. Un sueño precisamente: el de restituir a la capital su magnificencia promoviendo la arquitectura, la decoración al fresco y al mosaico, y creando un tesoro de relicarios, libros miniados, ornamentos litúrgicos, objetos raros y preciosos que vuelven a impulsar la fe ortodoxa bajo el icono protector de la virgen Odigitria (la virgen que señala con la mano al hijo misericordioso).

Un sueño hecho añicos definitivamente por la toma de Constantinopla a manos de los turcos (1453), cuando el sultán Mahoma II (1432-1481), fiero sobre su caballo blanco, atraviesa el umbral de la Catedral de Santa Sofía “entre los cadáveres que flotan en la sangre como melones”. La cita está tomada del diario que escribió el testigo veneciano Nicolás Barbaro (siglo XV) y sella dramáticamente la caída del Imperio romano de Oriente, cuando el asalto en nombre de Alá, lanzado contra la cristianísima ciudad de Constantinopla,

heredera de la magnificencia de Roma, marca el primer encuentro brutal de civilización y religión entre Oriente y Occidente, "la segunda muerte de Homero y Platón", como la define Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464, papa desde 1458), que intuye el carácter de época que tienen el choque y sus irreversibles consecuencias en la geografía del mundo entero.

Heridas jamás cerradas, precedidas por un tiempo de decadencia y de lacerante conciencia del final, como cuentan, en 1391-1392, las cartas del emperador cristiano Manuel II (1350-1425, emperador desde 1391), constreñido a ayudar al enemigo otomano entre las ciudades en ruinas de Asia: "para un hombre de fe, para un hombre que ama la civilización helénica, esto, creo yo, es un fardo que ni siquiera el mítico Atlante podría llevar sobre sus espaldas".

La decadencia vista por Manuel II

La excomunión de Roberto Longhi

Liquidado muchas veces en el plano del arte con la etiqueta de bizantino tardío, este mundo ha padecido una condena inapelable en la famosa proclama de Roberto Longhi (1890-1970) *Il Giudizio sul Duecento* [El juicio sobre el Doscientos], publicado en 1939. Ninguno podría suscribirlo hoy por aquella censura del arte bizantino que se desarrolló después de la edad de Justiniano (481?-565, emperador desde 527), un arte que, a partir del siglo VII, habría perdido su creatividad y por lo tanto toda autonomía. Un arte marginado por arcaico y primitivo respecto del canon del arte occidental (ya Vasari, en el Quinientos, había atribuido a Cimabue el mérito de haber superado la "manera torpe" de los pintores bizantinos), interpretada durante largo tiempo como un precedente más que como una experiencia contemporánea del arte medieval europeo.

Para regresar al *Giudizio* de Longhi, nadie podría seguir usando hoy la palabra "esterilidad" frente a hallazgos memorables, como el del Cristo que muere en un mar de estrellas en el *epithafios* del monasterio de Meteora en Grecia, una seda litúrgica suntuosa y bordada que se utilizaba en el ritual de la Pasión (*ca.* 1290).

Suma expresión artística

Iconos, mosaicos, tejidos magníficos, salterios y antifonarios miniados, relicarios de plata plasmados en las formas de las piezas anatómicas conservadas en el interior, esmaltes, gemas y marfiles tallados componen el muestrario intensamente religioso de tantas obras maestras que escaparon a la destrucción. Y confirman una vez más el modo en que los sistemas socioeconómicos y los de la creatividad no se conectan por vínculos necesariamente causales: las artes, en efecto, refulgen en el colapso del imperio, y las insignias del poder jamás han sido tan refulgentes como en el *loros* (1309-1311), estola cuajada de rubíes que era prerrogativa del emperador, de Manuel II Paleólogo.

Los iconos, más allá del espacio y del tiempo de la historia

Pero son los iconos la verdadera esencia de una doctrina teológica que se abstrae del tiempo histórico para escandirse en un tiempo litúrgico, que cabalga sobre el espacio real para llegar al de la trascendencia, donde la acción se sitúa en el más allá de toda ley terrena. Una acción cifrada, simbólica, destinada a la eternidad. Porque son precisamente los iconos pintados en el abstracto fondo de oro el punto focal del encuentro con Dios. Iconos monumentales pintados sobre madera e iconos portátiles realizados en oro, plata, marfil, esmalte. Iconos espectrales y temibles como el *Rostro Santo* totémico (siglo XIII), conservado en la Catedral de Laon, en Picardía, o también iconos milagrosos e impresionantes como la *virgen de la Ternura* (la tipología es la codificada por la virgen Eleusa, el icono se remonta al primer Trescientos), venida de Oriente y arribada a la catedral francesa de Cambrai Notre-Dame de Grâce; donde el niño se trepa en el manto de la mamá para insinuarse en el seno del cuello, en busca de un humanísimo abrazo.

O también los tantísimos iconos conservados en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí, lugar bíblico de Moisés, lugar de la zarza ardiente y de los 10 mandamientos. En esa planicie desierta, geográficamente aislada, una comunidad monástica se recoge en la oración desde los tiempos de Justiniano (por continuidad, es el monasterio más antiguo del mundo), protegiendo un verdadero tesoro de la civilización ortodoxa: las imágenes de los siglos VIII y IX (otras se han añadido) que han sido destruidas por doquier por la ola iconoclasta bizantina. Pero no a los pies del Sinaí, ya desde entonces territorio controlado —es decir protegido— por el islam.

La herencia de Bizancio en el arte renacentista en Europa

Los iconos sagrados son una inversión para el Imperio de Bizancio. Después que el Imperio de Oriente se disolvió como entidad política, su patrimonio cultural continúa nutriendo la espiritualidad y la imaginación de Europa.

Es evidente la seducción que Bizancio ejerce sobre la Europa del Renacimiento, que ya ha salido de la crisálida bizantina para expandir sus alas en el evo moderno.

Los más grandes de la época

Los artistas que reelaboran las *Imago pietatis* [Imagen de la piedad] del Cristo humillado y victorioso (Cristo es representado en posición erguida, el busto fuera del sepulcro, los ojos cerrados y las manos cruzadas sobre el pecho) o las de Nuestra Señora, aristocráticas, que estrechan a un niño marcado por una pena cósmica, son de Jan van Eyck (1390/1395-

1441), Rogier van der Weyden (*ca.* 1400-1464), Hans Memling (1435/1440-1494), Miguel Giambono (*ca.* 1400-1462), Giovanni Bellini (1431/1436-1516), es decir, los protagonistas del Renacimiento. Hasta el último héroe de Bizancio, *el Greco* (1441-1614), procedente de Creta, quien, en el interior de un gran escudo (Madrid, colección privada), pinta el legendario velo de la Verónica, el antiguo *Mandylion,* que tiene impreso un rostro de Cristo ya desde entonces verdadero e impactante como en la película de Mel Gibson, *The passion of the Christ,* 2004.

La larga sombra del Imperio de Oriente todavía transmite a Europa, decididamente más creadora y dinámica en aquellos años, su legado de espiritualidad y trascendencia. Impregnado de naturalismo occidental, el icono palpita ahora de sentimientos y desborda de sangre púrpura, aunque permaneciendo un portal misterioso que abre al cielo, lugar de encuentro entre el ser humano y su Dios.

Véase también
Historia "El Imperio bizantino y la dinastía paleóloga. Ocaso y guerras civiles", p. 168.
Artes visuales "Duccio di Buoninsegna", p. 844.

ARTE Y ÓRDENES MENDICANTES

MILVIA BOLLATI

Las órdenes mendicantes se han valido a menudo de las artes figurativas para transmitir imágenes e ideas. La propagación de estas órdenes ha estimulado el nacimiento de nuevas tipologías de ornamentación litúrgica e iconografías particulares, ligadas sobre todo a los santos fundadores. Su biografía se cuenta en grandes ciclos al fresco, destinados a las naves de las iglesias o a las capillas, a menudo bajo el patronato de familias particulares. Las salas capitulares, como lugar privilegiado, ofrecen el espacio para ciclos al fresco más complejos en la selección de los temas y en las finalidades.

El nacimiento de las órdenes mendicantes entre los siglos XII y XIII ocurre en un contexto particularmente sensible a las exigencias de retornar a la simplicidad evangélica, percibidas profundamente también por la espiritualidad de los laicos. El éxito de las dos órdenes, nacidas con Francisco (1181/1182-1226) y Domingo (*ca.* 1170-1221), se mide en la rápida difusión en Italia —y muy pronto también en Europa— con la construcción de conventos en los

mayores centros urbanos, signo visible de una presencia cada vez más viva en el interior de la sociedad y de la iglesia medieval. El favor del que gozan los mendicantes hace que afluyan a las nuevas órdenes herencias y donaciones para la construcción de ricas capillas gentilicias al interno de las iglesias conventuales, y muchos son los laicos que desean encontrar sepultura precisamente al interior de las iglesias mendicantes.

Entre los cometidos que han asumido las dos órdenes, ciertamente resulta prioritario el de asegurar a los fieles un conocimiento adecuado de su propia especificidad y de su propio papel en el interior de la Iglesia. La literatura hagiográfica, que nace en torno a las figuras de los dos fundadores, se inserta en el marco de esta perspectiva, a la que no son ajenas las artes figurativas, utilizadas, igual que las leyendas, como instrumento privilegiado —y comprensible para todos— de la imagen de la orden que se quiere volver pública. Grandes ciclos de frescos cubren poco a poco las paredes de las iglesias mendicantes o el interior de las salas capitulares.

Entre todos emerge como modelo indiscutido la basílica de San Francisco en Asís. Nacida como iglesia madre de la orden franciscana y al mismo tiempo como capilla sepulcral, goza desde su fundación de una jurisdicción pontificia especial. La nueva obra de construcción iniciada en 1228, apenas dos años después de la muerte de Francisco, desarrolla en la arquitectura de la nave de la iglesia superior un modelo destinado a ser imitado y replicado en las iglesias mendicantes durante todo el siglo XIII. El espacio luminoso de la basílica superior es también el lugar privilegiado de una política, verdaderamente sin precedentes, que se vale de las imágenes para conseguir sus objetivos. El ciclo que Giotto (1267-1337) será llamado a pintar, probablemente durante los años del pontificado de Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288), primer papa franciscano, para completar las historias del Antiguo y del Nuevo Testamento de la nave, desarrolla el relato de la vida de Francisco según la *Legenda Maior* de Buenaventura (*ca.* 1221-1274), sacando a la luz, en clave providencialista, el designio divino respecto a la figura del santo. El ciclo se convierte muy pronto en modelo ineludible con el cual los artistas se confrontarán durante generaciones, hasta oscurecer —también en nuestra memoria— el ciclo más antiguo dedicado a Francisco, el pintado en la nave de la basílica inferior por el Maestro de San Francisco (segunda mitad del siglo XIII).

El ciclo de Giotto en Asís

Los doseles hagiográficos

Las nuevas órdenes contribuyen de manera determinante al nacimiento y difusión de nuevas tipologías de ornamentación litúrgica. Pensemos, por ejemplo, en el dosel hagiográfico, o sea una tabla pintada con el retrato del santo fundador. Se trata de un decorado móvil para el altar, expuesto a la devoción sólo

temporáneamente, con ocasión de la celebración litúrgica del *dies natalis* del santo. El retrato, habitualmente de cuerpo entero, puede ser completado por historias de la vida del santo, una pequeña selección de episodios que vale, sin embargo, para asegurar un conocimiento, si bien modesto, de los fieles.

Los primeros ejemplos documentados son precisamente los relativos a san Francisco, luego replicados con poquísimas variantes a lo largo de todo el siglo XIII. Inicialmente se trata de retablos de modestas dimensiones que presentan la sola figura de Francisco, como en las pinturas de Margaritone de Arezzo (siglo XIII) en la Pinacoteca Nacional de Siena o en el Museo Diocesano de Arezzo. Luego, el dosel desarrolla, junto con la figura del santo, el relato de su vida. Inicialmente se privilegia el recuerdo de los milagros, sea en vida, sea *post mortem,* destinados a captar la atención del peregrino y a difundir la devoción al santo, también en virtud de sus capacidades taumatúrgicas. Así, en el dosel que hoy se encuentra en el Museo del Tesoro de la basílica de Asís, otrora en la basílica inferior, o en el retablo, atribuido a Giunta Pisano (noticias 1236-1254), proveniente de la iglesia franciscana pisana y ahora en el Museo Nacional de San Mateo en Pisa. Esta tipología se enriquece en el curso del Doscientos con nuevos modelos que tienden a privilegiar el relato de la vida, como en el retablo Bardi, en la homónima capilla en Santa Croce de Florencia, que presenta un desarrollo sin precedentes de la dimensión narrativa, con una riquísima selección de episodios, hasta el retablo de Guido de Graziano (siglo XIII) en la Pinacoteca de Siena. En la vertiente dominica, el ejemplo más famoso es quizás el políptico de Francisco Traini (*fl.* 1315-1348), también éste en el Museo Nacional de San Mateo en Pisa.

El relato de la vida del santo

Las urnas de los santos: santo Domingo en Bolonia, san Pedro Mártir en Milán y san Agustín en Pavía

Pero a partir de la tumba destinada a recibir los restos mortales del santo es de donde se desarrolla una iconografía por medio de imágenes de la vida del fundador. Es el caso de santo Domingo. La urna de mármol, custodiada aún hoy en la iglesia boloñesa de santo Domingo, representa ciertamente, sea por la autoridad y por la fama de su escultor —Nicolás Pisano (1210/1220-1278/1284)—, sea por la importancia del contexto y de su destinación, el prototipo del cual dependerán a continuación los artistas en el diseño de proyectos de las urnas de los santos. Pensamos, por ejemplo, en el monumento fúnebre mandado edificar en la iglesia dominica milanesa de San Eustorgio para celebrar a un santo de reciente canonización, san Pedro Mártir, asesinado a manos de un hereje precisamente entre Como y Milán el 6 de abril de 1252. En el capítulo de los dominicos que se celebra en 1335, a pocos decenios de distancia de la bula de canonización con la cual el 25 de mayo de

1253 Inocencio IV (*ca.* 1200-1254, papa desde 1243) eleva al santo a los altares, se toma la decisión de erigir una urna para guardar los despojos mortales, y se indica explícitamente como modelo del sepulcro la tumba del fundador que está en la iglesia dominica de Bolonia. La tarea es llevada a cabo por el pisano Juan de Balduccio (1317-1349), que orgullosamente firma en 1339 y realiza, quizás por sugerencia del fraile dominico Galvano Fiamma, el complejo programa iconográfico de relieves y esculturas que culmina en el baldaquín con santo Domingo y san Pedro Mártir que acompañan a la Virgen con el Niño.

Poco distante de Milán, en la Iglesia agustina de San Pedro con cielo de oro en Pavía, se trabaja a partir de 1362 en la tumba de san Agustín, que ve manos a la obra en el curso de varios decenios a maestros albañiles de Campione que reelaboran y actualizan el modelo milanés de Juan de Balduccio, creando una compleja estructura con cámaras. Seis diáconos velan al santo, deteniendo cada uno los extremos de la sábana fúnebre. Al externo de la cámara funeraria, esculturas con figuras de Virtudes y Apóstoles riman la superficie y se intercalan en los relieves que relatan la vida del santo.

Las salas capitulares

Al interior del convento, el espacio de la sala capitular, que se asoma al claustro y está reservada a las reuniones periódicas del capítulo, permite, precisamente por su destino y la fruición interna a la orden, desarrollar un programa apto para ilustrar su naturaleza y finalidad. Podemos contar con muchos ejemplos, que han llegado hasta nosotros, de santa Catalina en Pisa y santo Domingo en Pistoya o santo Domingo en Bolzano hasta san Nicolás en Treviso. Y esta última es quizás la más conocida por el ciclo de frescos que en ella pinta Tomás de Módena (1326-*ca.* 1379) en 1352. Una rica serie de retratos de santos dominicos, sentados cada uno al escritorio y ocupados en la lectura, en el estudio y en la escritura, se desarrolla a lo largo de las paredes de la sala, por encima de una faja con marcos mixtilíneos polilobulados que fingen ser una suerte de tapicería, pero que en realidad encierran largas citas, una suerte de compendio de la historia y geografía de la orden, realizado según las reglas del arte de la memoria. Más ejemplar todavía en el papel atribuido a la pintura en la propagación de una imagen de la orden es el ciclo de frescos pensado para el Cappellone degli Spagnioli en el convento dominico de Santa María Novella en Florencia. Emprendidos por Andrea de Bonaiuto (*ca.* 1320-1377) en los años 1366-1368, los frescos ilustran en las paredes la vida de Cristo que culmina en la bóveda con la Resurrección, la Ascensión, Pentecostés y la Navecilla, una opción narrativa para el crucero por derogación de la tradición más común —no sólo en Florencia— que prevé sólo figuras aisladas en cielos azules y estrellados, pero que

Numerosos ejemplos

puede contar con un precedente excepcional: el crucero de la basílica inferior de San Francisco en Asís. Pero la verdadera novedad del programa de frescos se lee en las dos paredes que proponen la imagen de la Iglesia terrena, ejemplificada por la Catedral de Santa María del Fiore, todavía en construcción, y por el papel que en ella están llamados a desempeñar los dominicos en la guía de los seres humanos por aquella *via veritatis* que conduce a las puertas del paraíso donde los espera san Pedro. En la pared que está enfrente se encuentra el triunfo de santo Tomás entre las virtudes teologales y las cardinales, sentado en la cátedra y acompañado por los evangelistas y los profetas; a sus pies están Sabelio, Averroes y Arrio, en cuanto imágenes de las herejías y falsas doctrinas vencidas por la sabiduría dominica, y finalmente las artes liberales, seguidas por la teología, la medicina y la jurisprudencia para compendiar el entero universo del saber. Es la doctrina tomista entera la que aquí es propuesta como doctrina oficial de la Iglesia y los dominicos son sus verdaderos intérpretes como defensores de la fe en la enseñanza y en la cura de las almas.

Véase también
Filosofía "Buenaventura de Bañorreal", p. 381; "Tomás de Aquino", p. 372; "El pensamiento de Juan Duns Scoto", p. 398; "Guillermo de Occam", p. 406; "Eckhart y la mística renana", p. 422.
Literatura y teatro "Jacopone da Todi y la poesía religiosa", p. 641; "Escritura mística y espiritualidad femenina", p. 646.
Artes visuales "Giotto", p. 835.

DEL *CHRISTUS TRIUMPHANS* AL *CHRISTUS PATIENS*

FABIO MASSACCESI

La doctrina de la doble naturaleza —humana y divina— de Cristo, afirmada en los Concilios Ecuménicos de Nicea (325), Constantinopla (381) y Éfeso (431), proporciona el cuadro para la ilustración de la muerte en la cruz del Hijo de Dios, hecho hombre por la redención de los pecados de la humanidad. La representación de Cristo clavado en la cruz, en la que los Padres de la Iglesia veían el símbolo de la universalidad de la redención, se vuelve central en el arte medieval. En la imagen se condensan conceptos que eran importantes desde la época paleocristiana: la victoria de Cristo crucificado sobre la muerte, su consiguiente apoteosis sobre la cruz, la cruz como signo de triunfo y de parusía (el retorno de Cristo en el tiempo del Juicio Final), finalmente la analogía entre sacrificio eucarístico

***y sacrificio sobre la cruz. Una distinción importante concierne a las tipologías figurativas, adoptadas a continuación y coexistentes durante cierto periodo, del* Christus triumphans *y del* Christus patiens.**

Christus triunphans

Esta iconografía, que prevé a Cristo erguido, clavado a la cruz, con los ojos abiertos, mantiene unidos los dos momentos esenciales y complementarios del misterio salvífico pascual: la muerte y la resurrección de Jesús. Cruces de este tipo (en madera, en miniatura o en ilustración) ponen en primer plano la victoria sobre la muerte y la esperanza en la resurrección. Desde el punto de vista tipológico, algunas representaciones muestran a Cristo con un lienzo que cubre su vientre, erguido sobre la cruz y con las manos abiertas en la actitud del orante y con los ojos abiertos *(Christus crucifixus vigilans)* [Cristo crucificado vigilante], signo de su naturaleza divina. En algunos casos, el Cristo *triumphans* está representado sobre una cruz de luz, según una costumbre iconográfica que une la imagen de Cristo clavado sobre la cruz a la imagen del redentor que regresa en el día del Juicio Final (Relicario de Pipino I de Aquitania, mitad del siglo IX, Conques, Trésor de l'Abbaye). El *Christus triumphans* encuentra en el arte otoniana una variante como Cristo sumo sacerdote sobre la cruz, representado en posición erguida y vestido de una túnica, con las manos abiertas y clavado con cuatro clavos. En el Evangeliario de la abadesa Uta (Múnich, Bayerische Staatsbibliothek [Biblioteca Estatal de Baviera]), la cabeza está adornada con una corona *(Christus rex)* y el cuerpo revestido con la estola de oro del oficio sacerdotal. De este modo, Cristo, rey y sacerdote, representa a la Iglesia triunfante sobre la Sinagoga.

A finales del siglo VIII, Cristo puede aparecer sobre una cruz de oro decorada con perlas y piedras preciosas *(crux gemmata)* para volver a evocar, además del sacrificio, la luz de la parusía (Mateo 24, 4-31; 25, 31). A partir del año 1000, tal tipología se enriquece en los extremos de la cruz con las imágenes del Tetramorfo, los "cuatros seres vivientes" citados en el Apocalipsis de Juan: un ejemplo, ya del Doscientos, lo ofrece la cruz de Berlinghiero, quizás hijo de Melanese, activo en la primera mitad del siglo XIII (Luca, Museo di Villa Guinigi). La tradición iconográfica se vuelve precisa a través de las interpretaciones benedictinas que encabeza el abad Ruperto de Deutz (*ca.* 1075-*ca.* 1130), que vivió en el momento más dramático del conflicto entre papado e imperio, llamado la guerra de las investiduras, para quien la cruz es el símbolo de la victoria de Cristo y, por lo tanto, del *sacerdotium,* aunque Cristo esté representado sin señales de sufrimiento y según los cánones de una belleza ideal. A partir del siglo XII la cruz latina se amplía, sea en las extremidades por medio de tablones, sea a los lados de Cristo para hospedar escenas pintadas de la Pasión (cruz núm. 432, Florencia, Uffizi).

CHRISTUS PATIENS

La primera imagen de Cristo muerto se remonta al siglo VIII, como lo atestigua una ilustración del monte Sinaí que representa al Nazareno con el rostro sereno y los ojos cerrados. Pero es hacia finales del siglo XII y en los inicios de siglo XIII, en el momento de transición de la fase románica tardía al primer gótico, cuando se comienza a subrayar el sufrimiento físico de Cristo. Los dos aspectos de la mística pascual, muerte y resurrección, parecen escindirse definitivamente a favor de la muerte.

Ya con Anselmo de Aosta (1033-1109), teólogo y doctor de la Iglesia, se tienen los presupuestos dogmáticos para una representación de Cristo crucificado sufriente y muerto; pero es sobre todo con Bernardo de Claraval (1090-1153), fundador de la célebre abadía cisterciense de Clairvaux, que el Cristo crucificado se convierte en el punto de partida de la meditación mística. Bernardo ve en la vida de Cristo una vía dolorosa que conduce a la cruz.

El Cristo de los franciscanos

La mística del sufrimiento y de la cruz se convierte, luego, en un momento central de la reflexión cristiana, sobre todo por obra de los franciscanos. Artífices de una religiosidad humanizada, en la que se concede largo espacio al componente emotivo, los franciscanos recurren con frecuencia a imágenes que, a través de un lenguaje comprensible, puedan conmover al fiel, acercándolo a la Iglesia. Por esto, las escenas de la *passio* terrena del Nazareno o el amplio relieve dado a las heridas, sobre todo la del costado, corren con una nueva y gran suerte.

En general, el primer ejemplo de cruz monumental con el *Christus patiens* se hace remontar a aquella que hoy se conserva en el Museo de San Mateo en Pisa (inv. 5224). Por la expresión serena del rostro, se ha aventurado la hipótesis de que se trata de una variante iconográfica del *Christus dormiens,* o sea en espera de la resurrección, según la liturgia del Sábado Santo. El cuerpo de Cristo está aquí circundado por seis escenas *post mortem* que parten con la deposición y terminan con el descenso a los infiernos.

Con toda probabilidad, siempre en el ámbito franciscano nace la variante, que luego alcanza una notable divulgación, del Cristo clavado con sólo tres clavos, uno sólo para los pies puestos uno encima del otro. El Cristo sufriente tiene la cabeza reclinada sobre el hombro y los ojos cerrados, mientras el cuerpo se abandona al peso de la muerte. Quizás uno de los primeros en recibir esta novedad iconográfica es Giunta Pisano (noticias de 1236-1254), de quien las fuentes recuerdan un ejemplar perdido realizado en 1236 para la basílica inferior de San Francisco de Asís. De Giunta queda el ejemplar del crucifijo de la basílica de Santo Domingo en Bolonia (*ca.* 1250), donde el cuerpo de Cristo está arqueado contra un tablón privado de escenas figuradas. Al lado de esta tipología persiste la tipología con cuatro clavos y con amplio espacio dado a las escenas de la Pasión representadas a lo largo del

cuerpo del Cristo (Maestro de San Francisco Bardi, primera mitad del siglo XIII, Florencia, Uffizi).

El mayor naturalismo en la reproducción de Cristo lleva a abandonar, un poco a la vez, las escenas tomadas de la vida *ante* y *post mortem* puestas a los lados del cuerpo, sustituidas en un primer momento por una trama semejante a un tapete, como lo propuso Cimabue (1230/1240-1302) en el crucifijo de Arezzo (1260-1265) y en el de Santa Croce en Florencia (*ca.* 1270), eliminadas finalmente hasta reducir la cruz a la sola figura del Nazareno.

En este sentido se ponen las cruces de Giotto (1267-1337), en las cuales el *Christus patiens* encuentra declinaciones cada vez más realistas, de gran impacto visual y emocional (Florencia, santa María Novella). Con verismo, impensado hasta estas fechas, Giotto reproduce con eficacia el momento dramático de la muerte, logrando sin embargo aludir, a través de las proporciones clásicas de la figura de Cristo, también al salvador, verdadero hombre y verdadero Dios. En la época moderna, el misterio salvífico de la cruz pierde definitivamente la unidad de los dos aspectos originarios de muerte y resurrección en favor del primero, según decisiones ligadas de vez en cuando al contexto y al artista.

Véase también
Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823; "Cimabue", p. 830; "Giotto", p. 835; "Duccio di Buoninsegna", p. 844.

CIMABUE

FABRIZIO LOLLINI

Cimabue es el protagonista de la renovación de la pintura italiana. Con él la "manera griega" del estilo bizantino cede el paso a una nueva naturalidad y a una atención inédita a la representación del espacio. Sus obras, realizadas en un arco cronológico que va de aproximadamente 1265 a 1302, año de su muerte, marcan el inicio de una tradición autónoma y se colocan como el precedente inmediato de Giotto.

MANERA GRIEGA Y PINTURA ITALIANA

En Oriente, en el curso del Medievo, la pintura helenista basada en la mancha de color, que apuesta a una ilusión de naturalidad y mimetismo, cede el puesto a una versión pictórica que sigue un sistema más esquemático, tripartita. A los costados de la tonalidad media se colocan dos o tres matices

más claros y otros tantos más oscuros, extendidos de un modo seco y distintos unos de otros: las “primeras líneas en un campo de color”, como las llama Giorgio Vasari (1511-1574), casi el esqueleto de una pintura no terminada. No se representa sino se presenta: por motivos teológicos, la imagen debe ser un símbolo, y las figuras humanas se reducen a formas simples, alusivas, como un maniquí que descompone y recompone la realidad, “con las junturas claramente marcadas y los movimientos un poco mecanizados” (Demus); los drapeados no caen fluidos, sino rígidos y como almidonados, no siguen las líneas anatómicas del cuerpo sino evolucionan según geometrías secas, regulados por un movimiento gráfico lineal y decorativo.

Esta “manera griega” se difunde desde Oriente a amplias zonas de Europa occidental, donde es apreciada por su carácter reconocible inmediato, icónico y correspondiente a una idea de autoridad religiosa (no se olvide que casi todas las imágenes sagradas, milagrosas, provienen del área bizantina) y por la fácil reproducibilidad, basada en reglas pictóricas simples (la gramática) y en modelos de repertorios que se pueden reutilizar (el vocabulario); a ello se añade la calidad técnica, con mucho superior a la pintura occidental. Su historia en las zonas de origen está caracterizada por una escasa tendencia a la evolución; en Italia, después de haber dominado durante una buena parte del Doscientos, también gracias a los intercambios que se tienen después de la caída de Constantinopla (1204) y del nacimiento del Imperio latino de Oriente, se detiene con la generación de Cimabue (1230/1240-1302).

Los motivos de la difusión

No es una casualidad que Vasari lo ponga justamente a él en el origen del arte italiano, identificando en su obra un giro aún hoy aceptado en la periodización de la producción artística. Cimabue, entonces, como precursor de la revolución de Giotto (1267-1337), primer exponente de esa separación que hace brotar la pintura moderna.

Un mito que personalizar

Entre los siglos XIX e inicios del XX algunos autores han considerado que Cimabue no hubiese existido jamás, sino constituyese sólo un nombre cómodo creado por la historiografía artística para definir el fenómeno de un progresivo alejarse de la “manera griega” más rígida, que se explica de diferentes formas pero también paralelas en algunas áreas internas del mundo bizantino. En realidad, los documentos que hablan de él existen, aunque su escasez haya hecho difícil un discurso biográfico. Su papel es puesto en evidencia en un conocidísimo pasaje del *Purgatorio* dantesco (XI, 94-96), en el que es tomado como ejemplo de la transitoriedad de la fama, a favor precisamente de Giotto. De su vida conocemos sólo dos hechos, además de su nacimiento en Florencia.

Fuentes históricas y leyendas

El primero es su presencia en Roma en 1272, gracias a un testimonio por lo demás bastante incidental y no ligado a hechos artísticos. El otro es una estadía en Pisa para cumplir dos encargos contemporáneos: un mosaico para el ábside de la catedral, por el que recibe numerosos pagos de septiembre de 1301 a febrero de 1302, y un políptico (probablemente no realizado) para el hospital de Santa Clara, que se le encarga a principios de noviembre de 1301; justamente en esa ciudad toscana se documenta que el pintor es ya difunto el 19 de marzo de 1302. Nacido quizás entre 1230 y 1240, Cimabue está activo durante mucho tiempo, pero de él quedan pocas obras, que los estudios, en el curso del tiempo, han tenido fatiga en datar, sea en sentido relativo en su orden, sea en sentido absoluto; a éstas se puede añadir alguna noticia de trabajos que no existen más, especialmente en Florencia.

Las etapas de su actividad

Cimabue parte, pues, de la "manera griega": Vasari lo llama incluso alumno de "maestros griegos" llamados a Florencia porque en esa época no había buenos artistas en la ciudad; una bella fábula que simplifica el complejo fenómeno de la difusión del arte bizantino en Italia, que en Toscana alcanza su ápice en Pisa, lugar privilegiado de llegada, por mar, de artistas y de obras. La cruz pintada de santo Domingo en Arezzo, primera pintura conocida de Cimabue, puede ser considerada en efecto como una derivación de las obras realizadas por pintores pisanos como Giunta (*fl.* 1236-1254). En esta obra, la matriz neogriega se disuelve en una sensibilidad pictórica que ha sido definida como "divisionismo en estilo claroscuro". Las rigideces son todavía fuertes, la planta iconográfica de la figura *patiens*, vista en el momento de su sufrimiento, es la tradicional, pero el color, y algunas soluciones técnicas, muestran que ha habido un cambio. La obra se fecha quizás a mediados de los años sesenta del siglo XIII, una decena de años después del crucifijo que precisamente Giunta Pisano había pintado en Bolonia para la basílica de Santo Domingo.

Influjos pisanos

Por lo que se refiere a la cronología y a las obras del periodo sucesivo reina una gran incertidumbre. En el curso de su estadía romana, Cimabue encuentra motivos para actualizarse, sea en el ámbito de la curia papal, donde en gran cantidad estaban presentes artesanos bizantinos, sea en el contacto con los conjuntos y las ruinas monumentales de la ciudad antigua, las *mirabilia urbis Romae* [obras admirables de la urbe de Roma]. Las pinturas del *Sancta Sanctorum* [Santo de los Santos] en San Juan de Letrán, ejecutadas entre 1278 y 1280, muestran ya, en su cifra estilística, la influencia del artista.

Antes de 1280 se fecha el regreso de Cimabue a Florencia y la realización de la segunda cruz pintada, la pintada para la Iglesia de Santa Croce,

que hoy se encuentra en condiciones desastrosas pese a las restauraciones realizadas después del aluvión de 1966. En el cambio de estilo, el Cristo "ya no da la impresión de poderse descomponer en varias piezas nítidamente delimitadas [...] la piel adquiere la transparencia y el esplendor de la seda" (Bellosi), gracias a un claroscuro perfectamente modulado. El icono se vuelve hombre. El paño que le cubre el cuerpo ya no es más un paño que cubre, decorado con hilos de oro, sino un velo sutil que se modula siguiendo las formas anatómicas.

La *Madonna in maestà* [Nuestra Señora en su majestad], realizada al inicio del noveno decenio para la Iglesia pisana de los franciscanos (hoy en París, Louvre), muestra cualidades análogas en la figura de Nuestra Señora, en la del Niño y en los ángeles, con rostros definidos por claroscuros rasgueados; el drapeado define las masas que están debajo; el trono de madera es una verdadera novedad en la manera y en la cuidadosa definición de la carpintería de entalladura y del tejido de la cabeza. Las dificultades espaciales aún son evidentes: a la voluntad de sugerir una tercera dimensión, muy clara en la colocación de soslayo de la Virgen, la acompañan seis figuras de ángeles que se vuelven columnas dirigidas hacia lo alto en parejas casi idénticas, como en la tradición modular bizantina.

Entre Roma, Florencia y Bolonia

Entre 1280 y 1290 Cimabue se abre al parecer a la influencia de pintores más jóvenes. La *Maestà* de la iglesia de Santa María de los Siervos en Bolonia, caracterizada por un drapeado más oscilante y decorativo, muestra relaciones con Duccio (*ca.* 1255-1318/1319), con quien en parte también había sido relacionada. La nueva atención a la naturaleza física de los cuerpos y a los efectos de transparencia se hace remontar, por el contrario, al debut de Giotto, que probablemente tiene su primera actuación en el círculo del mismo Cimabue, si es que no propiamente en su taller, como lo demostraría según algunos una coparticipación de los dos en la *Madonna col Bambino* [Nuestra Señora con el Niño] de Castelfiorentino.

En esta fase se inserta la compleja cuestión de los frescos de la basílica superior de San Francisco en Asís. Fechados en un primer tiempo a finales de los años sesenta del siglo XIII, luego han sido pospuestos un decenio por la crítica, que ha encontrado una colocación histórica del todo lógica, luego confirmada por las fuentes, bajo el pontificado de Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288), primer papa franciscano no menos que patrocinador del inicio de los trabajos de decoración pictórica de la iglesia (después de una primera campaña, interrumpida, de maestros provenientes allende los Alpes). La propuesta ha llevado a considerar el entero ciclo —símbolo mismo de la renovación de la pintura italiana de finales del Doscientos— de un modo compacto, en el cual los tiempos de trabajo y las relaciones de taller se acercan, mientras que en el pasado la actividad de Cimabue estaba separada 20 años de la actividad de Giotto. Este último en efecto está activo en la misma sede en contigüidad física con Cimabue, trabajando en la parte

En Asís

baja de las paredes de la nave, en fechas que a su vez han sido anticipadas de los últimos a los primeros años noventa. El inicio de las intervenciones se sitúa en la zona terminal de la iglesia, donde a Cimabue corresponden las *Storie angeliche* [Historias de ángeles] (transepto izquierdo), las *apostoliche* [Historias de apóstoles] (transepto derecho), las *Storie de la Vergine* [Historias de la virgen] (ábside) y la bóveda con los *Quattro evangelisti* [Cuatro evangelistas]. De aquí se pasa al espacio de la nave, donde el pintor y su taller —en el que hay algunos que quieren ver activo también a Duccio— decoran los entredós de la cuarta arcada y su respectiva bóveda (afectada igual que la otra por el colapso del terremoto del 26 de septiembre de 1997), para luego interrumpir la empresa y cederla a maestros albañiles romanos encabezados por Jacobo Torriti (*fl.* 1291-1300). Serán estos últimos los que conduzcan los trabajos a su fase giottesca, con un sentido de continuidad que emerge en la propuesta de encontrar de nuevo a Cimabue en algunas escenas de la segunda arcada. Muchos son los motivos de interés estilístico del ciclo de Cimabue: ecos de cultura clásica y de los renacimientos medievales, un nuevo interés en la representación del espacio en la estrepitosa serie de ménsulas y de los otros elementos arquitectónicos de las bandas decorativas, los presagios del vedutismo de las cuatro *Parti del mondo* [Partes del mundo] que acompañan a los evangelistas, un cambio de sensibilidad con respecto de los prototipos bizantinos. Desafortunadamente, muchos problemas materiales, en un periodo evidentemente experimental de un pintor que quiere adecuar la técnica a las novedades estilísticas, han degradado las pinturas en el tiempo, con el viraje en negro del blanco de plomo que ha creado el efecto "negativo fotográfico", con la caída de muchos pigmentos en seco y la pérdida de otros efectos, como los fondos laminados de oro. Un nuevo sentido dramático y de realidad humana, que se liga a la espiritualidad franciscana, es evidente de todas maneras en muchos episodios, sobre todo en las dos *Crucifixiones* y en la *Caída de Babilonia*.

Las novedades estilísticas

Después de Asís viene la *Maestà,* ahora en los Uffizi (antes en Florencia en la Santa Trinidad). Aquí impresiona la experimentación espacial con nuevos escorzos de los ángeles y el intento de tridimensionalizar la base del trono en el que aparecen asomados los expresivos bustos de cuatro profetas. La actitud meditativa de la Virgen se confronta bien con el mosaico pisano que representa a San Juan Evangelista, única etapa documentada de Cimabue y su última obra.

Finalmente se pueden recordar el dístico del que en un origen formaban parte la *Madonna e angeli* de la National Gallery de Londres y la *Flagellazione* de la colección Frick en Nueva York, la debatida participación en los mosaicos del Baptisterio de Florencia y dos posteriores pinturas en Asís: una *Madonna col Bambino e angeli* al fresco, en la basílica inferior, y una ilustración con *San Francisco,* ahora en Santa María de los Ángeles, muy deteriorada y repintada.

Véase también
Artes visuales "Del *Christus triumphans* al *Christus patiens*", p. 827; "Giotto", p. 835; "Duccio di Buoninsegna", p. 844; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849.

GIOTTO

FABRIZIO LOLLINI

El florentino Giotto, heredero y probablemente alumno de Cimabue, lleva a su cabal cumplimiento, entre el final del Doscientos y el inicio del Trescientos, la afirmación definitiva de la pintura basada en la restitución del espacio, de las anatomías y de los afectos; inicia así una línea ideal que conducirá al Renacimiento y luego a la gran manera. En un itinerario constituido según nosotros de pocos hechos ciertos y muchas suposiciones, Giotto se afirma como el artista más grande de su tiempo, incluso según sus contemporáneos, y se convierte súbitamente en un mito. Sus obras en Asís, Padua y Florencia son sólo las más conocidas de las numerosísimas que produce junto con su taller rebosante de colaboradores.

UNA MIRADA SOBRE LA REALIDAD: DANTE Y GIOTTO

Giotto, nacido en Mugello, con toda probabilidad en 1267, y muerto en 1337, ya durante su vida adquiere un renombre y un prestigio absolutos; se convierte en el emblema de la pintura "moderna", tanto que es recordado por Dante (1265-1321) en el célebre pasaje sobre la transitoriedad de la fama como aquel que ha superado al mito precedente: "Creía Cimabue en la pintura/ tener el campo, que ahora es mantenido/ por Giotto, que su fama vuelve oscura." (Vasari, p. 109, nota 19). Su papel es continuar el tránsito ya iniciado por el otro pintor toscano. Dirá Cennino Cennini (siglos XIV-XV), autor del *Libro del arte* que constituye el más importante recetario técnico de la pintura italiana y depende casi por completo precisamente de Giotto: "Volvió a cambiar el arte de griego a latín y lo recondujo a lo moderno", es decir, se aparta de la "manera griega" bizantinizante y quiere restituir una mirada directa sobre lo verdadero. En este sentido, el nexo con Dante no es sólo de cita: ambos proponen una clave de lectura en la que el dato visual se concreta en formas más naturales. No es "realismo", sino acercamiento a la realidad, en donde el movimiento psicológico, la percepción del espacio, lo concreto de los volúmenes adquieren una nueva valencia.

Espacio, masa, psicología

Son estos tres valores principales en los que se manifiesta la novedad de Giotto. De una forma no siempre progresiva, en el curso de su carrera la pintura pasa de ser un ejercicio bidimensional a ser una "caja espacial"; la escena adquiere profundidad, las figuras se colocan establemente en planos concretos y lo que vemos se dispone según una determinada gradación de la distancia.

Una visión más "natural"

No es la perspectiva del Renacimiento, matemática, sino un intento más empírico de restituir la visión natural que en ciertos casos se abandona incluso *ante litteram* a verdaderos y propios *trompe l'œil,* como en las célebres "tribunas", arquitecturas fingidas, desprovistas de figuras, de la capilla de los Scrovegni, espacios no habitados que secundan al ojo en su búsqueda de una tercera dimensión.

Los cuerpos están modelados, ya desde las primeras pinturas: es decir, construidos como masas o con el refinado claroscuro de los modelos anatómicos o con las líneas de los drapeados, que no se desarrollan lineales ni en planos, sino contribuyen a definir una masa tal vez casi táctil; el ser humano camina, come, respira. Pero también llora, ríe, canta a voz en cuello, se tapa la nariz por el hedor, duerme, casi en un intento de catalogar los diversos movimientos del ánimo: "trazos [...] actos al natural", escribe el cronista Juan Villani (*ca.* 1280-1348). El mundo de la realidad religiosa que podemos observar en sus pinturas ya no es intangible ni abstracto, sino copartícipe y cercano, según la línea de ensimismamiento e involucramiento cuyo prototipo había sido san Francisco: no es casualidad que el pintor esté activo a menudo justamente al servicio de los franciscanos, ciertamente en función de esta nueva tendencia del arte sacro.

De Florencia a Asís

Ghiberti (1378-1455) y luego Vasari (1511-1574) han contado la fábula del joven Giotto sorprendido por Cimabue (1230/1240-1302) en la campiña toscana mientras se entretenía retratando a una de sus ovejas, y luego agregado al taller del maestro. El episodio, que persiste en nuestro imaginario gracias a sus innumerables divulgaciones, sirve más que a otra cosa a la tradición artística florentina para poner en evidencia dos rasgos: la aproximación directa del pintor a la realidad y su discipulado en el taller de Cimabue, en una clave de continuidad evolutiva localista. En realidad, el itinerario de Giotto, en toda su carrera, está muy poco documentado y a menudo es objeto de interpretaciones (cronológicas y de otra índole) bastante diferentes, también

Entre realidad y leyenda

en fuerte contraste entre sí: por ejemplo, no disponemos de ningún dato acerca de su formación. Una propuesta que cada vez toma más

cuerpo es aquella según la cual la *Madonna col Bambino* del Museo de la Collegiata en Castelfiorentino fue una obra realizada en común, justamente por la pareja maestro-alumno, hacia 1285, pero parece que la hipótesis ha sido desmentida recientemente. Al lado de este componente innegable, las obras sucesivas, sin embargo, mostrarán también fuertes contactos con el contexto romano (donde había estado activo también Cimabue), lo que parece confirmar la propuesta muchas veces aventurada de una actividad o formación suya precedente en la capital de los papas.

Asís y la "cuestión giottesca"

Justamente el primer pontífice franciscano Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288) manda iniciar la campaña decorativa de la iglesia superior que es la obra pictórica italiana más importante, San Francisco en Asís, cuya construcción se terminó en 1253. Después de la fase inicial, con Cimabue activo en el crucero, en el ábside y en las primeras dos bóvedas de la cubierta, los trabajos son continuados por un *équipe* coordinado por el romano Jacobo Torriti (*fl.* 1291-1300), en la que colabora también un artista del círculo de Cimabue, el Maestro della Cattura (y donde quizás volvemos a encontrar sorpresivamente al mismo Cimabue). En un cierto punto, durante la ejecución de los frescos de las zonas altas de las paredes, con *Historias del Viejo y Nuevo Testamento*, en la segunda arcada las dos *Historias de Isaac* muestran un nuevo contraste y una nueva mano, de calidad excelsa, que gracias a un claroscuro acentuado trabaja con "racionalidad, seguridad de perspectiva en la construcción de los escenarios arquitectónicos y relación proporcional entre estos últimos y las figuras que habitan en él, calidad concreta casi física de los cuerpos y ritmo solemne en la narración" (M. Boskovits). También la técnica es diversa, basada en la versión de buen fresco pintando en el revoque "por jornadas" (planeado cada una de las jornadas de trabajo) y no "por punteos" (preparando de manera preventiva toda la porción que se va a realizar con el punteo en la misma posición). El maestro de Isaac ya ha sido casi unánimemente identificado como el joven Giotto: y "si [...] no es Giotto, entonces él y no Giotto es el fundador de la pintura moderna" (M. Meiss); entre las hipótesis alternativas se encuentra la que está a favor de Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310). El estilo acentúa y profundiza las entradas en acción de los pintores que lo rodean, para mostrar que entre los maestros albañiles romanos y toscanos existen fuertes influjos e incluso verdaderos y propios lazos de operatividad.

Una nueva mano de excelsa calidad

El mismo Giotto debió supervisar la continuación del ciclo: parecen poder referirse a él algunas escenas o algunas partes individuales de ellas. La continuidad operativa en estrechos márgenes de tiempo parece, pues, hacer posible que los tres momentos sean pensados como fases *in progress* de una

idea homogénea que cambia curso y ejecutores, ciertamente también por los empeños contraídos en otras partes por los artistas individuales, pero en la que precisamente se entrevé una estabilidad, dentro de ciertos límites también estilística. En este punto, en 1290 o poco después, deberían situarse, en el itinerario de Giotto, los fragmentos de *Madonna della Collegiata* de Borgo San Lorenzo.

En la faja más baja de la nave de la basílica superior encontramos el ciclo de frescos más famoso de la Italia medieval, el de la *Vita di san Francesco*, que consta de 28 escenas tomadas de la *Legenda maior* de san Buenaventura (*ca.* 1221-1274) que desde entonces constituye la biografía oficial del santo: la atribución tradicional a Giotto ha sido puesta a discusión, sea por la crítica anglosajona, que a menudo ha preferido hablar de un altísimo anónimo, sea por algunos sectores de la crítica italiana, que ha referido la serie al ámbito romano, y en particular a Pedro Cavallini (*fl.* 1273-1308). Unionistas contra separatistas, como en la cuestión homérica. Globalmente, consterna el efecto ilusionista del desfonde espacial que atraviesa todas las escenas, en una relación de efecto sublime entre arquitectura real y pintura. Pero el dato tridimensional emerge constantemente en muchos episodios e incluso se exhibe en algunos recuadros, como el del *Presepe di Greccio* [Pesebre de Greccio], en el que la ficción pictórica llega a colocar al espectador en el punto de vista opuesto al natural y le muestra la parte posterior de los ornamentos litúrgicos (la cruz, el púlpito), de los que solía tener una percepción completamente diferente. Los caseríos se vuelven sólidos, aún no plenamente transitables; la naturaleza se expande en paisajes dilatados, los cuerpos emergen con plasticidad en su volumetría, en una historia que cuenta lugares, cosas y personas cercanas al sentimiento del público. Los primeros siete episodios muestran la vida del santo desde su conversión hasta la aprobación de la regla. El grupo central trata la evolución de la Orden, dentro de la cual triunfa Francisco, hasta la muerte. Los últimos siete episodios son las exequias y la canonización del santo y los milagros obrados por él *post mortem*.

Una atribución controvertida: ¿Giotto o Cavallini?

La novedad del *hic et nunc*, "aquí y ahora", en la que la voluntad realista del pintor funda su poética, separa este ciclo de los intentos contemporáneos de modernizar la "manera griega"; pero se nota también una recuperación de modelos de lo antiguo por lo poco que se conocía de ello, visto como prototipo de calidad y de adhesión a lo real. Ya no se podrá dar marcha atrás. En este sentido se ve confirmado el nombre de Giotto por las *Historias de Isaac y de Francisco*, ligadas entre sí también por detalles idénticos, como la tienda que se abre para revelar lo que ocurre dentro de la caja espacial de la escena. Las alternativas propuestas, por las discrepancias estilísticas con las obras tardías del pintor, de cuya autoría se tiene certeza, o por la constatación de que las manos activas en Asís son más de una (con modos técnicos diversos), jamás han demolido esta convicción que corresponde al papel

asignado a Giotto por sus contemporáneos mismos. Ciertamente, los hábitos y las necesidades materiales y operativas de los talleres de ese tiempo, basadas en la parcelación entre varios artífices, constriñen a pensar en una entidad productiva compleja, en la que Giotto tiene el papel de maestro mayor, es decir, de inventor, supervisor y contralor, además de ejecutor en primera persona de algunas secciones. Es imposible establecer una fecha precisa, pero es probable que sea hacia 1292, y comprendida, por lo tanto, entre este año y 1295; en fechas cercanas, según muchos antes de las historias del santo, se colocan la solidísima *Madonna col Bambino* ya en San Jorge en la Costa en Florencia y sobre todo la Cruz de Santa María Novella, en la que Giotto resuelve de manera revolucionaria la tipología canónica con un Cristo que, más que estar arqueado de un modo sinuoso, como en Giunta Pisano (noticias 1236-1254) y Cimabue, delega la representación de su sufrimiento a los detalles anatómicos y al esfuerzo físico: hombre entre los hombres que pide verdadera piedad a quien lo mira. Es sucesivo el retablo con *San Francisco recibe los estigmas,* con *Tres historias del santo* en la predela, que ahora se encuentra en el Louvre pero proviene de la serie pisana de los frailes menores que —no obstante lleve la firma de Giotto— a menudo es referida, en parte o *in toto,* al taller y retoma episodios de Asís.

De Asís a Padua

La fama de Giotto está creciendo, su actividad itinerante comienza al salir de la Toscana y Umbría y al seguir los llamados de grandes comisionistas. Con toda probabilidad está (¿todavía?) en Roma al servicio de la corte papal hacia 1297-1298, antes del jubileo de 1300 proclamado por Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294). Son pocas las huellas que han quedado: ninguna pintura sino sólo un gran mosaico con la *Navicella di san Pietro* [Navecilla de san Pedro], hoy muy restaurado, pero del que quedan algunos fragmentos no autógrafos (algunos lo ponen en fechas más tardías). Poco después Giotto está en Rímini al servicio de los Malatesta, señores de Romaña, si es que la gran Cruz en el Templo Malatestiano, disminuida de la gola (dispersa) y mucho más avanzada naturalistamente que la florentina, de verdad es imitada y copiada por los artistas locales en al menos una miniatura fechada en 1300; por el contrario, ha sido destruido el ciclo de frescos franciscanos realizado en la misma sede. En esta fase se colocaban generalmente la capilla de San Nicolás, en la basílica inferior de Asís, construida en gran parte por el taller pero con intervenciones autógrafas, antedatada recientemente, y el políptico de Badia, ahora en los Uffizi.

Los grandes comisionistas lo llaman a Roma y Rímini

Poco después Padua ve la llegada de Giotto, aún activo al servicio de los franciscanos: en el conjunto de la basílica del santo quedan frescos fragmentados en la primera capilla derecha del ambulatorio y pedazos muy amplios

en el Capítulo, que se proponen como trabajos al menos parcialmente autógrafos. Está perdido el ciclo astrológico del Palazzo della Ragione, celebradísimo por las fuentes; permanece en la ciudad véneta (según algunos sede de dos estadías distintas del pintor) la decoración de la capilla de los Scrovegni, pintada entre 1303 y 1304, después de terminar los trabajos edilicios. La capilla, privada, es edificada y pintada para Enrique Scrovegni, rico banquero, y desde siempre ha sido considerada la obra maestra de Giotto, quien aquí emplea ayudantes menos dotados de características estilísticas autónomas. El distanciamiento de Asís es enorme y precisamente en esto se basa la hipótesis secesionista. Todas las conquistas ya obtenidas asientan su nivel: las arquitecturas se vuelven aún más sólidas y rigurosas espacialmente, hasta las ya citadas "tribunas"; las figuras humanas muestran una potencia física extraordinaria y libre de cualquier vínculo de repertorio o estilización; los movimientos del ánimo —véase el conocidísimo *Compianto* [Pésame]— son reproducidos con una atención casi científica, que restituye afectuosidad y dolor, en una gama expresiva ilimitada, que va de lo patético a lo violento del *Giudizio Universale* [Juicio Universal] en la contrafachada. Las decisiones técnicas hacen de éste una obra preciosa también en sentido material, como se ve, por ejemplo, en el contraste de recuadros y escenas de las *Storie di Cristo e della Vergine* [Historias de Cristo y de la Virgen] y en las arquitecturas ilusivas, en el ciclo monocromo de los Vicios y Virtudes en las partes bajas de las paredes, y en el zócalo en mármol policromo fingido. Parte integrante del proyecto es la Cruz pintada por las dos caras, otrora en el entredós de la capilla y ahora en los Museos Cívicos de Padua.

La capilla de los Scrovegni

Después de Padua

La historia sucesiva de Giotto es un subseguirse de estadías en Florencia, donde tiene un taller y realiza muchísimas obras en tabla y algunos ciclos murales, con intervalos de largas estadías en toda Italia, adonde es llamado como profeta de un nuevo estilo imprescindible al hombre moderno; también en este caso la crítica, a falta de datos ciertos, organiza este itinerario en modos a menudo bastante discordantes. Se puede partir de una estadía posterior en Asís a la que se refiere ciertamente, pero *a posteriori,* un documento de 1309, y que puede corresponder a la decoración de la capilla de la Magdalena en la iglesia inferior, coordinada por Giotto con sus conspicuas intervenciones directas; y de la *Maestà di Ognissanti* [Majestad de Todos los Santos] ahora en el Uffizi, de poderosa índole masiva pero ya recorrida por linealismos góticos en la estructura del trono (1308-1310).

Un periodo de gran productividad

El inicio del segundo decenio del siglo XIV está marcado por el ciclo de frescos en la capilla Peruzzi, en Santa Croce, con las *Storie dei Santi Giovanni*

Battista ed Evangelista [Historias de los santos Juan Bautista y Evangelista] en las que la visión angular de las escenas pone en evidencia un desarrollo posterior de su concepción del espacio y sirve para conferir un mayor dinamismo a las figuras, aún estatuarias y fuertes. Entre las otras obras de este periodo están el políptico del Museo de Raleigh (identificado como altar de la capilla Peruzzi) y la *Madonna col Bambino* [Nuestra Señora con el Niño] en la National Gallery de Washington, junto con los *Santi Giovanni Evagelista e Lorenzo* [santos Juan Evangelista y Lorenzo] del Museo de Châlais, provenientes del mismo conjunto. A veces se debate la cuestión de la intervención directa de Giotto en el políptico de santa Reparata para la Catedral de Florencia (1315) y en las pinturas del lado derecho de la nave transversal de la Iglesia inferior de Asís (*Historias de la infancia de Cristo* y *Milagros posmortem de san Francisco* en las paredes), y en las *Alegorías franciscanas* en los velos de las bóvedas sobre el altar mayor de la misma, encomendadas en general a colaboradores del maestro y llevadas a cabo quizás entre 1315 y 1319, cuando se comienza a advertir en las obras de Giotto una línea estilística diversa, más rebuscada, tal vez casi extenuada y dependiente de sugerencias góticas. Una probable estadía posterior en Roma hacia 1320 es sugerida por el políptico comisionado por el influyente cardenal Jacobo Stefaneschi (*ca.* 1270-1343), hoy en la Pinacoteca Vaticana, y destinado quizás al altar mayor de san Pedro en cuyo ábside Giotto pinta frescos con *Historias de Cristo,* de los cuales, a consecuencia de las restauraciones de la basílica, queda sólo un fragmento suelto en una colección privada. Una serie de tabletas provenientes de conjuntos desmembrados (siete de un único políptico de destino desconocido, entre los cuales está la *Natividad-Epifanía* del Metropolitan Museum de Nueva York) ocupan la primera mitad de los años veinte, en cuyo final podrían fecharse los frescos de la capilla Bardi en Santa Croce con las *Historias franciscanas,* que muestran, sin embargo, una conducta pictórica simplificada en las formas, casi una recuperación de su fase juvenil, y que algunos posponen un decenio a la hora de fecharlo. De 1328 es el políptico para la capilla de la familia Baroncelli en la misma iglesia, firmado por Giotto pero con una amplia coparticipación de los ayudantes.

Siguen los años en que se transfiere a Nápoles con la corte del rey Roberto I de Anjou (1278-1343, rey desde 1309). De la larga estadía (de 1328 a 1332/1333), quizás no de manera continua, quedan poquísimas huellas en las numerosas obras murales documentadas: algún fragmento de la capilla mayor de Castel Nuovo y algunos escombros en Santa Clara, que hacen pensar en una fuerte intervención de los ayudantes. La extrema actividad, después del regreso a Florencia, está atestiguada por algunas obras en tabla, como la *Madonna di Santa Maria di Ricorboli,* y un par de ciclos murales fragmentarios o mal conservados, como aquellos de Badia (interrumpidos y a menudo anticipados con mucho tiempo), y el otro del Palacio Bargello, terminado después de su desaparición. En una fase que se puede ubicar

entre 1332 y 1333, Giotto trabaja también para Bolonia, sede de la corte del legado pontificio Bertrand du Pouget (*ca.* 1280-1352), ciudad que constituye una suerte de etapa de acercamiento al regreso del pontífice de Aviñón a Italia: la capilla de la Rocca es devastada en una revuelta antipapal, y los frescos terminaron perdiéndose después. El políptico del altar mayor, por el contrario, aún se conserva en la Pinacoteca Nacional local: firmado, a menudo se lo ha relacionado en gran parte con el taller, pero por el contrario podría reflejar el estilo más tardío del maestro, que se lee mejor en el estrepitoso *San Esteban* del Museo Horne en Florencia. El último viaje de Giotto es el que hace a Milán hacia 1335 al servicio de los Visconti, para pintar en la residencia de la familia una *Gloria mondana,* magnificada por las fuentes y que está perdida.

El papel de Giotto en la concepción evolucionista del arte italiano

Con estas obras, y muchas otras que no hemos citado aquí, Giotto inaugura la pintura moderna. En la historiografía florentina, luego en la italiana, es la primera etapa de un recorrido que sin sacudidas o replanteamientos, sino sólo perfeccionamientos, pasa por el Renacimiento de principios del siglo XV y llega hasta la manera perfecta de Rafael (1483-1520) y Miguel Ángel (1475-1564), a inicios del siglo XVI. Encamina hacia Florencia la fama que lo distingue como faro del arte italiano por todos los siglos. Sobre todo incentiva la idea según la cual la pintura se juzga conforme a determinados valores —espacio, anatomía, análisis psicológico— que se pueden perfeccionar, en un sentido precisamente evolucionista, pero no rechazar: es en esto en donde se juega lo extraño que es a la línea que vence de hecho como el gótico pictórico, visto como un paréntesis incidental del recorrido, o como el valor más alto atribuido casi siempre a su primer periodo.

El problema del taller y del profesionalismo diversificado

Aparte de la actividad pictórica, se ha relacionado a Giotto con el esbozo de vitrales (Florencia, Museo de Santa Croce) y de mosaicos, llevados a cabo por especialistas. En el sentido de proyecto, más que de técnica, y en el de una superintendencia estilística, se considera su actividad como arquitecto: el 12 de abril de 1334 es nombrado maestro mayor de la Obra de Santa Reparata, es decir, de las obras de construcción vinculadas a la catedral y a su plaza, y contralor de las obras públicas del municipio. Según Juan Villani, en julio del mismo año inicia el trabajo de colocación de los cimientos del campanario de la catedral, que Giotto dirige hasta la construcción

Arquitectura, vitrales, mosaicos

del orden inferior, decorado con bajorrelieves *(Alegoría de los trabajos, Cuerpos celestes, Virtudes, Artes liberales* y *Sacramentos),* para los que proporciona algunos de los modelos gráficos. Incluso se ha formulado la hipótesis de su involucramiento en la proyección arquitectónica de la capilla Scrovegni.

Pero también en la pintura no todo lo que sale de su taller ha sido realizado por su mano. En los ciclos murales, y en gran parte de las tablas, a menudo se ha puesto en evidencia el papel de los colaboradores. Ciertamente, como ya se ha dicho, las modalidades organizativas del *atelier* son complejas y varían según los tipos que han de producirse, así como existe una verdadera jerarquía interna a la que constituye una gran empresa comercial: del *proto-magister,* maestro mayor, a los maestros pintores (quizás subdivididos por nivel y especialidad), a los trabajadores manuales, hasta llegar a los simples ayudantes. Necesidades empresariales —tiempos restringidos, más obras abiertas al mismo tiempo, necesidad de producir réplicas de pinturas ya realizadas— conducen sin más a delegar obras. Por otra parte, el concepto de autografía en el Medievo es muy diverso del nuestro, y se basa sobre todo en la responsabilidad del proyecto y en el control final. Giotto podía proporcionar diseños y modelos, en algún caso incluso ságomas que replicar en una escala 1:1, como en el caso de los así llamados "escantillones" encontrados en Asís, subdividir las tareas, indicar las modalidades de elaboración a través de sugerencias o reglas verdaderas y propias (como las encontramos precisamente en el *Libro del arte* o en otros recetarios que dependen de él), interviniendo sólo en las partes más relevantes o modificando y retocando de manera global al término de los trabajos, antes de entregar la obra como suya. Giotto en suma es no sólo un artista singular, sino también un *brand,* una línea que debe mantener un nivel adecuado a su fama; y hay quien ha explicado en este sentido la presencia de las tres firmas: testimonio de una marca de taller más que verdadera responsabilidad personal. Como por lo que toca a otros artistas, en la crítica se encuentra constantemente una tendencia a extender el concepto de autografía y otra a limitarlo.

Un concepto diverso de autografía

GIOTTO, GIOTTESCOS, GIOTTISMOS

Los numerosos maestros que han inundado su taller para desempeñar diversas funciones se pueden dividir entre los estables dentro de la entidad productiva y los temporales para encargos singulares, ciertamente reclutados a veces en el lugar mismo, como en el caso de encargos fuera de Florencia. En ambos casos, no siempre se pueden identificar fácilmente desde el punto de vista estilístico y desde el punto de vista onomástico. A los "giottescos directos" se agregan los indirectos, alumnos de los colaboradores: precisamente Cennino, por ejemplo, afirma con orgullo que puede escribir todo lo que sabe en

cuanto alumno de Agnolo Gaddi (*ca.* 1350-1396), hijo y alumno de Tadeo Gaddi (*ca.* 1295-1366), alumno a su vez de Giotto. Una filiación explícita, a la que se añade la filiación mediada por las obras: es decir, los pintores, que sin tener contactos con el taller de Giotto imitan sus obras o incluso se inspiran en ellas. Sin elaborar largas listas de nombres se debe recordar la diferencia entre quien conoce y sigue las varias fases de la evolución del estilo de Giotto y quien toma como modelo una fase singular; la situación, dadas tantas lagunas, a menudo es poco clara, pero ha de notarse que abarca casi a toda Italia, de Lombardía al Véneto, de Bolonia y Rímini a Umbría, de Nápoles a, como es obvio, Florencia y la Toscana; se puede decir que de Giotto desciende un proceso de homogeneización global, basado en su fama y en el reconocimiento de su primado, más allá de su actividad itinerante personal y de los trabajos realizados por él.

Véase también
Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823; "Del *Christus triumphans* al *Christus patiens*", p. 827; "Cimabue", p. 830; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "Después de Giotto: Florencia, Rímini, Bolonia, Padua", p. 868.

DUCCIO DI BUONINSEGNA

LUCA LIARDO

En Siena, el paso del arte bizantino al estilo gótico se da en pintura gracias a Duccio di Buoninsegna. El sentido de este trabajo estilístico se revela en el itinerario de Duccio como en ningún otro pintor de ese tiempo: de la **Madonna Rucellai** *(1285), todavía marcada por la "manera griega" de Cimabue, a la* **Maestà** *de la Catedral de Siena (1308-1311), que celebra el inicio de la irrepetible primavera del Trescientos pictórico sienés.*

LA *MADONNA RUCELLAI*: CIMABUE Y DUCCIO

La actividad de Duccio (*ca.* 1255-1318/1319) coincide históricamente con el gobierno güelfo de los Nueve, momento de estabilidad política, paz social y desarrollo económico, connotado por magníficas empresas públicas. La crítica ha reconstruido el itinerario artístico apoyándose en sólo dos fechas ciertas: la *Madonna Rucellai* de 1285 (Florencia, Uffizi) y la *Maestà* para la Catedral de Siena, fechada documentalmente entre 1308 y 1311 (Siena, Museo

dell' Opera del Duomo). Se han perdido las decoraciones para las tablillas de Biccherna (1279-1285) y la *Maestà* para la capilla de los Nueve en Palazzo Pubblico (1302).

En 1285 la compañía de los laudeses encarga a Duccio una gran pintura hecha en tabla destinada a la iglesia de Santa María Novella de Florencia, transferida, en 1570, a la capilla de la familia Rucellai, a la que debe su nombre. Es la pintura de mayores dimensiones del Doscientos italiano que nos ha llegado. Ha sido atribuida, a partir de Giorgio Vasari (1511-1574) y durante todo el Ochocientos, al pintor florentino Cimabue (1230/1240-1302). El equívoco demuestra las estrechas relaciones entre los dos pintores. Duccio establece contacto con Cimabue en Florencia y quizás también en Asís, en el tiempo en que el pintor florentino estaba involucrado en la realización de los frescos de la iglesia superior de San Francisco. Precedente directo de la *Madonna Rucellai* es efectivamente la *Maestà* de Cimabue que se conserva en el Louvre (*ca.* 1285). Las dos obras tienen en común el esquema iconográfico de la Virgen con el Niño que bendice, sentada en un trono colocado de soslayo y sostenido por ángeles dispuestos simétricamente uno encima de otro, el uso del fondo de oro, la presencia de los bustos de santos y profetas en los tondos de la cornisa, incluso el modelado del manto en pliegues estrechos y envolventes. Pero se revela que el temperamento de Duccio es diverso. Su realización resulta efectivamente más refinada puesto que exalta los valores constructivos de la línea y la preciosidad de los colores esmaltados y confiere al rostro de la virgen una expresión dulcísima, diversa de la expresión imperturbable de la figura de Cimabue. Novedad absoluta en la pintura italiana es la reproducción naturalista del manto que cubre la cabeza de María, que ya no está escandido, como en la *Maestà* del Louvre, por una serie de pliegues innaturales a media luna, típicos de la tradición bizantina.

Analogía y diferencia

Comparado con Cimabue, Duccio muestra haberse adentrado más en las novedades del nuevo lenguaje gótico allende los Alpes. Prueba de ello son el trono de la virgen, formado por un paño florido entallado en los flancos con ajimeces y tríforas ojivales, y sobre todo la cadencia sinuosa del borde dorado del manto. Según algunos estudiosos, este conocimiento del arte francés e inglés contemporáneo se debe a la presencia de Duccio en París, identificado con un tal "Duch de Siene" (1296) o "Duche le lombart" (1297) y recordado en dos documentos parisinos. Pero no es necesario buscar las pruebas de una estadía del artista en el extranjero, ya que sugerencias procedentes allende los Alpes han sido mediadas a Italia a través de las realizaciones de los pintores transalpinos activos en la basílica superior de Asís o a través de obras como el *Crucifico* en la capilla de la Pura en Santa María Novella, realizado por una artista inglés o francés, o, sobre todo, gracias a la circulación en Siena de objetos de fácil transportación, como pequeñas esculturas, marfiles, bloques de dibujos y miniaturas francesas.

FORMACIÓN Y PRODUCCIÓN JUVENIL. DENTRO DE LA "MANERA GRIEGA"

Estas características eminentemente góticas no aparecen en la *Madonna di Crevole* (Siena, Museo dell'Opera del Duomo), ni en la *Madonna Gualino* (Turín, Galleria Sabauda), ni en la *Madonna di Buonconvento* (Buonconvento, Museo d'Arte Sacra), ni en el *Crucifijo* de la colección Odescalchi (Roma), que deben considerarse, por lo tanto, como obras juveniles, marcadas por la tradición bizantina aprendida primero en su patria y luego en Florencia al lado de Cimabue. Todas estas obras presentan elementos de la "manera griega", como el uso del claroscuro "compendiado", incapaz de conferir un realce plástico a los cuerpos, las anatomías esquemáticas, las fisonomías estereotipadas con la nariz aguileña y las manos con garras, la cofia roja sobre la cabeza de la virgen *(maphórion)* y los vestidos con estrías doradas (crisografías).

El claroscuro griego

Puente entre estas primeras obras y la *Madonna Rucellai* es la pequeña *Madonna dei Francescani* [Nuestra Señora de los Franciscanos] (Pinacoteca de Siena), en vilo entre iconografía oriental y gótico occidental. La Virgen, captada en el acto de levantar el manto para dar protección a los tres franciscanos que encargaron la obra, es la encarnación de un ejemplo precoz de "Madonna della Misericordia" ["Nuestra Señora de la Misericordia"], una iconografía difundida en aquellos años sólo en áreas del Medio Oriente; por el contrario, expresión del gótico francés son el hilo dorado que recorre el manto azul de la Virgen y el paño con mosaicos cuadrangulares verdes sobre un fondo blanco que funge de respaldo al trono y sustituye el irreal fondo de oro.

MADUREZ DE DUCCIO. HACIA EL ARTE GÓTICO

Después de la *Maestà* florentina, el pintor recibe en 1287 el importante encargo de realizar la vidriera circular del ábside de la Catedral de Siena. Si bien los documentos (1287-1288) no mencionan el nombre del autor, es cierta la adscripción a Duccio, especialmente después de la restauración de 2003. La vidriera pone en evidencia el interés del artista en la pintura tridimensional de Giotto (1267-1332), conocido en Florencia y en Asís. En la *Assunzione* [Asunción], las alas y los pies de los ángeles están puestos encima de la cornisa, creando una convincente ilusión espacial; en la *Incoronazione della Vergine* [Coronación de la Virgen] y en los *Quattro evangelisti* [Cuatro evangelistas] Duccio introduce tronos giottescos y marmóreos en sustitución de los de madera, una solución que ha sido replicada en la pequeña *Maestà* de Berna (Berna, Kunstmuseum [Museo de Arte]).

Tridimensionalidad y humanización de la figura

La obra de Giotto suscita en Duccio una atención cada vez mayor a la realidad que se traduce en la profunda humanización de las figuras. En la *Madonna* de la colección Stoclet (hoy en Nueva York, Metropolitan Art Museum), en la *Madonna* de la Galleria Nazionale di Perusa, en los trípticos de la National Gallery de Londres y de las colecciones de la reina de Inglaterra, en el Políptico núm. 28 de la Pinacoteca de Siena, los personajes son retratados sin recurrir a las irreales fisonomías bizantinas, la cofia roja sobre la cabeza de la Virgen es sustituida por un elegante velo claro y los colores, apagados y transparentes en las obras precedentes, se vuelven encendidos y compactos.

La *Maestà* para la Catedral de Siena

Estos progresos estilísticos convergen en la obra maestra de Duccio, la *Maestà* para la Catedral de Siena, ya iniciada en 1308 y terminada en 1311. Por una crónica del Trescientos se nos informa el traslado del retablo del taller del pintor a la catedral con una solemne procesión en la que toman parte las máximas autoridades de la ciudad. El retablo asume un significado religioso y político. A partir del 4 de septiembre de 1261, vigilia de la batalla de Montaperti, día que contemplará a los ciudadanos de Siena victoriosos sobre los florentinos, la ciudad ha sido confiada a la protección de la Virgen, invocada también en la pequeña grada del trono de la Maestà: "Santa Madre de Dios, sé causa de paz para Siena, sé causa de vida para Duccio, puesto que te ha pintado así".

Un retablo pintado por ambos lados

Colocado en el altar mayor, el retablo está pintado por ambos lados para que sea visto por los fieles a lo largo de la nave y por el clero en la zona del ábside. A los primeros se muestra la *Vergine col Bambino* [Virgen con el Niño] sentada en el trono, flanqueada por ángeles y santos, entre los cuales, en primer plano, los protectores de Siena arrodillados (san Ansano, san Sabino, san Crecencio y san Víctor). Al clero se muestra el reverso con 26 *Historias de la Pasión de Cristo.* Removido de la catedral en 1505 y desmembrado en 1771, el retablo es adornado por predelas y coronamientos, divididos hoy entre Siena y diversos museos del mundo. Representan, siguiendo el sentido de la lectura, *Historias de la infancia* (predela anterior) e *Historias de la vida pública de Cristo* (predela posterior), episodios *post mortem* (coronamiento posterior) y *Vida de la virgen* (coronamiento anterior). Los dos lados, representando los sucesos de la Encarnación y de la Pasión, están ligados simbólicamente por el concepto de Salvación, y revelan un proyecto elaborado en el que quizás participa Ruggero de Casole, obispo de Siena de 1307 a 1317.

La *Maestà* expresa la compleja cultura figurativa de Duccio. En la parte anterior transparecen, en efecto, sea el hieratismo bizantino, en las grandes

dimensiones de "madre" e "hijo" respecto de ángeles y santos, dispuestos según simples efectos de simetría en tres hileras horizontales alineadas, sea las influencias del gótico, evidentes en la decoración, en la gama cromática cálida y preciosa, en la representación del trono, que ya no está colocado de soslayo sino de frente, según la moderna paginación del Trescientos. También en las *Historias de la Pasión*, en las predelas y en los coronamientos, los esquematismos de los íconos bizantinos se deshacen en la fuerte expresividad de los protagonistas —inspirados por las mencionadas esculturas de Juan Pisano (*ca.* 1248-1315/1319), en Siena de 1284 a 1297—, en las inserciones naturalistas y en las complejas articulaciones espaciales, donde no es raro reconocer lugares de la Siena contemporánea, como en el *Ingreso de Cristo a Jerusalén.*

Varias influencias culturales

Últimas obras y herencia de Duccio

Aparentes distanciamientos cualitativos entre el reverso de la *Maestà* y las predelas invitan a reflexionar, en estas fechas, sobre el taller controlado por Duccio. Son tantísimos los alumnos que continúan trabajando bajo el signo del maestro casi hasta mediados del siglo, dando testimonio de cuánto haya gozado su arte del favor de los encargos. Tres generaciones de pintores "duccescos", entre los cuales merecen recordarse el Maestro de Badia en Isola (*fl.* finales del siglo XIII-inicios del XIV), Segna de Buenaventura (*fl.* 1298-1326), Ugolino di Nerio (*fl.* 1317-1327) y Bartolomé Bulgarini (*fl.* 1345-1378). Jóvenes aprendices en ese taller serán también Simone Martini (*ca.* 1284-1344), Pedro Lorenzetti (*ca.* 1280-1348) y quizás su hermano Ambrosio (*ca.* 1290-1348), es decir, los protagonistas de la pintura gótica europea del siglo XIV.

A la actividad tardía de Duccio se atribuye un fresco fragmentario, encontrado en 1980-1981 durante una restauración en la sala del Mappamondo en el Palazzo Pubblico de Siena, bajo el fresco con *Guidoriccio da Fogliano* de Simone Martini. Debería tratarse de la *Consegna del castello di Giuncarico* [Entrega del castillo de Giuncarico], episodio histórico mencionado en un documento de archivo de 1314. Las dos figuras que aparecen en él representan al señor local y a un emisario de la República de Siena que vino a tomar el castillo en consignación. Sería ésta la única obra conocida llevada a cabo por Duccio con la técnica del fresco, realizada poco antes de su muerte.

Véase también

Artes visuales "Pintor griego en latín", p. 820; "Del *Christus triumphans* al *Christus patiens*", p. 827; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "Simone Martini", p. 858; "Los Lorenzetti", p. 863.

MOSAICOS, FRESCOS, VITRALES

CLAUDIA SOLACINI

Técnica artística de antigua tradición, el mosaico es utilizado en el Medievo para la decoración de pisos y paredes, pero la difusión del fresco, más veloz y menos costoso, decreta su gradual abandono. Mientras el fresco es usado en las costas del Mediterráneo, en Europa del norte, por razones climáticas que no permiten el uso de esa técnica, se prefiere exaltar la luminosidad de los espacios internos gracias a amplios vitrales.

EL MOSAICO

Si bien ya es conocido y utilizado ampliamente en la época helenística y romana, el arte del mosaico goza con el cristianismo de una gran suerte en la decoración de los edificios de culto, pero son escasas y fragmentarias las noticias sobre los artistas, puesto que los ciclos figurativos son fruto del trabajo de equipo de los artesanos.

El mosaico está compuesto por teselas diversas tanto en sus dimensiones como en los materiales que se usan; piedras o pastas vítreas permiten crear efectos de contraste entre lo lúcido y lo opaco, mientras que los metales preciosos como el oro y la plata confieren un mayor realce a las figuras del primer plano. La luz de las candelas que ilumina los espacios litúrgicos crea, al reflejarse en las teselas, efectos de gran sugestión, sobre todo cuando la superficie del mosaico está revestida de oro y sigue superficies de ritmo curvilíneo: para exaltar la luminosidad las teselas se disponen de manera oblicua en la cercanía de una ventana, capturando así la luz natural para volcarla hacia el observador. Los materiales suelen obtenerse en el lugar mismo de la obra, pero existe también el reempleo de antiguos fragmentos de mármol, como también el uso de teselas extraídas de mosaicos que se han encontrado en las cercanías de las obras de construcción. Los grandes ciclos figurativos en mosaico resienten efectivamente la antigua tradición romana y las influencias bizantinas: los centros de mayor desarrollo son Roma, Sicilia y Venecia, donde el estilo bizantino se evoca constantemente en los monumentos antiguos.

Materiales diversos

En Roma, en el siglo XIII, los mosaiquistas recuperan la tradición paleocristiana, renovándola: es el caso de Jacobo Torriti (*fl.* 1291-1300), quien en 1295 realiza el mosaico del ábside de Santa María la Mayor, en donde la *Coronación de la virgen* muestra un refinado cromatismo que denota la influencia de Cimabue (1230/1240-1302) y Giotto (1267-1337). En 1297, Filippo

Rusuti (siglos XIII-XIV) es quien decora con obras "musivas" la misma basílica. Rusuti es seguidor de Pedro Cavallini (*fl.* 1273-1308), insigne exponente de la escuela romana y autor de los mosaicos de Santa María en Trastévere, donde el naturalismo de las imágenes resiente las novedades introducidas por Giotto. La misma iglesia presume los mosaicos de los pisos realizados por los Cosmati, miembros de una familia romana especializada en decoraciones de mármol: este tipo de mosaico presenta analogías con la tradición clásica y tiene predilección por los motivos geométricos realizados con piedras y mármoles de colores.

Mosaicos sobre las paredes y sobre el piso

De la época medieval son también lo mosaicos del Baptisterio de Florencia y de la basílica de San Marcos de Venecia, esta última caracterizada por una intensa policromía que se vuelve aún más eficaz por los fondos dorados que iluminan las bóvedas con sus preciosos reflejos.

Entre las principales obras de construcción musiva del Trescientos, el de la fachada de la Catedral de Orvieto presenta un majestuoso ciclo mariano, del que hoy no quedan sino pocos fragmentos originales.

El mosaico permite realizar grandes y sugestivos ciclos figurativos, pero la revolución giottesca, que tiende a un mayor naturalismo, vuelve obsoleta la técnica musiva y no más adecuada a las nuevas exigencias narrativas. Sigue el abandono gradual en favor del fresco y del vitral, predilectos de la cultura gótica.

El fresco

Con el desarrollo del gótico cambia el planteamiento estilístico y arquitectónico de los edificios, determinando las suertes alternativas del fresco a causa de las diversas áreas geográficas. En Italia, el fresco, caracterizado por una rápida ejecución y destinado a cubrir vastas superficies, sustituye gradualmente al mosaico, porque permite realizar ciclos narrativos más detallados y naturalistas. En el norte de Europa se prefiere el uso de los vitrales, aptos para aprovechar al máximo la iluminación diurna. Sus representaciones pueden ser visibles aunque estén colocados a alturas considerables.

Cennino Cennini (siglos XIV-XV) dedica al fresco un amplio espacio en su *Libro del arte* (finales del siglo XIV), ilustrando las varias técnicas y los pequeños trucos del oficio. Esta técnica pictórica se ejecuta sobre un estrato de enlucido aún húmedo que, al secarse, incorpora el color, reteniéndolo de una manera durable. En el primer estrato de enlucido se traza con ocre rojo la rúbrica sinópica, o sea el dibujo de base sobre el cual se extiende el enlucido; éste representa el verdadero soporte del fresco y debe mantenerse húmedo hasta que el color se haya aplicado completamente. El proceso, pues, tiene que ser rápido; por esto el enlucido se extiende solamente sobre el área destinada a ser pintada en una misma jornada. Los retoques finales que se dan al fresco se hacen a menudo en seco con pinceladas al temple.

La técnica

Diversamente a las figuras, las estructuras arquitectónicas se delinean con la utilización de instrumentos puntiagudos que inciden el enlucido permitiendo la traza precisa de líneas geométricas.

Entre el Doscientos y el Trescientos, Giotto realiza célebres ciclos de frescos en la basílica superior de Asís, en la capilla de los Scrovegni en Padua y en Santa Croce en Florencia, donde los delicados contornos de las figuras provocan una intensa participación emotiva.

El fresco, complicado de realizar por la dificultad de aportar modificaciones en caso de arrepentimiento, es también muy delicado en cuanto depende de la estructura misma del edificio y del clima del lugar: en efecto, a causa de la humedad el enlucido tiende a desprenderse de la pared y con él la superficie pintada. Por este motivo la técnica está más difundida en los países mediterráneos, donde el clima es mitigado y seco y donde es menor el riesgo de filtraciones en las paredes, causa de desprendimiento y ruina de los frescos.

Los temas de los ciclos

Gracias a grandes ciclos ilustrados, escenas bíblicas e historias sagradas, resultan de fácil comprensión a los fieles, pero también en los edificios públicos los ciclos muestran, a través de alegorías y emblemas, las gestas y los fastos de los fundadores de la ciudad. Entre las obras por encargo de la ciudad se recuerdan los frescos del Palazzo Pubblico de Siena como el *Guidoriccio da Fogliano* de Simone Martini (*ca.* 1284-1344) y las *Allegorie del buono e del cattivo governo* [Alegorías del buen y mal gobierno] de Ambrosio Lorenzetti (*ca.* 1290-1348), que constituyen el mayor ciclo profano de la época.

Asimismo, dignos de notarse son los frescos realizados en Treviso por Tomás de Módena (1326-*ca.* 1379) para el convento dominico de San Nicolás, donde el artista retrata con gran realismo a cuarenta miembros de la orden, poniendo una particular atención en los hábitos y la investigación fisiognómica.

El vitral

La luz, elemento divino

Antiquísima es la costumbre de cerrar ventanas o pequeñas aberturas con vidrieras de colores, pero sólo a partir del siglo XI los vitrales experimentan una vasta difusión, hasta asumir un carácter sagrado: en efecto, la luz es interpretada como un elemento divino que, al filtrarse en el interior de la iglesia, tiene el poder de iluminar a los fieles, sea física, sea espiritualmente. Ya en la fase de proyecto, en efecto, la intensidad luminosa dentro de las iglesias se orienta intencionalmente hacia los espacios litúrgicos que se tiene intención de resaltar.

El primer tratado sobre la fabricación de los vitrales se puede adscribir al monje Teophilus (siglo XII), quien en el segundo libro del *De diversis artibus* [De las diversas artes] exalta el uso de vidrieras de colores para decorar

el interior de los edificios. La evolución y la suerte de las vidrieras están estrechamente ligadas a la arquitectura gótica que, en previsión de un impulso hacia lo alto de la estructura portante, amplía los espacios reservados a monóforas o políforas.

La vidriera, sostenida por un entramado metálico que asegura estabilidad a toda la composición, está constituida por fragmentos de vidrio unidos por listeles de plomo: la armadura de plomo tiene la doble función de mantener unidas las partes y delinear los contornos de las figuras. El pintor realiza el dibujo sobre un cartón preparatorio y ahí dispone los fragmentos de vidrio, cortándolos según la medida prevista. Diversas tonalidades de color se obtienen añadiendo óxidos metálicos a los componentes del vidrio.

Una experiencia espiritual

El vitral, protagonista de la arquitectura gótica, tiene en Francia una relevancia particularmente evidente en la Catedral de Saint-Denis en donde el abad Suger (1081-1151), promotor de su reconstrucción entre los años treinta y cuarenta del siglo XII, la considera una experiencia espiritual que permite al observador acercarse a la belleza divina; los colores translúcidos del vidrio exaltan los interiores de las catedrales como gemas preciosas y su esplendor debe asombrar a los fieles exaltando la sacralidad del espacio litúrgico. Célebres en este sentido son los vitrales franceses de Chartres, Bourges y el gran rosetón que decora la fachada de la Catedral de Amiens, sin olvidar el ejemplo de la Sainte Chapelle de París (siglo XIII), en donde la luz trata de sustituir la arquitectura, tan ligera como para simular una simple cornisa.

A finales del siglo XIII, dado el elevado costo de los vidrios de colores, se afirma la práctica de recubrir el vidrio blanco con un ligero estrato de color que podía ser inciso o parcialmente sustraído usando una piedra pómez o instrumentos puntiagudos. En los mismos años, el uso del amarillo de plata permite una evolución de la técnica que deja espacio a nuevos experimentos en el esparcimiento del color: esta tintura, fijada a través de una cocción en el lado exterior de la lámina de vidrio, permite que el color adopte diversas gradaciones, disminuyendo así el número de los acabados metálicos que unen las láminas.

Si bien es cierto que los vitrales más célebres son de factura francesa, en el norte de Europa se registran ilustres ciclos figurativos como los de las catedrales de Canterbury, York o Estrasburgo, cuya técnica está encaminada a la búsqueda de un mayor naturalismo.

En Italia

El maestro vidriero suele ser el que proporciona el diseño, siguiéndolo hasta terminar la obra; pero en Italia estos papeles se mantienen separados y los autores de representaciones destinadas a los vitrales son casi siempre artistas "externos". Entre los siglos XII y XIII los vitrales son ideados por los mayores artistas del tiempo, como Maso di Banco (*fl.* 1341-1346), Tadeo (1295-1366) y Agnolo (*ca.* 1350-1396) Gaddi o el Maestro de Figline (primera mitad del siglo XIV).

A caballo entre el Doscientos y el Trescientos se fecha la realización de uno de los vitrales italianos más conocidos, el del coro de la Catedral de Siena (1287-1288), realizado sobre dibujo de Duccio di Buoninsegna: la obra se vuelve original gracias a los ángeles del recuadro central que están con pies y alas arriba de la cornisa, llevándola a un segundo plano para resaltar la figura de la Virgen.

Véase también

Artes visuales "Arte y órdenes mendicantes", p. 823; "Del *Christus triumphans* al *Christus patiens*", p. 827; "Cimabue", p. 830; "Giotto", p. 835; "Simone Martini", p. 858.

Temas y protagonistas

EL ARTISTA EN EL MEDIEVO

Marcella Culatti

Las obras de arte realizadas en el curso del Medievo son anónimas en la mayoría de los casos. A partir del siglo XII la situación cambia, transmitiéndonos una rica cosecha de nombres de artistas. Pero esta transformación no implica un reconocimiento del valor creativo e intelectual del trabajo de pintores y escultores. Considerados como simples artesanos, deben inscribirse en las corporaciones locales y seguir sus reglas en el ejercicio de su propia actividad. Sólo en la segunda mitad del Trescientos, la celebración de Giotto por obra de poetas y escritores abre el camino a la elevación de las artes figurativas al rango de artes liberales.

El nombre, la firma

El conocimiento del nombre del artista que ha realizado una obra determinada, la presencia de su firma en lo hecho por su mano, son dos elementos utilizados por los estudiosos para valorar la consideración de la que pintores, escultores, arquitectos gozan en un determinado periodo histórico, su posición social, su conciencia de sí y del valor de su propio trabajo.

El antiguo mundo romano, que juzga la actividad artística como una ocupación servil, indigna de un ciudadano, nos ha transmitido el nombre de poquísimos artistas.

El Medievo es una época de anonimato. Salvo algunas excepciones, no conocemos los nombres de aquellos que han miniado los códices que han llegado hasta nosotros, de quienes han construido las catedrales románicas de Europa, de los escultores que han decorado los portales, las agujas, los pináculos. Ellos son parte del *équipe,* insertos en una lógica de trabajo colectivo que no distingue al lapidario, al carpintero, al albañil, del arquitecto y del escultor.

Desde el siglo XII, y sobre todo en el Doscientos y en el Trescientos, la situación cambia, no sólo en Italia. Firmas, inscripciones, fuentes nos han dejado una serie de nombres de autores de obras de arte. A partir de Lanfranco y Wiligelmo, arquitecto y escultor de la Catedral de Módena, hasta los célebres nombres de Nicolás y Juan Pisano y de Arnolfo de Cambio, de los más famosos (Cimabue, Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Giotto, Pedro y

Ambrosio Lorenzetti) a sus alumnos menos conocidos, el anonimato desaparece progresivamente. Es más, Juan Pisano firma en 1301 el púlpito de la Catedral de Pistoya celebrándose a sí mismo como "aquél que no emprendió cosas vanas, hijo de Nicolás pero feliz de tener una mejor sabiduría, que Pisa engendró docto en toda cosa jamás vista". Datos como éste harían pensar en una transformación radical del concepto y de la consideración social del artista. Pero se trata sólo de un pequeño primer paso. La realidad es muy diversa.

Artífices, corporaciones, talleres

En el Medievo las artes figurativas son contadas entre las artes mecánicas, jerárquicamente inferiores a las artes liberales. Codificadas por el rétor latino Marciano Cappella (siglo v), y consagradas por la filosofía escolástica, las artes liberales se distinguen en el Trivio (gramática, retórica, dialéctica) y Cuadrivio (aritmética, geometría, música, astronomía). Se trata de actividades intelectuales que requieren un trabajo mental y un estudio preponderantemente de textos, mientras que las artes mecánicas son actividades que cuentan con la fatiga física y la práctica manual. Son producto de la habilidad, no fruto del ingenio, y por esto son juzgadas de rango inferior. La palabra artista no designa en el Medievo a los pintores, a los escultores o a los arquitectos, sino a los doctos y a los intelectuales. Los artistas son *artífices,* como los sastres, los carpinteros, los herradores, como aquellos que producen objetos concretos. En las representaciones astrológicas de los planetas, los artistas aparecen entre los hijos de Mercurio, divinidad puesta a la cabeza de las personas industriosas, al lado de mercaderes, relojeros, fabricantes de instrumentos musicales, posaderos.

Artista y artesano

Como los artesanos y los comerciantes, también los artistas están inscritos en corporaciones, asociaciones que reúnen en su interior a varios tipos profesionales, regulan su actividad, se vuelven su portavoz en la escena política local. Presentes en cada contexto ciudadano, asumen denominaciones diferentes ("Artes" en Florencia, "Matrículas" en Venecia, "Corporación de las artes" en Padua, "Gremios" en el mundo alemán). En Florencia los pintores están inscritos en el Arte de los médicos y especiales (en virtud de los materiales que usan en su trabajo), los orfebres en el Arte de la seda, los arquitectos y los escultores en el Arte de los maestros de piedra y madera, albañiles y carpinteros. El dato está significado por el papel que se le asigna en términos del contexto social.

La corporación y la formación del artista

La corporación escande la vida de los artistas, codificando tiempos y modos de la didáctica, estableciendo las reglas que se han de respetar en el ejercicio de la actividad. El artista inicia su formación pronto, entre los 10 y los 13 años de edad. Un acta notarial regula la relación entre maestro y alumno. El maestro, regularmente inscrito en la corpo-

ración, se compromete a enseñar el oficio al joven, a menudo a proporcionarle alimento y alojamiento, a veces a cambio de una cifra estipulada. El itinerario formativo comienza con las actividades más humildes (tener limpios los ambientes de trabajo, preparar los aglutinantes, moler los colores), para pasar después al dibujo y a la copia de los modelos, concluyendo con la realización de partes secundarias en las obras terminadas por el maestro. El periodo de formación dura de tres a cinco años y habitualmente siguen otros tres-cuatro años de pasantía, durante los cuales el aspirante a artista colabora con el maestro trabajando a su lado como aprendiz. A los 20 o 25 años, después de superar una prueba preestablecida, el joven queda autorizado a trabajar por su cuenta, salvo previa inscripción en la corporación. El costo de la matriculación es inferior para aquellos que pertenecen a familias del oficio, ya regularmente inscritas. Esto ayuda a comprender por qué se encuentran muy a menudo talleres dirigidos por las familias o por hijos que prosiguen la actividad paterna; no son la predisposición y el talento, como lo creeríamos basándonos en nuestra mentalidad, las que llevan a escoger la actividad artística, sino intereses de otro género, derivados de una concepción que juzga al pintor y al escultor con el mismo criterio que a cualquier otro artesano.

Una vez inscrito, el artista está obligado a respetar, en el ejercicio de la actividad, las normas de la corporación: control de la calidad y del uso de los materiales, prohibición de trabajar en los días festivos, prácticas de proteccionismo que favorecen a los artistas locales en detrimento de los forasteros, modalidades de comportamiento en el respeto de los contratos estipulados.

La relación entre el artista y el cliente

No es el artista sino el que encarga un trabajo quien toma las decisiones principales acerca de la composición de la obra. Los contratos que se han conservado muestran como, en muchos casos, el que encarga la obra es quien establece los materiales que se han de utilizar, los colores, el número de figuras, la iconografía, pidiendo a menudo que se siga, se tome o se inspire en un modelo bien preciso. Dato curioso: son raros los encargos que exigen explícitamente partes autógrafas, realizadas efectivamente por la mano del maestro y no por la de los colaboradores. Un ejemplo significativo es el contrato estipulado en 1308 por Duccio di Buoninsegna (*ca.* 1255-1318/1319) para realizar la *Maestà* de la Catedral de Siena (hoy en el Museo dell'Opera del Duomo). El convenio obliga al artista a no comprometerse en otras obras antes de llevar a cabo la obra contratada, pero prevé que los familiares provean, en caso de muerte, a su terminación, incluso confiando la ejecución a un taller diferente. La misma parte del contrato en la que se exige al pintor un trabajo diario en la pintura de tabla no sobreentiende una intervención directa suya, sino su presencia en el taller en el curso de la realización de la obra. Acuerdos como éstos son indicadores de un concepto de autografía lejos del actual y, por consiguiente, de una valoración completamente diferente o, mejor, indiferente a la calidad ejecutiva. Por lo demás,

la subrogación, la práctica a través de la cual un taller confía a otro una pintura en tabla o un fresco de que está encargado, no es algo insólito en el Medievo. Por esto la presencia de la firma en obras del Doscientos o del Trescientos no siempre adquiere el valor de la de Juan Pisano en el púlpito de la Catedral de Pistoya, orgullosa reivindicación de su propio valor. La firma de Duccio en la *Maestà* de Siena ("Sancta mater Dei sis causa Senis requiei, sis Ducio vita quia te pinxit ita") ["Santa madre de Dios, sé causa del descanso de Siena, sé vida para Duccio que te pintó así"] es el modo en el que el pintor se señala, al lado de sus conciudadanos, como oferente de este exvoto a la Virgen. Las obras firmadas por Giotto (1267-1337), como el políptico de la Pinacoteca de Bolonia, son aquellas en las que los expertos reconocen menos la intervención directa del pintor. La firma constituye una suerte de marca de fábrica, de garantía de todo lo producido en un determinado taller, análogamente a cualquier objeto artesanal.

Giotto en la literatura del Trescientos

Giotto es el pintor más celebrado de su época, muchas veces citado en los textos literarios del Trescientos. Es universalmente conocido el paso de la *Divina comedia* de Dante en el cual Cimabue (1230/1240-1302) y Giotto son evocados como ejemplos de la fugacidad de la fama: "Se creyó Cimabue reinar en el campo de la pintura/ y ahora es Giotto el que tiene la fama./ De modo que la fama de aquél se ha obscurecido." (*Purgatorio,* XI, 94-96). Dante (1265-1321) acompaña el ejemplo de estos dos pintores con el de dos miniaturistas (Oderisi de Gubbio, Franco de Bolonia) y de dos poetas (Guido Guinizzelli, Guido Cavalcanti). El poner juntos estos nombres ha sido considerado como la primera constancia certificada de una concepción diversa de la pintura y de las artes figurativas en general, dignas ahora de caminar al lado de la poesía puesto que han sido promovidas al rango de artes liberales. En realidad, bajo este perfil se revelan mucho más significativos algunos pasos de Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375). En 1370, Petrarca da al señor de Padua, su mecenas y amigo, una pintura en tabla de Giotto "cuius pulchritudinem ignorantes non intelligunt, magistri autem stupent" ("cuya belleza no es comprendida por los ignorantes, pero deja estupefactos a los maestros"). En la quinta novela de la misma jornada del *Decamerón,* Boccaccio define a Giotto como aquel que ha "ese arte regresado a la luz, que había estado sepultada muchos siglos, bajo los errores de algunos que pintaban más para deleitar los ojos de los ignorantes que para complacer el intelecto de los sabios". El papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590) define a la pintura como *Biblia pauperum* [Biblia de los pobres] ("quod legentibus scriptura, hoc idiotis cernentibus praebeat pictura" ["Que lo que la Escritura ofrece a los que saben leer, que eso mismo ofrezca la pintura a los que pueden ver pero no

Una nueva visión del arte

saben leer"]), reconociendo su valor como instrumento para la divulgación de los conceptos doctrinales entre los iletrados y los simples. En la segunda mitad del Trescientos, por el contrario, a través del ejemplo de Giotto es elevada la pintura a materia para los doctos, los únicos que están en grado de comprender su belleza: ya no sólo fruto de habilidad manual, sino fruto del ingenio del artista, resultado de especulación mental y, en cuanto tal, alimento para el intelecto. Inicia a partir de aquí el largo camino que, en el curso del Renacimiento, llevará a las artes figurativas a ser contadas entre las artes liberales, con la consiguiente elevación social del artista. El primer paso se da en Florencia: Felipe Villani (1325-*ca.* 1405), humanista florentino, en su *De origine civitatis Florentiae et eiusdem famosis civibus* [Del origen de la ciudad de Florencia y de sus ciudadanos famosos] (1381-1382), enumera entre las glorias de la ciudad, al lado de los caudillos, políticos, poetas, también a los artistas, "estimando muchos no sin razón que ciertos pintores no fueron inferiores en ingenio a aquellos que fueron maestros en las artes liberales".

Véase también
Artes visuales "El papel de las artes menores en los siglos XIII y XIV", p. 886.

SIMONE MARTINI

LUCA LIARDO

En el siglo XIV Florencia y Siena son los centros artísticos dominantes. Mientras el florentino Giotto se consagra a las investigaciones de forma y espacio, el sienés Simone Martini exalta el ritmo de la línea y el refinamiento de los colores al abrirse a las novedades del arte gótico allende los Alpes. Por mérito de Simone el nuevo estilo de la pintura de Siena llegará a muchas ciudades de Italia y se impulsará hasta Aviñón, donde su lenguaje se convertirá en la raíz del gótico internacional.

LA CULTURA ARTÍSTICA DE SIMONE MARTINI. LA *MAESTÀ* Y LAS OBRAS INICIALES

Los primeros testimonios sobre la actividad de Simone Martini (*ca.* 1284-1344) se remontan a 1315, año en el que firma la *Maestà* al fresco en la sala del Mapamundi del Palazzo Pubblico de Siena.

Las recientes intervenciones para restaurarla han permitido certificar que la *Maestà,* encargo del gobierno de los Nueve, es realizada en tres momentos

diversos: iniciada entre 1312-1313, terminada en 1315 y restaurada en 1321 para renovar su estilo, su iconografía y sus inscripciones. Las partes más antiguas, es decir, las figuras a medio busto en la parte superior de la cornisa, connotadas por la fijeza, demuestran que la formación de Simone se lleva a cabo en el taller de Duccio di Buoninsegna (*ca.* 1255-1318/1319). Las mismas características duccescas están presentes también en la *Madonna col Bambino* [Nuestra Señora con el Niño] núm. 583 y en la *Madonna della Misericordia* [Nuestra Señora de la Misericordia], ambas en la Pinacoteca de Siena, consideradas como sus primeras obras (1308-1310). Pero Simone destaca pronto entre los seguidores de Duccio gracias a la atención que presta a experiencias artísticas diversas. La *Maestà* se abre efectivamente a los estímulos de la pintura tridimensional de Giotto (1267-1337) y, sobre todo, al lenguaje artístico del gótico allende los Alpes. De Giotto deriva la volumetría de la corte celestial dispuesta por líneas oblicuas, pintadas bajo un baldaquín que aumenta la ilusión de la profundidad.

Influencias góticas

Simone debe su conocimiento del arte gótico allende los Alpes a la circulación en Italia de objetos (pequeñas esculturas, pinturas, ataujías, miniaturas) y gracias a la mediación de los orfebres sieneses. Artesanos hábiles como Guccio di Mannaia (*fl.* 1291-1318), autor de un cáliz para el papa Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288) se habían apropiado efectivamente, ya desde finales del siglo XIII, de la finura caligráfica y de la vitalidad típicas de los productos más representativos del lenguaje gótico, como el *Breviario* que Maître Honoré minia (1290-1295) para Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285), el *retablo* de la abadía de Westminster o uno de los tantos materiales ingleses con figuras bordadas, conocidas como *opus anglicanum* [obra hecha en Inglaterra]. El contacto con los orfebres le sugiere a Simone hacer algunos experimentos: el fresco se enriquece con esparcimientos en seco, la utilización de chapas con flores para las aureolas y sobre todo con la punción, una técnica que permite incidir motivos decorativos en los fondos, en las aureolas o en los vestidos a través de un asta de metal (punzón). Por primera vez aparecen en un fresco italiano ricas inserciones de múltiples materiales: aplicaciones en metal, láminas doradas, un cristal de roca en el broche que cierra el manto de la Virgen, vidrios eglomises en el trono y en la aureola del niño Jesús que sostiene un rótulo escrito en tinta sobre papel.

Difusión del lenguaje artístico de Siena. Simone Martini en Asís y en Nápoles

La *Maestà,* obra maestra de la pintura gótica europea, hace que Simone reciba encargos importantes en varios centros italianos. Es justamente gracias a sus desplazamientos como se difundirán las características de la pintura de Siena.

La decoración con vitrales y frescos de la capilla de San Martín al interior de la basílica inferior de San Francisco en Asís es un encargo hecho en 1312 por el cardenal Gentile di Partino de Montefiore (1250-1312). La estadía en Asís acerca al pintor al arte de la perspectiva de Giotto, del que asimila las ambientaciones arquitectónicas y los paisajes dentro de los cuales se pueden insertar las *Storie di San Martino di Tours* [Historias de San Martín de Tours], tomadas de la *Leyenda Aurea* de Iacopo de Varazze y de la *Vita* de Sulpicio Severo. Giotto y Simone se muestran interesados en diferentes aspectos de la realidad. La búsqueda de Giotto se orienta de preferencia a la descripción de un espacio habitable dentro del cual se pueden insertar figuras sólidas como esculturas; para Simone la investigación de lo visible se traduce, por el contrario, en la descripción pormenorizada de los personajes y en la restitución de la consistencia de la materia de objetos como tejidos, mármoles, orfebrerías. La coherencia geométrica de Giotto es transfigurada por el movimiento sinuoso de la línea que define figuras y drapeados, embellecida con colores luminosos y esplendentes. Las historias del santo están intercaladas en la atmósfera mundana y caballeresca de una corte medieval cuyos usos y costumbres Simone describe atentamente. El episodio de la *Investidura de san Martín* no es la consagración de un soldado romano, como lo era san Martín, sino de un *miles* medieval celebrado en un espectáculo con músicos, cantores y escuderos, indagados en sus más variadas condiciones sociales, así como en la *Renuncia a las armas* se ven soldados vestidos según las costumbres húngaras del Trescientos. La vocación retratista de Simone es evidente en la *Dedicazione della capella* [Dedicación de la capilla], en donde el cardenal Gentile di Partino, que hace el encargo, arrodillado ante san Martín, es retratado con sus defectos físicos: gordo, calvo, con la piel arrugada y la fisonomía "rústica". Análogamente a la *Maestà* de Siena, estos frescos utilizan esparcimientos en seco, lacas, láminas metálicas y punciones que contribuyen a poner en movimiento y a embellecer la superficie pictórica.

Las Historias de San Martín *en Asís*

La ambientación medieval

El ciclo se considera concluido en 1317, por la presencia, en el intradós de la efigie de san Luis de Tolosa (1274-1297), hermano de Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309), rey de Nápoles, canonizado en ese año. Después de la muerte de Gentile di Partino (1312) es probable, en efecto, que hayan subintrado como autores de encargos los Anjou, para quienes Simone pinta al fresco, en el lado derecho de la nave transversal, también un altar dedicado a santa Isabel, en el cual ella aparece rodeada de los santos protectores de la casa de Anjou.

En Nápoles, el pintor sienés realiza para el rey una pintura en tabla con *San Luis de Tolosa que corona al rey Roberto,* destinada a la capilla de la familia en San Lorenzo Maggiore (la pintura se encuentra hoy en el Museo de Capodimonte). Luis, que había renunciado al trono para hacerse fraile, es representado de frente mientras recibe la coronación celeste de manos de

dos ángeles y entrega la terrena al hermano. Se trata de una iconografía nacida de la voluntad de rechazar las acusaciones, hechas contra Roberto, de haber usurpado el trono. La pintura de múltiples materiales, adornada y preciosa, de Simone se muestra adecuada para secundar el gusto suntuoso de la corte. El sayal franciscano de Luis apenas se puede entrever, pues está cubierto por la capa pluvial dorada, cerrada con un broche en vidrio verdadero, oscurecido por la mitra de gemas verdaderas y perlas pintadas, por el báculo pastoral calado, por las coronas en un tiempo enjoyadas y por las ricas punciones. Simone sabe trabajar con registros antitéticos: la figura de san Luis es trascendente, casi inmaterial, un verdadero y genuino icono, diversa a la de Roberto cuyas facciones son descritas con cuidado, mientras que en la predela con *Historias de la vida del santo* encuentra espacio una narración afable.

San Luis de Tolosa que corona al rey Roberto

Después de la experiencia napolitana son numerosos los polípticos producidos por el taller de Simone entre 1317 y 1326 con diversos destinos: Pisa, San Gimignano, Siena y Orvieto. En el políptico para la iglesia de Santa Catalina de Pisa (Pisa, Museo Nazionale di San Matteo) se pueden apreciar las innovaciones aportadas por Simone a la estructura del políptico sienés creada por Duccio. El número de los santos se multiplica gracias también a la introducción de la predela; la luminosidad del fondo dorado es potenciada por la técnica de la punción y el aspecto ornamental se enriquece por la presencia de arcos trilobulados y racimos dorados en los penachos.

La actividad cívica de Simone: el *Guidoriccio da Fogliano* y la *Annunciazione*

El gobierno güelfo y popular de los Nueve muestra su capacidad de utilizar las imágenes como instrumento de propaganda política, cuyo intérprete ejemplar muestra ser Simeone.

De regreso en Siena, en 1321, se dedica a restaurar la *Maestà*. En el trono de María inscripciones en lengua vulgar exhortan a los Nueve a gobernar según principios de justicia y equidad social; el mismo mensaje, tomado del *Libro de la Sabiduría,* retorna en el rótulo sostenido por el niño Jesús: "diligite iustitiam qui iudicatis terram" ["Amad la justicia los que sois jueces de la Tierra"], un lema que dentro de poco será repetido en el fresco que contiene la *Allegoria del Buon Governo* [Alegoría del Buen Gobierno] de Ambrosio Lorenzetti (*ca.* 1290-1348). La mayor parte de la producción cívica de Simone Martini está perdida hoy: palios, decoraciones, magistraturas financieras, los frescos para el Hospital de la Scala y para las puertas de la ciudad. Quedan dos importantes empresas: el fresco con el *Guidoriccio da Fogliano all'Assedio di Montemassi* [Guidoriccio da Fogliano al Asedio de Montemassi] en la sala del Mapamundi en el Palazzo Pubblico (frente a la

Obras perdidas

Maestà), y la pintura en tabla con la *Annuciazione* [Anunciación] para la Catedral de Siena, hoy en los Uffizi de Florencia.

El fresco con Guidoriccio es el único sobreviviente de un programa de celebración de la política expansionista de los Nueve en Maremma. La vena narrativa de Simone se extiende del capitán al paisaje que está a sus espaldas. Se trata de un estudio de paisaje en vivo, como lo han pedido explícitamente los Nueve —"a ejemplo de como eran"— que hace de Simone el inventor del retrato topográfico.

A los mismos años se remonta la *Annunciazione tra i santi Ansano e Margherita* [Anunciación entre los santos Ansano y Margarita] para la Catedral de Siena, fechada en 1333 y firmada conjuntamente por Simone y por el cuñado Lippo Memmi (?-1356). Es necesario recordar que el moderno concepto de autografía, es decir, una obra llevada a cabo enteramente por el autor que la firma, hay que ponerlo en su contexto histórico. Todo gran pintor se vale de colaboradores cuyo nombre no aparece en la firma: deber del jefe del taller es garantizar la calidad y la uniformidad del producto terminado. La insólita presencia de la firma de Lippo ha desencadenado, por lo tanto, diversas hipótesis: quizás Lippo Memmi realiza los santos en los compartimientos laterales, quizás talla la cornisa, quizás trabaja las partes técnicas y ornamentales: la hipótesis más cauta, sin embargo, induce a creer en la colaboración de los dos maestros en todas las partes de la obra, privada de sensibles distanciamientos de calidad.

Colaboraciones artísticas

"Ave gratia plena dominus tecum" ["Dios te salve, llena de gracia, el Señor está contigo"] susurra el ángel a la Virgen que, sorprendida mientras lee, se aparta moviéndose hacia atrás. No obstante el piso en escorzo y el trono oblicuo, el pintor ha renunciado a construcciones espaciales complicadas, confiando el carácter sagrado del evento a la luminosidad del oro y a las cualidades lineales de su dibujo.

Simone en Aviñón. Preludio del gótico internacional

En 1336 Simone se traslada a Aviñón. Son numerosos los artistas italianos que se desplazan a la nueva sede papal. La mayor parte trabaja en équipe dentro del palacio de los papas, mientras otros, como Simone Martini, se relacionan con el círculo de los cardenales italianos. Por encargo del cardenal Jacobo Stefaneschi (*ca.* 1270-1343) el pintor sienés pinta al fresco el atrio de la iglesia de Notre-Dame des Doms. Aquí se encuentra por vez primera la iconografía de la *Madonna dell'Umiltà* [Nuestra Señora de la Humildad], tema en el que la Virgen ya no está representada en el trono sino sentada por tierra mientras amamanta al hijo.

Notre-Dame des Doms

El ambiente cosmopolita de Aviñón favorece los lazos entre artistas, literatos, humanistas y teólogos. Para el amigo Francisco Petrarca (1304-1374)

realiza Simone el retrato de Laura, que hoy está perdido, del cual tenemos conocimiento por dos sonetos del *Canzoniere* —"Ma certo il mio Simon fu in Paradiso y Quando giunse a Simon l'alto concetto" ["Pero es cierto que mi Simon estuvo en el Paraíso y cuando llegó a Simon el alto concepto"]— y una *Allegoria Virgiliana* (Milán, Biblioteca Ambrosiana) pintada en miniatura en plena página sobre un códice de Petrarca con las obras de Virgilio comentadas por Servio (siglo IV). Se trata de la única miniatura de Simone Martini que nos es conocida, pintada a la acuarela y temple diluido, con delicados efectos de transparencia y vibración cromática.

Véase también
Artes visuales "Giotto", p. 835; "Duccio di Buoninsegna", p. 844; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "El artista en el Medievo", p. 854; "Los Lorenzetti", p. 863.

LOS LORENZETTI

LUCA LIARDO

Los hermanos Pedro y Ambrosio Lorenzetti son los protagonistas, junto con Simone Martini, de la pintura sienesa del siglo XIV. En el centro de la experiencia artística de Pedro están el relato dramático, de fuerte impacto emotivo, y la atenta reproducción del dato cotidiano. En las obras de Ambrosio, marcadas por las estadías florentinas, dominan una inédita representación del paisaje urbano y campestre, una compleja investigación de la perspectiva y una profunda admiración por el arte clásico.

CUALIDADES ARTÍSTICAS DE PEDRO LORENZETTI

La característica más importante de la producción artística del siglo XIV es el redescubrimiento, por mérito sobre todo de Giotto (1267-1337), del naturalismo en pintura. Este término ha de entenderse, sea como representación verosímil de los fenómenos naturales, sea en la acepción más amplia de imitación de la realidad. Según numerosos historiadores, tales resultados de estilo han sido estimulados por el pensamiento de la Universidad de Oxford, que ve a diversos miembros suyos (Roger Bacon, Occam, Duns Scoto) empeñados en escribir tratados sobre la visión. La contribución específica del pintor sienés Pedro Lorenzetti (*ca.* 1280-1348) consiste en la meticulosa reproducción de los objetos, en una elaboración personal de la perspectiva, pero sobre

todo en la representación de los sentimientos, especialmente los dramáticos, narrados sin forzar las cosas.

Inicios y maduración en los frescos de Asís

La maduración del estilo de Pedro Lorenzetti, quien se ha formado en el taller de Duccio di Buoninsegna (*ca.* 1255-1318/1319), se puede percibir en los frescos de la basílica inferior de San Francisco en Asís. El ciclo del lado izquierdo de la nave transversal está compuesto de dos trípticos para la devoción: las *Historias de la Pasión* y las *Historias posmortem de Cristo.* Es iniciado alrededor de 1310 y concluido entre 1319 y 1322, año en el que el gibelino Muzio di Francesco expulsa definitivamente de Asís a los güelfos.

El tríptico con *Madonna col Bambino tra san Giovanni Battista e san Francesco* [Nuestra Señora con el Niño entre san Juan Bautista y san Francisco] (1310-1315), pintado al fresco en la capilla de San Juan Bautista para la familia Orsini, pone ya en evidencia los elementos del estilo de Pedro. La Virgen tiene anatomías estereotipadas y la expresión triste típicas de las pinturas en tabla de Duccio, mientras que los santos laterales dejan entrever la influencia del claroscuro de Giotto, la concitación de las esculturas de Juan Pisano (*ca.* 1248-1315/1319) y el colorido vivo e intenso de las orfebrerías sienesas.

Entre Duccio y Giotto

Las sucesivas *Historias de la Pasión* e *Historias posmortem de Cristo* (1315-*ca.* 1322) están caracterizadas por una vocación realista. Pedro es el primer pintor medieval que logra pintar el transcurrir de las horas del día y de la noche variando la posición de los astros. En la *Última cena,* la luna que acaba de surgir está ascendiendo a lo alto del cielo, mientras que en el *Apresamiento de Cristo* está descendiendo al horizonte rodeada de una lluvia de estrellas y constelaciones que se pueden reconocer; por el contrario, el tiempo se detiene en la tragedia de la *Crucifixión,* imaginada sobre el fondo de un cielo azul privado de estrellas y escandido por un vuelo desgarrador de ángeles, en donde el pintor saca a la luz cualidades de narrador dramático y de brillante colorista.

La *Última cena* se desarrolla al interior de un pabellón hexagonal semejante a una concha, consecuencia de una meditación sobre las novedades de perspectiva de Giotto. Pero lo que más sorprende es la meticulosa descripción de los trastos de la cocina y el retrato de la vida cotidiana: los criados limpian los platos, el perro lame los desperdicios y el gato reposa. Aquí hacen su primera aparición en la pintura las sombras inclinadas. El fuego de la chimenea ilumina la cocina permitiendo que los objetos y los animales proyecten tenues sombras sobre los muros y el piso.

Aparecen las sombras

Pedro realiza también algunos *trompe-l'œil:* sobre la pared de fondo de la nave transversal está pintado un banco de madera cubierto por un paño

forrado de piel, y delante, abajo del segundo tríptico con *Madonna col Bambino tra i santi Francesco e Giovanni Evangelista* [Nuestra Señora con el Niño entre los santos Francisco y Juan Evangelista], se encuentra un nicho con bombillas y un libro, ornamentos imaginarios del altar. Los eruditos no han dejado de comparar estos objetos con "naturalezas muertas", considerándolos un precedente de la pintura ilusionista flamenca del siglo XV.

Producción de pintura en tabla

En la producción artística del Medievo la representación de algunos temas, como Madonnas con el Niño y crucifixiones, está vinculada a una costumbre iconográfica que rara vez admite novedades sustanciales: la creatividad de un pintor puede revelarse al renovar un esquema preconstituido.

Pedro da prueba de ello en su primera obra firmada, el *Políptico* de la iglesia de Santa María della Pieve en Arezzo (1320). No tiene precedentes la concepción del Bautista que indica con el dedo pulgar al niño Jesús mientras éste está en un tierno coloquio de miradas con su madre. En la *Anunciación* que se encuentra en la parte superior, la carpintería de la cornisa es usada como parte integrante de la representación de la casa de María, y la Virgen está colocada en una estancia de diversa profundidad con respecto al Ángel de la Anunciación.

La Natividad de María *en Siena*

Estas dos características, peculiares de la producción de Pedro sobre tabla, regresan en una forma más elaborada en el tríptico con *Natividad de María* para la Catedral de Siena (hoy conservado en el Museo dell'Opera del Duomo), encargado en 1335 y terminado en 1342. La cornisa es parte fundamental del edificio ilusionista constituido por dos ambientes. Las partes central y derecha del tríptico representan la estancia de Santa Ana con las parteras y la recién nacida, mientras que la parte izquierda, donde Joaquín aguza las orejas hacia el niño para tener noticia del feliz suceso, se revela más profunda gracias al patio con pórticos que se abre en el fondo. Cuidadosa es la descripción del pequeño adorno: las baldosas incrustadas del piso, el vaso con motivos florales, la jarra sostenida por las parteras, las toallas con losanges y el cobertor escocés sobre el cual se sienta santa Ana, en posición como de escultura de sarcófago antiguo.

Pedro debe haber mirado con interés el arte antiguo, como lo hará, con más escrúpulo, su hermano Ambrosio (*ca.* 1290-1348). Por ejemplo, el *Cristo resucitado,* fragmento del ciclo perdido de frescos realizado para la iglesia de San Francisco en Siena (1336-*ca.* 1337), está representado de pie, ante el sarcófago, con el sudario drapeado como un antiguo romano.

Después de 1348 ya no se tienen noticias del pintor, probablemente muerto en la epidemia de la peste negra que en 1348 diezmó a la población de Siena.

La actividad de Ambrosio Lorenzetti entre Siena y Florencia

La gesta artística de Ambrosio Lorenzetti se cruza tarde con la de Pedro. La parentela se deduce de la firma puesta por los dos hermanos en los frescos destruidos del Hospital de Santa María de la Scala en Siena, de 1335 (la firma se recuerda en el libro *Le pompe senesi* [Las pompas de Siena] de I. Ugurgieri Azzolini, 1649). Se formula la hipótesis según la cual los dos condujeron juntos a partir de ese momento un taller para despachar los pequeños encargos, pero, no obstante la sociedad profesional, las dos personalidades artísticas siguieron siendo disímiles.

La formación de Ambrosio es diversa de la, en mayor medida marcada por Duccio, de Pedro Lorenzetti y Simone Martini (*ca.* 1284-1344). Después de haber aprendido las bases del oficio en el círculo de Duccio, Ambrosio realiza repetidas estadías en Florencia. El estilo de Ambrosio, en efecto, se deriva de la elaboración personal de las características artísticas de las dos escuelas. De Giotto proviene el interés en las investigaciones del espacio pero, a diferencia del pintor florentino, Ambrosio no explota el claroscuro para dar relieve a las figuras, teniendo predilección por una línea de contorno dura que define zonas compactas de color. El efecto obtenido es el de figuras dilatadas y expandidas, animadas por colores fúlgidos y vivaces como en la tradición sienesa.

La confrontación con los maestros

Las peculiaridades de este estilo se pueden apreciar ya desde su primera obra datada, la *Madonna col Bambino* [Nuestra Señora con el Niño] de Vico el Abad de 1319 (Florencia, Museo del Arzobispado del Castello) y en las tablas producidas entre 1330 y 1340, en su mayoría *Madonnas col Bambino,* muchas de ellas en la Pinacoteca Nacional de Siena, caracterizadas por la intensidad afectiva entre madre e hijo.

El juicio sobre la actividad de Ambrosio está condicionado por la pérdida de muchas obras, por las que recibe el aplauso del escultor Lorenzo Ghiberti (1378-1455), que lo describe como *"perfectissimo maestro, huomo di grande ingegno", "molto migliore"* que Simone Martini (Lorenzo Ghiberti, *I commentarii,* 1447-1455). Gran parte de esas apreciaciones se refieren a los frescos pintados para el claustro y la iglesia de San Francisco (1336-1337), de los que sobreviven dos episodios. En el *Martirio dei sette francescani a Ceuta,* los personajes son individuos distintos en las fisonomías, variados en los gestos, indagados en sus estados de ánimo. Al centro, el sultán de mirada severa está sentado sobre el trono con la espada sobre las piernas; más abajo encontramos a los dignatarios vestidos a la oriental; en primer plano, en el martirio verdadero y propiamente dicho, se agitan los sentimientos más disparatados, del ansia de los hermanos torturados al asombro de las mujeres tártaras, al gesto terrible del feroz soldado de cabellos desgreñados que ha cor-

Los frescos de San Francisco en Siena

tado la cabeza a algunos franciscanos. Una de estas cabezas está puesta en un escorzo admirable con la boca cerrada, una pose quizás sugerida por alguna antigua escultura. Por lo demás, el templo culmina con las estatuillas de los siete Vicios capitales, documento visual de la atención que el pintor presta a la estatuaria clásica.

Los frescos en el Palacio Público de Siena

Entre 1338 y 1339 Ambrosio Lorenzetti recibe una serie de pagos para pintar al fresco las *Alegorías* y los *Efectos del Buen y Mal Gobierno* en la sala de los Nueve del Palacio Público de Siena, adyacente a la sala que contiene la *Maestà* y el *Guidoriccio* de Simone Martini.

El ciclo se apoya en un complicado planteamiento doctrinal que abreva a varias fuentes: históricas, astrológicas, clásicas (Aristóteles) y medievales (Santo Tomás). Las alegorías de los dos tipos de gobierno se basan en figuras contrapuestas, de dimensiones más grandes con respecto a las demás, de la justicia y del municipio para el recto gobierno y de la *demoniaca Tirannia* para el mal gobierno, rodeadas respectivamente por personificaciones de las Virtudes y los Vicios.

Si bien los significados simbólicos han sido impuestos por quienes hicieron el encargo, corresponden al pintor las soluciones de la composición. *Los efectos del Buen Gobierno en la ciudad y en el campo* están pintados al fresco en una de las largas paredes de la estancia con el propósito de aprovechar la luz natural que proviene de la antigua ventana.

Descripciones detalladas

En la ciudad se reconocen la cúpula de la Catedral de Siena, las casas torre de las clases acomodadas, los talleres laboriosos, los niños en la escuela, los albañiles en el trabajo, un clima de concordia general resumido simbólicamente en el corro que danzan las doncellas en el primer plano. Fuera de las puertas de la ciudad está representada la *Securitas* alada para garantizar la seguridad del condado. Se ven jóvenes aplicados a la caza con halcón, campesinos dedicados a la siembra, animales que corren, una escena bucólica que da testimonio del alto grado de la poesía de Ambrosio. No falta algún correctivo ideal: los trabajos pertenecen a diferentes estaciones y el campo está atravesado por numerosos cursos de agua e incluso una desembocadura al mar, tan anhelado y, sin embargo, jamás poseído por la Siena medieval.

El ciclo nos pone frente a la primera obra de tema profano del arte occidental, frente a la primera representación de un paisaje urbano y rural.

Investigaciones sobre el espacio en la última producción de Ambrosio

En los años cuarenta del siglo XIV, las investigaciones sobre el espacio se vuelven centrales en la obra de Ambrosio. El pintor se especializa en evocar

interiores de profundidad ilusoria, más rigurosos respecto de los intentos del hermano Pedro. La *Presentación en el templo* (1342) para la Catedral de Siena (hoy en Florencia, Uffizi) está ambientada temerariamente en el interior de una iglesia caracterizado por la fuga en perspectiva de las columnas hacia el ábside. Estas investigaciones alcanzan su punto más alto en la *Anunciación* (Siena, Pinacoteca Nacional) de 1344. Las baldosas del piso están orientadas por vez primera según un único punto de fuga, si bien se pierden en el irreal fondo dorado. Se trata de un preludio a la perspectiva renacentista, cuando los pintores lograrán organizar en función de un solo punto de vista el entero espacio pictórico.

Como su hermano Pedro, Ambrosio muere a causa de la peste en 1348. Queda su vehemente testamento, redactado en lengua vulgar sobre papel de oveja, sin recurrir a un notario por miedo a no lograr, dada la inminencia de la muerte, dejar sus propios bienes a su mujer y a sus hijas.

Véase también
Artes visuales "Juan Pisano", p. 808; "Giotto", p. 835; "Duccio di Buoninsegna", p. 844; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "El artista en el Medievo", p. 854; "Simone Martini", p. 858.

DESPUÉS DE GIOTTO: FLORENCIA, RÍMINI, BOLONIA, PADUA

FABIO MASSACCESI

La obra de Giotto marca un punto de no retorno para toda la pintura italiana. Ya Cennino Cennini había subrayado hacia finales del siglo XIV el giro "del griego al latín" impreso al arte de pintar: una revolución tan profunda como para romper definitivamente el lazo con el arte bizantino y abrir un nuevo curso al arte moderno que llevará al pleno Renacimiento. Incluso Masaccio y Miguel Ángel continuarán reconociendo en Giotto la fuente de actualización ideal y considerándolo el "padre" de la nueva pintura. El peso de la herencia de Giotto se puede medir, en diversa medida, en toda Italia, pero algunos centros pueden ejemplificar mejor que otros el alcance de la ruptura.

FLORENCIA

Organizado de un modo sólidamente jerárquico, el taller de Giotto enfrenta una amplia demanda, no sólo ciudadana, que hace de Florencia uno de los

principales centros de producción artística en Italia. Si en un primer momento el ejemplo de Giotto (1267-1337) da lugar a episodios de disidencia, que ponen en discusión su liderazgo (Lippo di Benivieni, activo entre 1296 y 1327; el Maestro de Figline, activo en la primera mitad del siglo XIV; Buonamico Buffalmacco, activo entre 1314 y *ca.* 1351), ya en el tercer decenio del siglo se asiste a una plena identificación entre Giotto y Florencia, en donde su actividad da importantes resultados en el campo no sólo pictórico sino también escultórico y arquitectónico. Sin embargo, la unidad de la corriente pictórica que se reconoce en la enseñanza de Giotto es sólo aparente, pues ya Giorgio Vasari (1511-1574) distingue la existencia de tres direcciones: la primera llevada a enfatizar la investigación volumétrica en clave precozmente academizante (Tadeo Gaddi, *ca.* 1295-1366), la segunda orientada a obtener resultados que puedan comunicarse más inmediatamente (Bernardo Daddi, *ca.* 1290-*ca.* 1348), y la tercera, más ambiciosa, orientada a experimentar una unión inédita entre claroscuro y color. De esta última tendencia, que encabeza los resultados propuestos por el maestro en la basílica inferior de Asís, habría sido protagonista Esteban (siglo XIV), sobrino de Giotto. Pero si la personalidad de este último se nos escapa, los reflejos del otro que Vasari llama el "pintar dulcísimo y tan unido" se perciben en Maso di Banco (*fl.* 1341-1346) y, sobre todo, en Giottino (activo entre 1350-1370). Alrededor de 1350, después del flagelo de la peste negra (1348), es este último el que ofrece las novedades más importantes en el panorama florentino, dentro del cual se integran de un modo por decir así natural Juan de Milán (activo entre 1346 y 1369), que se ha educado en su patria siguiendo los ejemplos dejados por el mismo Giotto y por el misterioso Esteban. Una cierta rigidez en posiciones conservadoras se nota si acaso en el curso del siglo por obra de artistas como Andrés de Cione, llamado *el Orcagna* (*fl.* 1343-1368), al que se debe la primera y más auténtica "reanimación del giottismo clásico" (M. Boskovits), a través de una imitación de la pintura de Giotto perseguida a ciencia y conciencia como un objetivo.

El giottismo

RÍMINI

Uno de los ejemplos más macroscópicos de la difusión del lenguaje de Giotto allende las fronteras de la Toscana lo ofrece el florecimiento de una "escuela riminesa", determinada por la actividad de Giotto en la ciudad adriática al caducar el Doscientos. Para los franciscanos de Rímini lleva a cabo un ciclo de frescos que se ha perdido a consecuencia de las restauraciones en el Renacimiento ordenadas por Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417-1468), mientras que nos queda la Cruz destinada al tabique de la iglesia (el actual Templo Malatestiano). Los artistas locales notan inmediatamente el nuevo arte del florentino: en una hoja de antifonario (Venecia, Fundación Giorgio Cini), firmado y fechado en 1300, Neri de Rímini (activo

La escuela de Juan en Rímini

entre 1300 y *ca.* 1320) ya se hace eco del plasticismo coloreado y naturalista de la cruz franciscana. Las consecuencias más altas de la estadía de Giotto se perciben, sin embargo, en el campo pictórico. Ya en los primerísimos años del siglo, Juan, un artista cuya actividad está documentada desde 1292, realiza los frescos en la capilla de la Virgen en San Agustín, donde las influencias de la cultura bizantina de ascendencia "paleóloga" se unen al uso de un espacio tridimensional y habitable, no menos que a una mayor atención que se presta al dato natural. Juan se posiciona como maestro fundador de una escuela giottesca que tiene sus primeros exponentes en sus hermanos Juliano (activo entre 1307 y *ca.* 1324) y Zangolo (alias ¿Maestro del coro de San Agustín?), luego en Pedro (activo en *ca.* 1324) y en Francisco de Rímini (*fl.* 1333-1348), para terminar con Juan Baronzio (documentado entre 1345 y 1362). Comprendida dentro de una cincuentena de años, la actividad de los riminenses sabe dar vida a un lenguaje original y se extiende en un arco geográfico bastante amplio, que comprende el litoral adriático desde el Véneto hasta las Marcas, con incursiones también en Bolonia y Padua. Mientras tanto, los modos de Juan (Croce di Mercatello, 1309), connotados por una monumentalidad arcana y áulica, flexionan, a través de la obra del Maestro del coro de San Agustín y sobre todo de Pedro (Cruz de Urbania, frescos de Tolentino), en una dirección más humana y accesible. Al parecer, el menos ortodoxo de los riminenses giottescos, por sus atenciones a la estatuaria antigua (la teoría de los Apóstoles en el cascarón del ábside de la Pieve de San Pedro in Sylvis en Bagnacavallo) y su naturalismo de matriz gótica, Pedro de Rímini resulta ser el intérprete más interesante de la obra de Giotto. Después de Juan Baronzio, informado también de los resultados obtenidos por Giotto en Padua hacia la mitad del Trescientos, las propuestas originales de los pintores riminenses parecen ceder el puesto a resultados menos altos (Maestro de Montefiore Conca), hasta el agotamiento de la escuela, que coincide con la peste de 1348.

Bolonia

La situación de Bolonia es particular. Como lo demuestra el fragmento de fresco con la *Madonna delle febbri* [Nuestra Señora de las fiebres] en Santo Domingo, Giotto es conocido desde sus obras precoces realizadas en Asís. También es acertado decir que él mismo ha trabajado alrededor de 1330 en el interior de la roca de Galliera, mandada construir por Bertrando del Poggetto (*ca.* 1280-1352), legado del papa Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316), de la que podría provenir el políptico firmado por Giotto y que ahora se encuentra en la Pinacoteca de Bolonia.

Sin embargo, la pintura local se muestra refractaria al lenguaje clásico y ordenado del maestro toscano. Los pintores boloñeses del primer Trescientos (el Maestro de 1333, el Pseudo Dalmasio y el Pseudo Jacopino) prefieren

insertar sus escenas en ambientes desarticulados, extraños a la profundidad giottesca. En esta dirección se mueve también Vitale de Bolonia (*ca.* 1309-1359/1361), quien en los frescos de la iglesia de Mezzaratta y en las *Historias de san Antonio Abad* (Bolonia, Pinacoteca Nacional) muestra un fervor narrativo que desquicia los elementos racionales de la visión.

Novedad de la escuela boloñesa

A partir de la mitad del siglo es cuando Bolonia vive un *revival* giottesco, definido como "neogiottismo". Tal orientación está atestiguada en primer lugar por la actividad de Andrea de Bartoli (activo entre 1335 y *ca.* 1367) y luego de Jacopo Avanzi (activo en la segunda mitad del siglo XIV, presente también en Padua) y de Jacopo di Paolo (activo entre 1371 y 1426), quienes son los exponentes más ilustres de una corriente que, al acceder a un lenguaje normalizado y consistente en el planteamiento espacial, se opone a las divagaciones fantásticas e irracionales de la tradición local. En este contexto nacen obras maestras como la *Crucifixión* de Jacopo Avanzi, conservada en la Galería Colonna en Roma, o la *Madonna col Bambino,* ya en la colección Agosti-Mendoza de Jacopo di Paolo, cuya volumetría remite a un estudio directo de las obras de Giotto.

Padua

Entre 1303 y 1305 realiza Giotto en Padua la decoración de la capilla de Enrique Scrovegni dedicada a la virgen, después de haber trabajado en los frescos de la sala capitular y de la capilla de Santa Catalina en la basílica del santo. Siguiendo estos ejemplos se forma una serie de pintores entre los cuales está Guariento (hay documentos sobre él de 1338 a 1370), artista ecléctico que alterna motivos giottescos y elegancias góticas, sin olvidar a los pintores venecianos amados por los señores de Padua, los Carraresi. La experiencia giottesca es asimilada de modo más original por Giusto de' Menabuoi (*ca.* 1320/1330-antes de 1391), que se ha formado en Lombardía siguiendo los ejemplos elaborados por el mismo Giotto y por el misterioso Esteban Florentino (frescos en la abadía de Viboldone). En Padua trabaja en la iglesia de los ermitaños, en la basílica del santo y, finalmente, por encargo de los Carraresi, en el baptisterio (1376). Para Bonifacio Lupi (1320-1390), marqués de Soragna y familiar de Francisco de Carrara *el Viejo* (1325-1393), trabajan, por el contrario, en la capilla de San Giacomo en la basílica del santo (1372-1379) el boloñés Jacopo Avanzi y el veronés Altichiero (se tienen noticias suyas de 1369-1384), este último activo también en el oratorio de San Jorge (1384). Ambos proceden, para obtener resultados modernos, a construir obras arquitectónicas de gran complejidad con una reproducción minuciosa de los particulares. El primero se distingue por la dramaticidad de las figuras, el segundo por un modelaje más mórbido de origen lombardo.

Guariento y Giusto de' Menabuoi

Véase también
Literatura y teatro "Giovanni Boccaccio", p. 726.
Artes visuales "Giotto", p. 835; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "Florencia. La peste negra de 1348", p. 896.
Música "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946.

SEDES DEL PODER: LOS CASTILLOS, LOS PALACIOS MUNICIPALES

CLAUDIA SOLACINI

Residencia del señorío feudal, pero también, y sobre todo, centro político y económico, el castillo está proyectado desde el punto de vista arquitectónico con un objetivo defensivo. En el norte de Europa persiste la tipología del castillo, sea como núcleo habitacional, sea como lugar de representación, mientras que en Italia, con el nacimiento de los municipios, el castillo es sustituido por el palacio municipal, sede del poder civil y símbolo de la ciudad.

EL CASTILLO

En la época romana el *palatium* indica la residencia de los príncipes, pero a partir del siglo IX los palacios nobiliarios son fortificados y proyectados como espacios esencialmente defensivos: de aquí nace la distinción entre el término *palatium,* para designar la arquitectura que representa el poder, y castillo (diminutivo de *castrum*) sinónimo de lugar fortificado.

No obstante su aspecto romántico y maravilloso que han tenido siempre en el imaginario colectivo, los castillos han experimentado numerosas transformaciones en el curso de los siglos, y de aquí que sea raro encontrar edificios que conserven el mismo aspecto que tenían en la época medieval. Hoy, a menudo son sedes de instituciones públicas, pero todavía traen a la memoria las vicisitudes de aquellos que los han habitado.

El castillo, además de ser la residencia del señor local, representa un centro militar, político y económico. El mismo derecho a construir fortalezas es una prerrogativa del rey, aunque con el tiempo los señoríos territoriales se arrogarán este privilegio.

En el Alto Medievo, los castillos, que a menudo se elevan en los lugares altos o en los promontorios naturales, mantienen todavía la distinción entre la función residencial y la defensiva, pero en épocas sucesivas las aglomeraciones urbanas asumen el aspecto de poblados fortificados. Asentamientos

de campesinos pueden formarse también en ausencia de los castillos, pero no en ausencia de los señoríos locales: en consecuencia, el surgimiento de poblados da testimonio de la necesidad de orden y paz social que desemboca en el fenómeno del así llamado "encastillamiento". Después del año 1000 se asiste efectivamente a la desaparición de casas aisladas en favor de la concentración de viviendas en torno a sedes defensivas, y el castillo asume así la doble función de poblado fortificada y residencia feudal.

La estructura y los espacios

Los castillos son un ejemplo elocuente de arquitectura medieval polivalente: la defensa sigue siendo la base del proyecto, pero dentro de él deben encontrar lugar el ala residencial y, a menudo, también las viviendas de la ciudadela. El conjunto comprende numerosos espacios: un núcleo habitacional que incluye la residencia señoril (concebida de una manera jerárquica, si está destinado a la corte, y destinada a exaltar la autoridad de quien reside en ella), alojamientos para la servidumbre y las milicias, locales para las reservas de alimentos y una capilla; un cinturón de murallas destinado a la defensa contra los ataques que vienen del exterior, provisto de atalayas para los centinelas y pasajes para los centinelas encargados de hacer la ronda; finalmente, pero todo menos que secundario, el mastio (o macho), una torre que, en virtud de su posición elevada, constituye, sea el lugar privilegiado para el avistamiento, sea el último baluarte defensivo en caso de asedio.

El complejo entero puede surgir sobre una altura (a menudo identificada como "motta") o ser circundado por un gran foso que sustituye gradualmente a la vieja palizada de leña y está conectada a la tierra firme por un puente levadizo. En Alemania la fortaleza de Wartburg surge precisamente sobre un espolón rocoso, así como Castelgrande (parte del complejo monumental de Bellinzona en Suiza), que desde lo alto dominaba el valle de abajo.

La evolución del castillo está estrechamente ligada al desarrollo del feudalismo y los nuevos señoríos acogen favorablemente las novedades que permiten un estilo de vida más confortable: se proyectan canales de desagüe hacia los fosados y los salones se dotan de estufas y chimeneas rudimentarias en el muro, mientras que las tapicerías añaden la función decorativa a la práctica, puesto que retienen el calor en los meses de invierno.

La evolución del castillo

El señorío local ejerce el poder jurídico sobre los territorios administrados por él y a cambio ofrece protección a la población sujeta a su poder. Las actividades laborales de aquellos que habitan dentro de las murallas del castillo se desarrollan principalmente en los campos circunstantes, mientras que en el interior del castillo se concentran las actividades artísticas artesanales que permiten una diferenciación especializada de las mansiones: la demanda de vajilla y decorados acompaña la producción de tejidos y aparatos ceremoniales destinados a las fiestas y a los torneos.

Carcassonne es una de las ciudades fortificadas más importantes de Europa: el castillo verdadero y propiamente dicho está protegido por un doble cinturón de murallas que le vale la fama de fortaleza inexpugnable.

Digno de recordarse es también el conjunto inglés constituido por los castillos de Beaumaris y Harlech que representa uno de los más altos ejemplos de arquitectura militar del siglo XIII.

Cuando el villorrio que circunda al castillo asume las dimensiones de una ciudad fortificada, el conjunto entero toma el nombre de baluarte. Montagnana, objeto de contienda entre Padua y Venecia, se precia de un cinturón de murallas defensivo que hasta ahora sigue representando uno de los ejemplos mejor conservados en Europa: construida hacia mediados del siglo XIV con almenaje de tipo güelfo, fue ideada militarmente como una fortaleza extremadamente segura. Los ciudadanos de Montagnana encuentran refugio dentro de los muros del castillo y, a cambio, están obligados a contribuir a su manutención y a prestar servicio militar. El baluarte de Gradara, situado sobre una colina en el confín entre Romaña y las Marcas, posee incluso un doble cinturón de murallas y tres puentes levadizos que la vuelven casi inviolable a los ataques enemigos.

Proyectado como residencia de caza, el célebre castillo del Monte en Andria (construido alrededor de 1240) forma parte de una larga serie de castillos edificados por voluntad de Federico II (1194-1256, emperador desde 1220) en la Italia meridional; también el castillo francés de Vincennes, particularmente amado por Carlos V (1338-1380, rey desde 1364), iniciado en la segunda mitad del siglo XII y muchas veces restaurado, en un principio era un pabellón de caza y hasta ahora está circundado por un vasto parque (el Bois de Vincennes).

Con el nacimiento de los municipios se asiste en Italia al gradual abandono de los castillos, pero su fortuna continúa en el norte de Europa, adoptando características diversas: con la llegada de la pólvora, en efecto, cesa la función defensiva del castillo y el edificio se vuelve residencia nobiliaria, como lo demuestran los castillos de la Loira en Francia, desprovistos de murallas exteriores y caracterizados desde el punto de vista arquitectónico por un aligeramiento de las formas.

Los palacios municipales

Los primeros municipios nacen en la Italia centro-septentrional alrededor del siglo XI, cuando la aristocracia local decide arrogarse el derecho de administrar toda la política de la ciudad, arrebatando numerosos privilegios reservados a la autoridad imperial.

Un "castillo ciudadano"

La tipología del castillo se vuelve a evocar en los edificios públicos, en particular en el palacio municipal, sede de la administración y del gobierno de la ciudad: aquí tienen su sede los órganos dirigentes de la ciudad, como el alcalde, una suerte de mediador instituido para poner fin a las divisiones entre los grupos aristocráticos que se pelean el poder, en algunos casos designado por el emperador mismo.

En el Doscientos, los grandes municipios de Italia septentrional inician la construcción de palacios municipales que presentan características góticas, por ejemplo los aligeramientos de la arquitectura, como el Palacio Público de Plasencia, construido a partir de 1281.

En el contexto de la ciudad, la importancia de estos edificios se puede comparar a la de la catedral. Practicidad, decoro y racionalidad constituyen las líneas rectoras de la arquitectura civil medieval y son los cánones respetados en la edificación de palacios públicos, símbolos conmemorativos de la ciudad. El amplio pórtico en la planta baja, empleado sobre todo en las ciudades septentrionales, no caracteriza la arquitectura cívica de la Italia meridional, en donde las formas góticas gozan de menor fortuna y las instituciones municipales están menos desarrolladas. Lo que todos los palacios municipales comparten son, por el contrario, los ambientes interiores destinados a despachar los asuntos públicos: tienen tendencia a comprender una vasta sala para las reuniones, decorada con ciclos históricos y alegóricos que evocan algunos eventos significativos de la historia de la ciudad. En este sentido se recuerda la Sala de los Notarios en el Palacio de los Priores de Perusa, donde los frescos de la escuela de Pedro Cavallini (*fl.* 1273-1308) flanquean los blasones de los alcaldes.

Los espacios interiores dedicados a la vida pública

Entre los siglos XIII y XIV decretan las autoridades municipales que parte del presupuesto sea asignado a la decoración de los palacios públicos: las fachadas, adornadas con los blasones de los aliados propios, están destinadas a la exhibición de insignias y emblemas y se vuelven el espejo de la prosperidad de la ciudad.

Un claro ejemplo de la importancia atribuida a las artes figurativas en la edad municipal lo proporciona el Palacio Público de Siena (1288-*ca.* 1342), modelo de arquitectura gótica civil: los frescos profanos a menudo están flanqueados por representaciones de santos locales elegidos como patronos de la ciudad y constituyen un elemento de propaganda política para quien detenta el poder. Las alas internas presentan las *Allegorie del buono e del cattivo governo* [Alegorías del buen y del mal gobierno] de Ambrosio Lorenzetti (*ca.* 1290-1348) y el *Guidoriccio da Fogliano* de Simone Martini (*ca.* 1284-1344), que muestra al comandante de las tropas sienesas durante el asalto al alcázar de Montemassi en 1328.

Los palacios municipales a menudo están flaqueados por una torre que se vuelve el símbolo del municipio mismo, como la Torre del Mangia (1338-1348) que domina la Plaza del Campo en Siena, o la torre cívica que descuella en el Palacio de la Señoría de Florencia; mientras los campanarios religiosos escanden el tiempo tradicional, los seculares determinan el tiempo civil anunciando eventos extraordinarios, o también peligros que necesitan de la intervención de la comunidad entera. Con el nacimiento de los municipios la arquitectura urbana experimenta una evolución, adoptando características fuertemente simbólicas, y la plaza adquiere un relieve

Las torres

particular. Habitualmente situada en el lugar del antiguo foro romano, se vuelve el centro de la vida ciudadana en cuanto lugar de intercambios y de encuentros. Su perímetro está delimitado por la iglesia, el palacio municipal y la torre cívica, casi como para dar testimonio de la unión entre autoridad civil y religiosa.

Véase también
Historia "Federico II de Hohenstaufen y el ocaso de la dinastía suaba en Italia", p. 36.
Artes visuales "El artista en el Medievo", p. 854; "Simone Martini", p. 858; "Los Lorenzetti", p. 863.

LAS CIUDADES DE LOS PAPAS: ROMA Y AVIÑÓN

LUCA LIARDO

En el Bajo Medievo los papas se valen de las artes figurativas para transmitir mensajes didascálicos y políticos. En Roma, en el Doscientos tardío, la recuperación del arte clásico y paleocristiano sirve para reafirmar el primado del papa sobre el emperador. Aviñón, sede de la corte pontificia de 1309 a 1377, es reconstruida siguiendo las instancias, sean prácticas, sean ideológicas y estéticas de cada uno de los papas: la ciudad se convierte en crucero cultural y lugar de encuentro de tradiciones artísticas diferentes.

ROMA EN EL DOSCIENTOS. LOS PAPAS Y EL ARTE

En Roma, en el Medievo, el papa es el principal comitente de empresas artísticas: decide los programas iconográficos, escoge a los artistas, promueve la recuperación de temas y modelos estilísticos del pasado.

En la primera mitad del siglo XIII, la autoridad espiritual y temporal del papado se ve amenazada por el emperador Federico II de Hohenstaufen (1194-1250, emperador desde 1220). Preocupación de los papas de la segunda mitad del siglo es la de reafirmar el poder del pontífice como único vicario de Cristo, heredero de los santos Pedro y Pablo. Para conseguir este objetivo, Nicolás III (1210-1280, papa desde 1277) dedica a los dos apóstoles dos ciclos de frescos, el primero en el pórtico de la antigua basílica de San Pedro, del que quedan sólo dos fragmentos de cabezas; el segundo, en el *Sancta Sanctorum,* capilla pontificia privada en la que se custodian las reliquias más

veneradas del mundo católico. Los maestros albañiles activos en esta obra recuperan contenidos y soluciones formales de la tradición clásica y paleocristiana, sea por lo que se refiere a la iconografía, sea en el marco arquitectónico de las escenas, en el sistema ornamental y en la nueva volumetría dada a la figura humana. El ciclo marca una primera cesura con el arte bizantino, bidimensional y abstracto, que ha caracterizado la pintura romana hasta ese momento.

Separación del arte bizantino

En el *Sancta Sanctorum* colabora probablemente también fray Jacobo Torriti (*fl.* 1291-1300), pintor predilecto de Nicolás IV (1227-1292, papa desde 1288), primer papa franciscano que encargó los frescos de la basílica superior de San Francisco en Asís. Nicolás IV encarga a Torriti los ciclos musivos de san Juan de Letrán (1291) y Santa María Mayor (1295). El pintor se empeña en recuperar la tardía tradición antigua que trasparece, sea en el diseño, sea en las simbologías adoptadas, pero todavía se confía a fórmulas estilísticas bizantinas, como lo muestran el alargamiento innatural de los cuerpos, las expresiones rígidas y los ricos realces dorados de las vestimentas.

En el ábside de Santa María Mayor la representación de la *Coronación de la virgen* está colocada encima de una escena de la *Dormitio Virginis* [Dormición de la Virgen], combinación de temas típica de las catedrales góticas allende los Alpes. Son los numerosos cardenales franceses presentes en Roma quienes favorecen la apertura a la cultura transalpina: el estilo gótico revela así que es una alternativa a la recuperación del mundo clásico predilecto de los papas, como lo demuestran los libros miniados, como el *Sacramentario di Anagni* de Magíster Nicolaus (tercer cuarto del siglo XIII) o la Biblia, miniada en París, que Nicolás III dona a los franciscanos de Santa María en Aracoeli.

La ruptura definitiva con el arte bizantino se debe a Pedro Cavallini (*fl.* 1273-1308), artífice de una recuperación auténtica de la tradición clásica y paleocristiana. En los mosaicos con las *Historias de la virgen de santa María* en Trastévere (1291) y en el *Juicio Final* pintado al fresco en la contra fachada de santa Cecilia en Trastévere (*ca.* 1293) desfilan personajes de un naturalismo inédito, con rostros individualizados, y hacen su primera aparición obras arquitectónicas tridimensionales y cuerpos construidos con una nueva fuerza plástica, obtenida gracias a la diversa densidad y vibración de los amplios fondos pintados de colores. Al mismo tiempo que las investigaciones del espacio que llevan a cabo el "Maestro di Isacco" y Giotto (1267-1337) en Asís, Cavallini conduce la pintura italiana a la superación definitiva de la "manera griega".

No quedan muchas obras para esclarecer las predilecciones artísticas de Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), papa del primer Jubileo (1300). También su política cultural parece, con todo, marcada por la recuperación de modelos antiguos. El pontífice encomienda la

La encomienda de Bonifacio VIII

proyección y ejecución de su propio monumento sepulcral (Grutas Vaticanas, 1295-1300) a Arnolfo de Cambio (*ca.* 1245-1302/1310), el escultor gótico más sensible a las sugerencias de la estatuaria clásica, capaz, en obras como la estatua en bronce de *San Pedro* (*ca.* 1300) para la basílica del Vaticano, de hacer coexistir temas, posturas y dignidades de la escultura antigua con la dinámica elegancia del arte gótico.

Durante el pontificado de Bonifacio VIII emerge como autor de encargos Jacobo Stefaneschi (*ca.* 1270-1343), cardenal de 1295 a 1341. Este encarga a Giotto la realización de un políptico para el altar mayor de la basílica de San Pedro (Pinacoteca Vaticana, *ca.* 1330) y, para la fachada, el mosaico de la *Navicella* [barquilla] (1312-*ca.* 1313), llamado así porque ilustra el momento en el cual Pedro, en dificultades mientras camina sobre las aguas, es socorrido por Jesús, clara alusión al sostén reservado por Cristo a la Iglesia de Roma en el momento en que se lleva a cabo la transferencia de la curia a Aviñón. Del conjunto quedan sólo dos clípeos con *Ángeles,* uno conservado en las Grutas Vaticanas, el otro en Boville Ernica en la iglesia de San Pedro Hispano.

La obra de Giotto constituye el apogeo y el ocaso del Medievo artístico romano: la residencia forzada de los papas en Aviñón (1309-1377) aleja de la ciudad a los artistas y a quienes hacen encargos, impidiendo la evolución coherente de los progresos figurativos romanos de finales del Doscientos.

Encargos papales en Aviñón

El 9 de marzo de 1309 Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) hace su entrada en Aviñón, ciudad en la cual transcurre su entero pontificado. La sustitución de la sede romana, sin embargo, no está entre las intenciones de este pontífice. El gesto definitivo será llevado a cabo por su sucesor Juan XXII (*ca.* 1245-1334, papa desde 1316).

Siendo ya obispo de Aviñón, el nuevo papa transfiere la corte a la ciudad y se apresura a adaptar el viejo palacio episcopal a las nuevas exigencias. Encomienda los trabajos al arquitecto provenzal Guillermo de Cucuron, mientras que se pone a la cabeza del equipo de pintores al tolosano Petrus de Podio, flanqueado por ilustres representantes del gótico europeo, como el inglés Joan Olivier, frágil y expresivo pintor de los frescos del refectorio de Pamplona. El pontífice se preocupa por restaurar los monumentos de la ciudad, interviene en iglesias, castillos y monasterios. Gracias a la reforma del sistema fiscal encuentra el modo de tener ingresos en grandes sumas para mantener a la nueva corte, que se ha convertido en un lugar de encuentro de teólogos, literatos, músicos, juristas y artistas. Por mediación del cardenal Jacobo Stefaneschi (en Aviñón desde 1309 a 1341) llegan el "Maestro del Códice de San Jorge", que toma el nombre de un misal miniado en Aviñón, y

Una corte rica

Simone Martini (*ca.* 1284-1344). El miniaturista da a conocer en Aviñón el naturalismo florentino, Simone la delicada elegancia del gótico sienés, cuyos ejemplos son los frescos de Notre-Dame des Doms, algunas obras sobre tabla, la Alegoría Virgiliana y el perdido dibujo con la efigie de Laura realizados para Francisco Petrarca (1304-1374).

De la voluntad artística de Benedicto XII (1280/1285-1342, papa desde 1334) es de donde nace el proyecto de erigir un nuevo palacio en Aviñón, encomendado al arquitecto occitano Pierre Poisson. El pontífice manda construir torres, departamentos, capillas, salones, destruyendo partes del antiguo palacio episcopal. El arquitecto realiza una estructura maciza e impenetrable, constituida por una serie de elementos abastionados entre los cuales despuntan las altas torres dotadas de contrafuertes. Una de estas torres es el departamento privado del papa, llamada Torre de los Ángeles y decorada por pintores italianos y franceses que colaboran, intercambian sugerencias y se dividen las tareas. Corresponden a los franceses, guiados por Jean Dalbon, las escenas bidimensionales de naturaleza con robles, racimos y animales, mientras que a los pintores de cultura italiana, quizás a dos sieneses citados en los documentos, Filippo y Duccio, corresponden las ilusionistas construcciones arquitectónicas góticas de las que penden jaulas de pájaros vacías.

El nuevo palacio de Benedicto XII

MECENAZGO DEL PAPA CLEMENTE VI Y SU PINTOR MATTEO GIOVANNETTI

El ápice del mecenazgo papal en Aviñón lo alcanza Clemente VI (1291-1352, papa desde 1342); el papa adquiere la ciudad de la condesa de Provenza y la transforma en capital religiosa, política, económica y artística. Antes de la elección al solio pontificio, Clemente es arzobispo de ciudades importantes (Arras, Sens, Ruan), teólogo docente en la Sorbona y conocido cercano del rey de Francia Felipe VI (1293-1350, rey desde 1328). Consciente del valor simbólico de la cultura y del arte, y del prestigio que deriva de la actividad de mecenas, en Aviñón se rodea de teólogos, filósofos, hombres de ciencia, literatos y artistas. La frecuentación de ambientes cosmopolitas hace de él un autor de encargos refinado. El papa adquiere numerosos objetos preciosos (vestidos, orfebrerías, tapetes, tapices, cortinajes, muebles pintados y taraceados) y manda edificar un nuevo palacio, al sur del precedente: un gran patio, una sala de audiencias y una capilla a la que se accede por un portal ricamente esculpido, hoy restaurado, pero cuyas figuras de ángeles y las decoraciones vegetales de las dos arquivoltas se pueden apreciar todavía.

Los trabajos de construcción del palacio son encomendados a Jean de Louvres, arquitecto de Île-de-France puesto al día en las novedades del estilo

gótico. A diferencia de la estructura entera del viejo palacio de Pierre Poisson, el nuevo palacio de Jean de Louvres prevé perfiles esbeltos y la integración de la arquitectura con varios elementos escultóricos: capiteles, ménsulas, claves de bóveda y postigos.

Una de las nuevas estancias es la "recámara del Guardarropa", pintada al fresco con escenas de cacería y pesca sobre un fondo verdeante. La reproducción atenta de la naturaleza, investigada en sus variedades botánicas, se debe a la contribución de pintores nórdicos, mientas que es de origen italiano la tridimensionalidad de las escenas, quizás debida a la intervención del pintor de Viterbo fray Matteo Giovannetti (?-1369), activo en Aviñón de 1343 a 1367.

Partiendo de los documentos resulta que Matteo es el pintor favorito del papa: dirige las más importantes empresas pictóricas, compra los materiales y paga a los colaboradores. Su primera intervención cierta había sido en los frescos de la capilla de san Marcial (1344-1346). *Las Historias de san Marcial* constituyen el primer intento explícito hecho por un papa para legitimar a Aviñón como nueva capital de la cristiandad. San Marcial, santo de Limoges, había sido enviado por Cristo, una suerte de XIII apóstol, a evangelizar las Galias. La leyenda justificaba así la elección de Aviñón como "nueva Roma". Los frescos revelan la educación sienesa de Matteo, cercano a las elegancias lineales y coloristas de Simone Martini y a las construcciones espaciales de Pedro Lorenzetti (*ca.* 1280-1348), mientras que las figuras recuerdan las formas plásticas de Ambrosio Lorenzetti (*ca.* 1290-1348). Estos frescos se distinguen en el contexto aviñonense por los colores vivos y tersos, los retratos detallados, la variedad de edificios y la reproducción precisa de materiales y objetos preciosos.

La "nueva Roma"

En las dos empresas sucesivas, el estilo de Matteo Giovannetti cambia al entrar en contacto con los pintores franceses. En las *Historias de san Juan Bautista y san Juan Evangelista* de la capilla de san Juan (1346-1348), Matteo muestra una propensión al relato pausado, más compuesto con respecto a la muchedumbre de personas y edificios en la capilla de san Marcial; en la Sala de la Audiencia (1352-1353), las etéreas figuras de *Profetas, reyes y patriarcas del Antiguo Testamento* se reproducen a través de un diseño frágil y ágil impregnado de colores luminosos propios del gusto francés.

La contaminación entre arte transalpino y arte italiano es el resultado más significativo de los encargos papales en Aviñón: este lenguaje artístico pronto se difundirá en muchas cortes europeas poniendo las bases para el desarrollo del gótico internacional.

Véase también

Historia "El papado aviñonés", p. 51; "Las ciudades", p. 200.
Artes visuales "Arnolfo de Cambio, arquitecto y escultor", p. 813.

SUGER Y LA ORFEBRERÍA SACRA

RAFFAELLA PINI

La orfebrería, que desde siempre ha impactado el imaginario del ser humano, experimenta en el Medievo nuevos e importantes progresos: se vuelve un instrumento privilegiado de devoción religiosa y un trámite válido para promover cultos, resolver conflictos cívicos y reafirmar la importancia de entidades e instituciones.

EL ORO Y LA RELIGIÓN

El brillo del oro, el destello de las piedras preciosas, el candor de las perlas y el esplendor de las gemas de connotaciones alquimistas y casi mágicas ejercen, desde la Antigüedad, una gran fascinación sobre los seres humanos. Divinidades como Hefestos o Vulcano en el mundo mediterráneo y Wiland en el nórdico son los primeros artífices míticos de esta materia. El oro adquiere un papel de primer orden también en el ámbito cristiano y caracteriza la visión de la Jerusalén celeste en la que Cristo, sabio orfebre, separa lo justo de lo fraudulento. En el curso de los siglos encontramos santos orfebres, por ejemplo Eligio (590-660) —futuro patrono de la corporación y de las varias profesiones ligadas a los metales—, a quien la hagiografía describe como un joven aprendiz en el taller de un orfebre de Limoges, luego joyero y acuñador de monedas de Clotario II (584-629) y Dagoberto I (*ca.* 600-639) en París, y finalmente sacerdote y obispo de Noyon. Pero es durante el Bajo Medievo cuando el metal noble y las piedras preciosas alcanzan una autonomía y una importancia del todo independientes de los artífices que los labran.

Suger, abad de Saint Denis

En Francia, a mediados del siglo XII, la orfebrería adquiere un nuevo significado y los objetos preciosos se vuelven un medio para la contemplación divina. Promotor de tal cambio es Suger (o Sugerio, 1081-1151), abad de Saint-Denis de 1122 a 1151. Diplomático, esteta no menos que hombre dotado de un increíble acumen, Suger concentra sus acciones en dos objetivos: potenciar la abadía de Saint-Denis y consolidar su alianza con la corona de Francia. En esta perspectiva, ordena la reconstrucción del coro de la basílica y da la señal para emprender un programa decorativo, que en pocos decenios hará de ella la iglesia más espléndida de Occidente. Pero la magnificencia de Saint-Denis no suscita unanimidad de consensos y son ásperas las acusaciones de Bernardo de Claraval (1090-1153) contra la ostentación y los ornamentos excesivos. Suger debe defenderse y, al hacerlo, encuentra el arma más eficaz justamente en los escritos

La condena por parte de Bernardo de Claraval

de Dionisio el Areopagita (siglos V-VI), el santo que erróneamente era considerado entonces fundador de la abadía. De la lectura del Areopagita (en realidad un filósofo neoplatónico del siglo VI aproximadamente), el abad descubre la posibilidad de ascender del mundo material al inmaterial y son sus mismas palabras las que describen la experiencia de *trance* que lo invade mientras observa las piedras preciosas y los ornamentos que resplandecen sobre el altar de la iglesia:

> Cuando —para mi gran fruición de la belleza de la casa de Dios— el encanto de las piedras multicolores me ha arrancado de las preocupaciones externas y una meditación digna me ha inducido a reflexionar, transfiriendo lo que es material a lo que es inmaterial, sobre la diversidad de las virtudes sagradas: entonces siento que me encuentro, por decirlo así, en una extraña región del universo que no está del todo encerrada en el fango de la tierra ni planea del todo en la pureza del cielo; y me parece que, por gracia de Dios, puedo ser transportado de este mundo inferior al superior por una vía anagógica.

El esplendor de la obra de arte ilumina, pues, la mente de quien lo contempla. Con este pensamiento Suger inaugura una nueva concepción del arte y la orfebrería se convierte en una vía para llegar a la contemplación de Dios.

Las ideas del abad irradian velozmente a partir del monasterio de Saint-Denis y su mecenazgo funge como volante para la producción de orfebrería en el norte de Europa, que encuentra su máxima expresión en las dos escuelas del Rin y del Mosela de las que saldrá la altísima personalidad de Nicolás de Verdún (siglo XII). Activo en Tournai, Colonia y Viena, Nicolás crea relicarios, cálices, candelabros, a menudo decorados con gemas y esmaltes; en 1181 firma su obra maestra, el altar de la abadía de Klosterneuburg, cerca de Viena, enriquecido por 51 plaquetas con escenas del Viejo y Nuevo Testamento. Sus magníficos esmaltes, sutiles como nieles, constituyen una etapa importante del arte medieval y anticipan el retorno a lo antiguo que inaugura el estilo gótico. En los talleres y oficios monásticos, en las fábricas de la corte, en los talleres de las ciudades, dondequiera que se produzca arte figurativo, la orfebrería desempeña un papel de primerísimo magnitud: sin su contribución, la liturgia sería menos esplendente y la demostración del poder menos elocuente y eficaz. Cargados de profundas resonancias simbólicas, estos objetos caben en todos los sectores de la práctica artística medieval, en la vertiente sagrada y en la profana, donde se apuesta a la fascinación emblemática del metal noble, a su rareza y al valor de las piedras preciosas y a las propiedades terapéuticas y profilácticas que les son atribuidas. De hecho, la orfebrería conoce en el curso de los años una fase posterior al convertirse en un formidable instrumento para mediar mensajes religiosos y políticos.

La orfebrería al servicio del arte y de la religión

Los relicarios en el Medievo

Los objetos sagrados más aptos para interpretar tal cometido en el Medievo son los relicarios, que contienen aquello que queda del cuerpo, de los vestidos y de los objetos que pertenecieron a un santo o a un beato. Inicialmente tienen una simple forma de cajita, luego la estructura se vuelve más compleja y articulada. Se tienen relicarios arquitectónicos, verdaderas y genuinas imitaciones en miniatura de los edificios contemporáneos, y relicarios antropomórficos, conocidos también como "parlantes" por vía de la forma anatómica realizada para reproducir el aspecto de la reliquia contenida en ella y volver más inmediato y directo el contacto con el santo.

El relicario de San Galgano

El relicario de la cabeza de San Galgano, concebido como una suntuosa estructura arquitectónica de planta octagonal, que se adelgaza en forma de uso hacia lo otro y completamente figurada, puede definirse como del tipo de torre; en la estructura de alto cimborrio, de una solidez de planta tal como para enlazarla todavía a la tradición románica, se pueden percibir alusiones interesantes al lenguaje gótico, entonces en vías de codificación. Quienes encargaron el precioso relicario son los monjes cistercienses de la abadía de San Galgano, cerca de Chiusdino (Siena), que hacia los años sesenta y setenta del Doscientos recurren a un prestigioso orfebre —quizás Pace di Valentino (cuya existencia está documentada en 1257-1296)— con el propósito de obtener un suntuoso recipiente para la cabeza del santo. La voluntad de mostrar la reliquia resulta ser la prioridad en la realización de la obra y el tabernáculo está dotado de un complejo mecanismo que permite a la faja mediana —aquella con los personajes que están de pie— insertarse en la parte inferior, dejando visible la cabeza de Galgano (?-1181). Por otra parte, la elección de un simple recipiente, que privilegia la visibilidad de la cabeza, es funcional para el rito de la ostensión de la reliquia y encuentra un amplio énfasis en la *Vita Sancti Galgani* [Vida de san Galgano], la fuente hagiográfica en la que se inspira el orfebre en la ejecución de las escenas narrativas presentes en el registro inferior del relicario. Aquí, la voluntad del iconógrafo, arquitecto espiritual de la obra, y la pericia del orfebre, admirable ejecutor del proyecto, se expresan en la síntesis perfecta de la vida del santo orientada a destacar, con insistencia, la pertenencia de Galgano a la orden cisterciense. En estos años, en efecto, el primado en el culto del santo todavía se discute vehementemente y la contienda entre cistercienses y ermitaños de san Agustín está particularmente al rojo vivo. En el giro de algunos decenios, los monjes obtendrán, sin embargo, la mejor parte, quizás justamente por la "campaña de imagen" puesta en marcha con el encargo del relicario, y desde los inicios del Trescientos la devoción a Galgano se vuelve prerrogativa cisterciense.

Los años en los que se trabaja en el relicario de San Galgano marcan el inicio de un largo periodo de hegemonía de los orfebres sieneses. Para decirlo con las palabras de Giovanni Previtali: "Son al menos tres los sectores de producción artística en los que Siena obtiene un predominio internacional con carácter casi de monopolio: esmalte traslúcido, matrices de sellos, y punzones decorativos: y los tres encabezan la actividad de los joyeros" (Giovanni Previtali, "Ragioni e limiti di una mostra", en *Il Gotico a Siena, miniature pitture oreficerie oggetti d'arte* ["Razones y límites de una muestra", en El gótico en Siena, miniaturas, pinturas, joyas, objetos de arte], Florencia 1982). Gracias a la habilidad técnica, a la capacidad inventiva, a la pronta e inteligente recepción de los hechos artísticos nuevos, los maestros de Siena conquistan una fama consolidadísima que los pondrá al servicio de los encargos de la Santa Sede —primero en Roma, a partir justamente de Pace di Valentino, luego en Aviñón—, de los cardenales (Mateo de Aquasparta, *ca.* 1240-1302, y Gentile di Partino de Montefiore, 1250-1312), de municipios de las ciudades (Bolonia) y reyes (Roberto de Anjou, 1278-1343, rey desde 1309, y Jaime II de Aragón, *ca.* 1267-1327). Y siempre es un sienés, Guccio di Mannaia (cuya existencia está documentada entre 1291 y 1318), quien experimentará, siendo el primero en Europa, la nueva técnica del esmalte traslúcido sobre bajorrelieve de plata, jugando con el encanto de la luz y del color. Su obra maestra y modelo comparativo para los orfebres sucesivos es el Cáliz de Nicolás IV, realizado para la iglesia de San Francisco en Asís y firmado alrededor de 1290. Las plaquetas esmaltadas, cuyas espléndidas figuras resultan desprovistas de cualquier referencia a la tradición bizantina, se alinean con los resultados estilísticos de la miniatura francesa y de la pintura inglesa de la segunda mitad del siglo XIII con una innovación sorprendente.

El triunfo de los maestros orfebres sieneses

Entre sacro y profano

Pero la orfebrería no es en estos tiempos sólo una creadora sublime de objetos litúrgicos. La producción de un taller de orfebrería asombra por su variedad y multiplicidad. De aquí salen objetos de uso común: vajillas, cubertería, ornamentos para vestidos y cintos, y manufacturas preciosas como espadas, hebillas, joyas reproducidas fielmente en las pinturas de la época y, también, los sellos. Justamente en la ejecución de los sellos vemos que están comprometidos también orfebres de primera magnitud como el mismo Guccio di Mannaia. Este arte se convierte a menudo en el banco de pruebas de experimentos que combinan de manera original formato, inscripción, blasón y figura. En efecto, los sellos, por citar a Castelnuovo, "eran objetos que gozaban de un extraordinario prestigio, daban la sensación de ser casi mágicos a causa del estrechísimo nexo que los conectaba a quien los

Los sellos

había encargado, quien a través de ellos marcaba con su sello cada uno de sus actos, cada documento" (Enirco Castelnuovo, "Arte delle città, arte delle corti tra XII e XIV secolo" ["Arte de las ciudades, arte de las cortes entre los siglos XII y XIV"], en *Storia dell'arte italiana* [Historia del arte italiano], v. 5, 1983). En el curso del Trescientos el uso del sello experimenta una amplia difusión: a menudo representa el medio más eficaz y tal vez único para convalidar los documentos —para los ciudadanos particulares, poseer uno significa investir de *auctoritas* los actos sellados y garantizarlos—, a menudo sanciona el estatus social conseguido por quien ha sabido conquistar un éxito profesional completo. Tómese el ejemplo del Sello de Giovanni de Andrea (*ca.* 1298), famoso decretalista boloñés (1271-1348), cuya efigie lo representa en un íntimo momento de lectura en su estudio privado.

La estatua de Bonifacio VIII en Bolonia

Siempre en Bolonia, si bien algunos años después, se creará otra gran obra de orfebrería impregnada de un fuerte alcance político: la estatua de Bonifacio VIII (1301). Fue encargada por el municipio para rendir homenaje al papa que falló a favor de la ciudad la añeja cuestión relativa a la posesión de los castillos de Savignano y Bazzano que eran objeto contencioso entre la ciudad y Azzo de Este (?-1308), la estatua está firmada por el orfebre Manno di Bandino de Siena (hay documentos de 1287 a 1316 relativos a él). Este simulacro se inserta en un nutrido filón de representaciones conmemorativas que celebran a Bonifacio VIII (1235-1303, papa desde 1294) —piénsese en las estatuas de Anagni, Orvieto, Florencia y Roma—, pero peculiaridad local es sin ninguna duda el uso del material empleado, el cobre dorado en lugar del mármol, y el artífice mismo de la obra es un orfebre más que un escultor. Una comisión anómala para esa época —las estatuas solían ser realizadas por escultores—, que se explica, sin embargo, si se tiene presente que el prestigiado encargo llega a coronar la década que es testigo del éxito social que los orfebres consiguen en Bolonia y de su constitución como una categoría profesional autónoma (1299). El honor del encargo hecho a Manno repercute, pues, en la entera corporación de la que forma parte.

Para concluir: en el curso del Medievo, el concepto de orfebrería experimenta cambios continuos, de la intuición de Suger sobre su uso como posible vía de *trance* mística se llega, en los decenios siguientes, a una evolución posterior. El arte del metal noble se vuelve cada vez más un *medium* para expresar la devoción popular, además de ser un válido instrumento de poder para promover nuevos cultos, resolver conflictos cívicos y reafirmar la importancia de entidades e instituciones.

Véase también

Artes visuales "La arquitectura gótica en Italia", p. 789; "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "El artista en el Medievo", p. 854.

EL PAPEL DE LAS ARTES MENORES EN LOS SIGLOS XIII Y XIV

Fabrizio Lollini

El concepto de arte "menor" no existe en el Medievo; las formas de producción alternativas a la pintura, a la escultura y a la arquitectura gozan más bien de una dignidad particular, ligada también al frecuente empleo de materiales preciosos. A menudo son estos objetos los que divulgan en áreas lejanas los estilos de sus lugares de origen.

Sobre el concepto de arte menor y su suerte crítica

En los siglos XIII y XIV, como en el Medievo en general, no existen "artes menores". La producción ajena a la tripartición canónica pintura-escultura-arquitectura tiene más bien un papel fundamental. En ciertos casos, como la vidriera a colores con historias, los marfiles o la orfebrería en Francia, funge como arte guía, tal vez anticipándose a las otras en la evolución de los estilos y en el desarrollo de alternativas formales. La concepción de este tipo de manufactura como perteneciente a un rango inferior es fruto de un prejuicio que inicia en el Renacimiento, en el seno del proceso de ascenso cultural de las tres artes mayores, que de simples artes mecánicas se proponen entrar en la fila de las artes liberales.

Un juicio explícito sobre el papel inferior de las artes menores se tiene sólo en el siglo XVI, en particular en los últimos decenios.

El debate sobre la jerarquía de las artes

La división entre "técnicos" e "intelectuales", el debate relativo a la jerarquía de las artes sobre bases filosóficas neoplatónicas, y el nacimiento de las academias con sus respectivas enseñanzas institucionales, colocan las producciones alternativas definitivamente en un rango inferior. El papel de las artes menores se sustancia entonces en la definición de "artesanado" o, al máximo, de "artesanado artístico", que durante muchos siglos se declina en muchas variantes.

Durante buena parte de la historia moderna, estos productos se denominan ahora "técnicos" o "industriales", ahora "no libres" o "decorativos"; lo que también vale en el periodo en el cual se comienza a estudiarlas y a valorarlas en los museos a partir del primer Ochocientos y más intensamente en el periodo comprendido entre los siglos XIX y XX, a menudo con el propósito didáctico de instruir a las jóvenes generaciones de artesanos siguiendo el surco de una tradición autorizada, en un contexto que comprende realidades neomedievales, como el *Arts and Crafts* inglés o la italiana *Aemilia Ars*.

En el mundo contemporáneo, las "artes menores" medievales han suplido luego a las mayores en los casos de escasa documentación de estas últimas. La miniatura carolingia toma, en los manuales de historia del arte, el lugar que corresponde a la pintura, para nosotros casi carente de certificaciones. La orfebrería longobarda revela a un pueblo entero. En este sentido la producción del Doscientos y Trescientos resulta un poco chata frente a los ejemplos pictóricos y escultóricos. Justamente con el nacimiento del moderno "arte industrial", es decir, con el concepto de *design,* es cuando madura definitivamente la emancipación de estas formas artísticas, no llamadas más menores, sino quizás todavía en espera de una mejor definición.

La consideración del artista, de la materia, del ingenio (y elogio de la utilidad)

La estima en que se tiene a las "artes menores" y a sus artífices en el Medievo es, pues, tan alta como la de las "artes mayores". No es casual que, entre los nombres de artistas claramente famosos de quienes tenemos información, sean numerosos los orfebres, hasta remontar al presunto prototipo sagrado de san Eligio, patrono de la categoría con un papel casi paralelo al de san Lucas en pintura.

La producción de la orfebrería, la de la miniatura, la de los tejidos preciosos, y tantas otras artes menores, tiene una importancia cultural altísima en cuanto a menudo está ligada al encargo más áulico, que las emplea para divulgar contenidos teológicos, políticos y filosóficos. En efecto, el material, costoso a menudo, de las artes "menores" no es neutro, sino en sí mismo induce a la contemplación: en el ámbito laico, por ejemplo, esto sucede con el empleo, aún en los siglos XIII y XIV, de específicas *insignia* imperiales o reales que caracterizan un estatus simbolizado también por determinados colores (de la púrpura de la Antigüedad tardía, bizantina, carolingia y ottoniana, hasta el azul con la *fleur de lys* de oro de los soberanos franceses). Un objeto es precioso en sí si está constituido por un material rico, pero el ingenio con que el artista lo labra —su habilidad— lo vuelven más precioso aún: *materiam superabat opus* [es decir, "la habilidad superaba la materia"] en una percepción unitaria de las dos realidades que explica bien el altísimo aprecio de las artes menores y la tendencia, en ciertos casos, a su acumulación. Además, la posibilidad de un uso concreto constituye un valor agregado: durante mucho tiempo el concepto de *utilitas* no era negativo, y una función práctica no mancha la pureza de lo "bello", sino contribuye a que se le tenga mayor respeto.

El valor del ingenio del artista

El valor suntuario y el funcional contribuyen a menudo también a su larga duración. El objeto precioso es empleado una y otra vez, por ejemplo, en los relieves de marfil de las encuadernaciones de los códices miniados

carolingios u otonianos, o reelaborado, como en el caso de muchas obras de orfebrería. El objeto útil se continúa usando, como en el caso de los códices miniados, detentadores de un mensaje textual religioso o menos. La idea según la cual la pintura y la escultura están en un plano más alto porque son más intelectuales o menos "mecánicas", a diferencia de un cofrecillo de marfil o de una cruz de oro y esmaltes concebidos para un uso concreto (precisamente el arte "aplicado"), todavía está lejos de triunfar. La tendencia de la escultura menor o de la miniatura a ir a la zaga de las hermanas mayores comienza, sin embargo, a hacerse patente ya hacia el inicio del siglo XIV.

Medios de difusión de los estilos: el mercado global y el arte menor como arte industrial

Dada su connotación, las artes menores, como seguimos llamándolas por convención, a menudo están ligadas a contextos productivos bien definidos y circunscritos, en los que uno se especializa en el labrado según ciertas modalidades de determinados materiales. Ser los únicos depositarios, o casi, de estas soluciones técnicas (y, en consecuencia, a menudo estilísticas), casi una suerte de secreto profesional, caracteriza por ejemplo el papel que desempeña Limoges en la orfebrería, que emplea el esmalte *champlevé* [tallado en hueco], o el de Inglaterra meridional en el bordado (que de hecho se define *tout court "opus anglicanum"* [a secas "obra inglesa"]), o también el de Francia del norte por lo que se refiere a algunas formas de vidriera de colores con historias. De manera análoga, pero por motivos diferentes, detentar en el ámbito del libro miniado prototipos textuales originales e innovadores, como son los textos jurídicos ligados a la actividad del Estudio boloñés, procura un predominio reconocido que desemboca en un papel productivo y comercial privilegiado.

Las especializaciones regionales

Esta situación determina dos hechos de gran importancia. Por una parte, se asiste, a diferencia de las artes mayores, a formas de producción protoindustriales que no son fruto de un verdadero encargo: el objeto cuya enorme demanda es conocida a veces es realizado y propuesto al público en modos que se asemejan más al mercado moderno que no a las coevas formas de patronato. Por otra, la necesidad de dirigirse a determinadas sedes, que obviamente tienen un *background* estilístico propio, favorece la difusión de formas artísticas específicas fuera de su contexto originario. La capa pluvial bordada inglesa, la cajita relicario de Île-de-France, o los ya citados códices jurídicos miniados boloñeses no se adquieren a distancia, ni son donados, porque sean portadores de especificidades formales, sino por su unicidad material o cultural; a menudo fungen como *media,* a través de los cuales los estilos, como los entendemos, pueden penetrar en toda Europa occidental, y también más allá de ella, y constituir un ejemplo

Producción protoindustrial y difusión de estilos específicos

para los artistas de las áreas que los adquieren. Lo demuestran, por ejemplo, los casos de Juan Pisano (*ca.* 1248-1315/1319) y Juan de Balduccio (activo de 1317 a 1349), que en sus obras ponen en evidencia fuertes influjos góticos mediados por la circulación de marfiles franceses en el área italiana, gracias al papel de París como lugar de producción de objetos de marfil (religiosos y profanos) de alta calidad, demandados en todo Occidente. Un mercado global que pone las bases de aquellas categorías historiográficas basadas precisamente en el concepto de homogeneidad, como el gótico internacional.

Un caso específico: la miniatura

El siglo XIII se abre con una novedad. La versión de la Biblia indexada y reorganizada a consecuencia de la reforma del Ateneo de París invade el mercado algún tiempo antes; el texto más leído de la historia ya no se realiza en grandes volúmenes, destinados a monasterios y abadías, sino en formato "de bolsillo", de alforja, para los estudiantes que deben poseerla como referencia básica en sus propios estudios. Cambia la página, cambian las dimensiones, y el decorador debe adaptarse a esta nueva realidad en la que el trabajo con pincel ya no puede llevarse a cabo en grandes recuadros, pero se difunde por doquier: por razones ligadas a su librero específico, la miniatura enfrenta el paso del románico al gótico de maneras diferentes a las de la pintura de gran formato, con la que a menudo era homologada. Es sólo un caso de la relación mudable entre estas artes hermanas entre el Doscientos y el Trescientos: ya mucho tiempo antes de la reevaluación definitiva que hizo el siglo XIX, las artes menores habían gozado de una alta consideración en la historia del arte en general, pero casi siempre en los casos que eran funcionales para las artes mayores. Giorgio Vasari (1511-1574), a mediados del Quinientos, enumera en sus *Vite* "artes semejantes" a la pintura y a la escultura, como la miniatura y el tallado de marfil, poniendo luego en evidencia dos motivaciones precoces para hacer una alta valoración de este tipo de producción. Una es su papel formativo, también teniendo como base la afinidad de algunas técnicas (por ejemplo la orfebrería que forma a tantos escultores); la otra, la posibilidad de autografía que está detrás en los casos de pintores que proporcionan modelos para vitrales, taraceas de maderas o trabajos textiles, o están activos también como miniaturistas. Uno de los momentos claves del arte medieval, el paso a la "manera griega" bizantinizante, por ejemplo, se funda también en que el mundo occidental conoce manuscritos miniados provenientes del Este. El así llamado "segundo estilo" boloñés, por ejemplo, cuenta con miniaturistas, como el exquisito anónimo Maestro de Gerona, quien a finales del siglo XIII retoma de manera consciente ejemplos que provienen del mundo áulico constantinopolitano, con un gusto que no deja de ser útil a los pintores de su generación.

Las proporciones entre "artes mayores" y "artes menores"

Un caso bastante interesante es la reforma llevada a cabo por Giotto (1267-1337) en la pintura mural y en la de tabla. La emancipación del espacio, la voluntad de una reproducción correcta de movimientos del ánimo y de anatomías no encuentran oídos sordos en el mudo de la miniatura, sino todo lo contrario. Algunos artistas del libro copian inmediatamente al artista toscano: Neri (activo de 1300 a *ca.* 1320), en Rímini, o el Maestro de los Antifonarios, en Padua, lo toman como punto de referencia. Al mismo tiempo se nota una cierta dificultad en apropiarse precisamente de la parte más innovadora de su obra, y esto es la voluntad de reproducir la tercera dimensión. Esto se debe, no cabe duda, al déficit de comprensión inmediata, pero es probable que no sea extraña al fenómeno la voluntad de mantener lo específico del libro, que tiene su quicio en la bidimensionalidad de la página, soporte de la lectura.

La influencia giottesca

Véase también

Artes visuales "Juan Pisano", p. 808; "Giotto", p. 835; "El artista en el Medievo", p. 854; "Suger y la orfebrería sacra", p. 881.

LA PERCEPCIÓN DE LA NATURALEZA

FABRIZIO LOLLINI

La percepción de la naturaleza en el Medievo pasa a través de la concepción de que en ella se revela Dios: lo que se ve es un reflejo de lo divino y de su poder. Sólo con el pasar de los siglos, también gracias a las ilustraciones científicas, nos acercamos progresivamente a la reproducción de la realidad tal cual es. Los ciclos de los meses y los **tacuina sanitatis** ***[manuales escritos y miniados sobre salud y bienestar] están entre las mejores ocasiones para reproducir el dato natural.***

REALIDAD Y SÍMBOLO, MUNDO FÍSICO Y MUNDO ESPIRITUAL

En el Medievo la emoción provocada por la belleza de la naturaleza lleva al ser humano a rendir homenaje a la obra de Dios, su creador, y a glorificar su omnipotencia: se procede de las realidades visibles a las invisibles, de las físicas a las espirituales. La naturaleza es espejo de la creación, el hombre admira en ella todas las formas que Dios ha creado. Las plantas, los animales, los paisajes rara vez son descritos por el arte en cuanto tales o reproducidos de manera detallada, excepto las imágenes de herbarios, bestiarios y

otras pocas tipologías, a menudo derivadas de un clasicismo no raras veces reinventado.

Además, la representación de la naturaleza vale a veces también por su función escatológica: lo que para nosotros es el mundo terreno, al final de los tiempos se abrirá a la Jerusalén del Cielo. Esto explica también la tendencia didáctica que se nota en el siglo XII tardío: el arte abarca la representación de la naturaleza como enciclopedia visual de lo creado, con obvios objetivos didácticos y educativos, casi catequéticos. Se trata, pues, de crear composiciones simbólicas que no reproduzcan la variedad de la naturaleza de un modo mimético, sino la reconstruyan según esquemas fijos y aceptados para conducir al espectador a reflexionar sobre el sentido religioso que está ligado a ella.

La ilustración científica

Se asiste progresivamente a un lento pero constante aumento de la voluntad de devolver la realidad respecto de estas formas simbólicas y alusivas. En este recorrido, que llegará a su cabal cumplimiento en los siglos XIII y XIV, la ilustración científica juega un papel importante, extendiéndose incluso a la codificación de lo irreal. En los bestiarios encontramos a menudo entes fantásticos descritos con esmero y precisión: el más conocido es quizás el unicornio. En una postura según la cual el monstruo que no se encuentra no es el que no existe, sino aquél que vive en un lugar que aún no ha sido explorado.

Percepción mimética, alusión, recreación

En el Medievo la realidad natural puede ser representada, pues, en modos diversos. El mimético, en los casos en los cuales se busca la exactitud por requisitos descriptivos de tipo catalogatorio o enciclopédico. El alusivo, en el cual la imagen vale como símbolo o como categoría. El recreativo, en el cual se afirma una solución que media los diversos puntos de partida, en donde se recontextualiza un esquema ya consolidado.

Modelos sacados de fuentes autorizadas

La reproducción de un animal o de una planta casi nunca echa mano de un acercamiento directo: los diseños en los que, entre finales del siglo XIV e inicios del XV, Giovannino de Grassi (1350-1398) o Pisanello (*ca.* 1395-*ca.* 1455) reproducen las facciones de osos, caballos, pájaros, conejos, leones, pertenecen a un mundo que ya es preludio de un naturalismo de índole moderna. Hasta el primer Trescientos, por el contrario, las formas se toman casi siempre de una fuente que se considera autorizada y ya filtrada por los repertorios artísticos. Los repertorios botánicos y animales de los herbarios y los bestiarios transmiten un saber que hunde sus raíces en el mundo de la Antigüedad, en autores como Dioscórides (siglo I) o el Anónimo del *Physiologus;* durante el Medievo, sus textos, a veces llenos ya de imágenes, son trabucados o adaptados, los modelos visuales tergiversados.

Esquemas adquiridos se vuelven a proponer durante siglos sólo con leves modificaciones estilísticas de actualización o corrupciones.

No es necesario haber visto un león para representarlo: basta con copiarlo o derivarlo de los repertorios que circulan entre los artistas. A finales del año 1100, los modelos comienzan a experimentar nuevas aperturas a la naturaleza observada directamente. La proporción ambigua entre realidad y esquema, entre realidad física y símbolo, tiene su origen en un célebre diseño del arquitecto y escultor Villard de Honnecourt (siglo XIII), en el cual, hacia 1230-1240, un león semejante a aquellos de animación es llamado *"contrefais al vif"*, "reproducido en vivo"; la estilización hace pensar en la representación de una escultura románica, pero no se excluye que el artista haya visto de veras el animal, pero lo haya reproducido luego pasándolo por el filtro codificado de la tradición artística.

En pleno siglo XII, el escultor de elefantes de verdad —no un vago monstruo de la fantasía— que encontramos en un capitel de la nave de la iglesia de Aulnay no ha tenido un acercamiento directo a tal animal, pero seguramente ha admirado lleno de estupor las imágenes de un bestiario que reproducía las facciones de creaturas de tierras exóticas y lejanas, como sucederá en los *livres de merveilles* [libros de maravillas] de los que *Il Millione* de Marco Polo (1254-1324) es el caso más conocido. Los pájaros de la *Creación* en la Capilla Palatina de Palermo son todos iguales, blancos, sin caracterizaciones: son "pájaros" en general, precisamente. Pero ya entre 1180 y 1190, en la cercana Monreale, el quinto día del Génesis se dota de pavorreales, garzas, búhos, con una variedad que no depende tanto de la verdadera naturaleza, sino de la organizada y, puede decirse, lista para usarse, de las enciclopedias y catálogos.

A las diversas formas de percepción de la naturaleza y, por lo tanto, de su respectiva reproducción, las acompaña, sin embargo, la constante escasez de autonomía figurativa: con excepción de los casos científicos, un animal, un bosque o un paisaje no pueden constituir el tema primero de una obra. Pero pueden elevarse a símbolo (como en el caso de ciertos vicios y virtudes o en el de los animales cristológicos) o atributo iconográfico; son escasas las excepciones.

Los calendarios miniados y esculpidos

El tiempo de la actividad humana

El sentido de la escansión del tiempo en el Medievo casi siempre se basa en ritmos de la fe, basándose en los cuales se ordenan el contenido de los libros litúrgicos y, a menudo, los programas iconográficos esculpidos al exterior de las grandes sedes religiosas. Pero al lado de esta realidad aparece una segunda, compuesta de imágenes que deben dar la idea de un "tiempo diferente", el de las actividades humanas: los numerosísimos ciclos de los Meses que encontramos en el arte medieval, uno de los raros casos en los que la observación de la naturaleza aparece de una forma más

precisa y al menos aparentemente directa. Efectivamente, es bien sabido que, frente a una tendencia estática de las ocupaciones en la ciudad, es el mundo natural del campo, conectado más directamente con las mutaciones del clima y del paisaje durante el año, el que marca visualmente el decurso de la vida. Tomando como base los recuerdos clásicos, de tipo naturalista o mitológico, se implanta una nueva mirada que parte sin más de una observación directa de la realidad, pero luego se codifica en escenas típicas (con muchas variantes), que asumen un verdadero y genuino papel de repertorio.

Los historiadores que se ocupan del paisaje agrario y de la alimentación han usado estas imágenes como fuentes de estudio de cultivos, herramientas, y otras cosas. Pero también en estos casos el filtro artístico degrada su inmediatez en formas más o menos fuertes. Lo demuestra el recurso a representaciones idénticas en áreas geográficas distantes y la estabilidad en la producción de un mismo taller.

Los ciclos de los meses: pintura, escultura y mosaico

Los ciclos calendáricos en la pintura monumental que ha llegado hasta nosotros no son muchos (para Italia se cita el de la Torre d'Aquila en el Castello del Buonconsiglio de Trento, llevado a cabo por Jorge de Liechtenstein en los primeros años del Cuatrocientos). Por el contrario, encontramos muchos ejemplos en la decoración de libros, donde por lo general aparecen antes del inicio de los textos litúrgicos o de las plegarias privadas. Uno de los casos más conocido es el *Libro de las horas* de la Biblioteca Piancastelli di Forli, considerado ya como uno de los ejemplos más clamorosos de inclinación naturalístico-expresiva del arte boloñés, y ahora desplazado a la órbita del modenense Serafín de los Serafines, a finales del Trescientos. El arrancar los nabos del terreno frío, matar el cerdo, la siembra, encarnan uno de los ápices del interés naturalista del siglo XIV en formas al menos aparentemente realistas. Otro ámbito preferencial de aplicación de los Meses es la escultura monumental de los ciclos de iglesias y baptisterios: los célebres casos italianos de Antelami (*ca.* 1150-1230) o del Maestro de los Meses de Ferrara (siglo XIII) siguen en los primeros decenios del Doscientos una línea que recorre esta iconografía en el área francesa e inglesa. La vendimia del *Septiembre* de Ferrara, con el capillo ligero, el borde de la túnica recogido como escarcela y lo abultado de los racimos, nos habla de una nueva percepción de la naturaleza: es una situación mediada por elementos de repertorio, ciertamente, pero que se abre a un nuevo aliento, a mutaciones de cultura y de estilo muy diversos de la rigidez alusiva hasta entonces dominante. Pero la cosmogonía terrena de las series de los Meses se encuentra también en algunas formas de producción artística, como los mosaicos: por ejemplo, el mosaico del piso de la Catedral de Otranto, llevado a cabo por Pantaleón en 1165. En el *Junio,* el campesino siega el grano maduro y acumula las espigas a sus pies. La escena está acompañada por el símbolo de los Gemelos: el signo zodiacal es una presencia muy frecuente en las series calendáricas para recordar los fundamentos clásicos del tema y el lazo entre tierra y cielo.

Los *tacuina sanitatis*

Otro contexto privilegiado para la observación directa y la representación precisa del mundo natural son los *tacuina sanitatis,* manuales de ciencia médica escritos y miniados, sobre todo en Italia septentrional, en el área lombarda, de la segunda mitad del Trescientos al inicio del Cuatrocientos. Describen, con breves indicaciones, las propiedades médicas de hortalizas, frutos y otros alimentos, pero también los efectos que tiene en el cuerpo humano la sucesión de estaciones, eventos naturales e incluso movimientos psicológicos: su contenido se funda, a veces con actualizaciones y modificaciones, en una obra del árabe Ibn Burlan, activo en pleno siglo XI, que llega a Occidente quizás a través del área meridional italiana. La vasta difusión se debe probablemente al nivel no "científico" del texto, en el sentido universitario del término, pero más directo, destinado a un numeroso público no especializado.

Al origen de los manuales de medicina

Las copias que nos son conocidas tienen ricos adornos miniados, con una función no sólo decorativa, sino, sobre todo, al menos en el origen, de acompañamiento y explicación visual del contenido. Las imágenes muestran frutos, hortalizas y otros alimentos, casi siempre en una presentación no aséptica, de herbario, pero "vivificada", con escenas de cultivo, cosecha o preparación del terreno: no un muestrario de especies, sino un retrato del mundo de la producción y de la preparación (tal vez incluso de la venta) de los alimentos, con una riqueza y una precisión de detalle que, aunque esté mediada por modelos y repertorios, puede servir, sea como fuente para la historia de los alimentos, sea como motivo de actualización formal, en sentido naturalista. Miniaturistas y pintores del gótico tardío dirigen a veces precisamente a las obras de una iconografía más común, como la religiosa, o a la representación de los Meses, una mirada más atenta a lo real.

Paisajes

Durante mucho tiempo, "país" significó "territorio", "zona". La representación de un paisaje "libre" tiene sus presagios sólo en el adentrado Cuatrocientos. Los casos que se encuentran en el Medievo, especialmente entre el Doscientos y el Trescientos, tienen siempre motivaciones precisas y funcionales, a menudo de naturaleza político-administrativa, y casi siempre tienen que ver con el conocimiento y el inventario de un territorio. Un retrato, por decirlo así, de un ambiente más que de una persona. Puede ocasionarlo un propósito alegórico, como en el caso de los célebres frescos de Ambrosio Lorenzetti (*ca.* 1290-1348) en el Palacio Público de Siena (1337-1340), en donde la visión del paisaje urbano y rural corresponde al contraste entre la ciudad y

Retratos del ambiente

el campo o entre buen y mal gobierno. Se deben recordar luego las dos discutidas vistas de *Ciudad con vista al mar* y *Castillo con vista al lago,* ya referidos a Ambrosio Lorenzetti, pero ahora atribuidos por la crítica a Sassetta, pintor del Cuatrocientos; ¿partes de un conjunto o, como algunos lo siguen considerando, imágenes autónomas? Por otra parte, es sabido que desde el Alto Medievo poseían papas y emperadores, antes de la cartografía moderna, mapas de las regiones administradas por ello, o incluso del mundo conocido. El concepto, que se deriva de los *itineraria* clásicos y llega a los verdaderos *mappae mundi,* define el paisaje como suma de elementos que se pueden reconocer, como en el caso del catálogo con ilustraciones de las posesiones abaciales que aún se conserva en los fragmentos de los frescos trecentistas de Santa Escolástica en Subiaco; por cuanto concierne la ciudad, está representada como sumatoria de motivos dirigidos pero colocados de un modo funcional en orden a ser reconocidos, no en orden a una reproducción fotográfica, como se ve ya a partir de los *mirabilia* de Roma en la *Ytalia* de Cimabue (1230/1240-1302) en Asís, alrededor de 1290. Otro caso de gran interés es la inserción de pequeños paisajes desprovistos de especificidad en los códices jurídicos miniados que encontramos ya en los años treinta del Trescientos en Bolonia con el artista conocido como el Ilustrador, y tampoco aquí se trata de autonomía visual: los insertos aparecen efectivamente al lado de los textos normativos relativos a la posesión y gestión de las propiedades de tierras en los textos de derecho; la ausencia de un tema es, pues, sólo aparente.

No temas autónomos, sino funcionales

Aparte de estos casos límite, los paisajes de tantas pinturas, miniaturas y esculturas, por el contrario, desarrollan con una mayor frecuencia el papel de "contenedores visuales", y a menudo son fruto de una pura esquematización, práctica de taller: metodología habitual en el Trescientos es tomar una piedra pequeña o un bloque de tierra, dibujarlos y emplearlos replicados o adaptados en la reproducción de un paisaje montañoso. Un uso, más que una forma de percepción, que se encuentra en los niveles cualitativos más diversos, hasta el Giotto (1267-1337) de los frescos de Padua. Parece, pues, que en el nivel pictórico no hay verdaderos testimonios de ese lugar común medieval que es el *locus amoenus,* la descripción de una naturaleza de ensueño no contaminada por el ser humano, mencionada por Petrarca (1304-1374) y luego por León Bautista Alberti (1406-1472).

Estrellas, cometas y copos de nieve

A veces algunas manifestaciones naturales, especialmente si son anómalas, dejan huella también en las representaciones figurativas. Se puede recordar el cometa de la *Natividad* de Giotto en los Scrovegni: sea en verdad la del cometa Halley, como se pensaba un tiempo, o sea algún otro astro, tal era la

hipótesis, o sea una reelaboración toda mental, que contamina la tradición aristotélica paduana con los evangelios apócrifos, no deja de constituir un hecho relevante en el conocimiento de la naturaleza que tenía la pintura del primer Trescientos. Captar el evento excepcional o volver excepcional la obra gracias a una situación habitual en la realidad pero mostrada raras veces. Como el paisaje cubierto por la nieve, de repertorio todo lo que se quiera, pero que obviamente capta miradas curiosas, efectos pictóricos no descontados, anecdótica discursiva: ya en los inicios del siglo XV, en el ciclo trentino del Castello del Buonconsiglio, el paisaje nevado hospeda a damas y gentilhombres empeñados en jugar, mientras atenúa sonidos y movimientos en el *Febrero* llevado a cabo por los hermanos Limbourg (siglos XIV-XV) en *Très Riches Heures* [Horas Muy Ricas] del duque de Berry (1340-1416).

Véase también
Ciencia y tecnología "Medicina y cirugía en Italia", p. 572.
Artes visuales "Mosaicos, frescos, vitrales", p. 849; "El papel de las artes menores en los siglos XIII y XIV", p. 886; "Juicios universales y danzas macabras", p. 900.

FLORENCIA. LA PESTE NEGRA DE 1348

ANNA OTTANI CAVINA

La peste de 1348, primera reaparición espantosa del morbo en el mundo occidental después de una tregua de varios siglos, marca un compás de espera en el* crescendo *cultural de Florencia. El arrastre funcional de la ciudad, atestiguado en la pintura por la nueva sintaxis figurativa de Giotto, entra en crisis a causa de la fuerza destructora de la epidemia que siega a artistas de la estatura de Maso, Bernardo Daddi, Andrés Pisano (en Siena mueren Ambrosio y Pedro Lorenzetti). La peste significa, pues, un parteaguas. Sigue una estación, en el segundo Trescientos, caracterizada en el arte por impulsos irracionales y teocráticos. Sin embargo, estudios recientes han negado todo nexo de causa a efecto entre la peste y la representación expresionista de los* Triunfos de la Muerte, *pintadas al fresco en las iglesias y en los camposantos de la Toscana.

1348, LA REAPARICIÓN DE LA PESTE EN OCCIDENTE

Desde el momento en que nos dimos cuenta de que los gigantescos *Triunfos de la Muerte,* pintados al fresco en las iglesias y los camposantos de Pisa,

Florencia, Prato, Bolzano, preceden todos al fatídico 1348, año del flagelo, de la peste fulminante y colectiva, se desplomó una de las ideas directrices de la historiografía medieval. Aquella que, después de los estudios de Johan Huizinga y Millard Meiss, ha explicado la irrupción de lo macabro en sus inventos iconográficos más espectrales con la coyuntura histórica, de apocalipsis inminente, de la Muerte Negra.

"No bastando la tierra sagrada para las sepulturas, se convertían en cementerios las iglesias, en las que por centenares se colocaban los que iban llegando y en ellas se estibaban como se colocan las mercancías en las naves, recubriéndolos con poca tierra." Es Boccaccio (1313-1375) quien revela estos aspectos inhumanos e inquietantes de la peste, quien narra las muertes desesperadas y bestiales ("de los seres humanos que morían nos ocupábamos como ahora nos ocuparíamos de las cabras"), quien registra la cifra de más de 100 000 decesos en la ciudad de Florencia.

A estos números la historia ha enseñado más tarde a atribuir un valor más emotivo que documental, exigiendo conteos realistas de los cuerpos negros de las víctimas de la peste. El costo habría sido de 45 000 víctimas, iguales al 50% de la población contra las 4/5 partes indicadas por las fuentes más antiguas. Sigue siendo, de todos modos, un dato escalofriante, aunque la peste florentina de 1630 matará, en dos acometidas diversas, apenas 10 000 personas.

Hoy los estudios tienden a redimensionar el carácter excepcional de la peste negra y a insertar semejante catástrofe en un flujo de carestías y de contagios, por decirlo así, cíclicos. Pero es innegable que, en la memoria de los hombres del Trescientos, no obstante su familiaridad con la muerte y sus mínimas expectativas de vida, esa peste se volvió legendaria.

Una peste legendaria

Su violencia, que se desencadenó entre marzo y agosto, parece espantosa y devastadora, abatiéndose sobre una población que, por no estar en grado de atajar la primera reaparición arrolladora de la peste bubónica en Occidente: "será perseguida durante muchos años por el recuerdo de los cadáveres amontonados en las calles y por el hedor de la carne que se pudría bajo el sol del verano" (M. Meiss, *Pittura a Firenze e Siena dopo la Peste Nera del 1348* [Pintura en Florencia después de la peste negra de 1348], 1951). Porque esas providencias y esas defensas contra el poder patógeno de la epidemia, sobre la cual nos han ilustrado las pestes literarias de Defoe (1660-1731), Manzoni (1785-1873), Camus (1913-1960), todavía están por venir. Y sólo a partir de 1403 (siguiendo los pasos de Venecia que ha introducido algunas medidas profilácticas) segregación, lazaretos, cuarentenas, y banderas amarillas que ondean en las naves infectadas constituirán una primera defensa empírica.

En las vulnerables ciudades del Trescientos, agredidas por la furia devastadora de ese morbo que doce galeras genovesas que habían zarpado de Constantinopla habían difundido en los puertos del Mediterráneo, la única

reacción es una enorme consternación ante un flagelo desconocido e indomable. "Y yo Agnolo de Tura llamado el Grasso, enterré a cinco de mis hijitos con mis propias manos" reza, siniestra, una inscripción del Trescientos.

Perdida la memoria de pestes ya lejanas (la última era la que de Oriente había llegado a Italia en 570), la gente descubre aterrada las pústulas negruzcas de los carbuncos y en las cadenas linfáticas "ciertas hinchazones grandes como una manzana y otras como un huevo" que, en la prosa de Boccaccio, están para indicar la aparición de las ámpulas bubónicas. Ojos desorbitados y encendidos, escupitajos de sangre, vómito, fiebre; ("ninguno pasaba el cuarto día: y no valían médico ni medicina; no parecía que remedio alguno hubiese".

Así reza la *Crónica florentina* de un contemporáneo que a la avanzada de la peste negra contrapone, en el plano sanitario, una rendición total e incondicionada, abriendo el camino a esas reacciones que acompañan desde siempre una angustia sin límites: la fuga (y por consiguiente una difusión acelerada de la epidemia) y la agresividad.

Pero sólo más tarde, con la reaparición frecuente de la peste que observa ritmos o cadencias regulares (y un ciclo de seis a trece años), se analiza esa sintomatología que marca la profilaxis del morbo en la naturaleza ("iras y riñas rabiosas, guerras crueles) y en los cuerpos: "fiebres inusitadas, orina turbia, escoriaciones en el paladar y en los intestinos, plastas, viruelas, rubeola...".

Nos encontramos a finales del Cuatrocientos y ya se prueban las primeras terapias; hirientes y sanguinarias en el intento de aislar el bubón (cauterio, cabestrillos) y hacerlo madurar con compresas de estiércol, mostaza, ortiga, cal viva, sal gema, vidrio machacado y trementina, una cebolla cocida bajo la ceniza y aplicada todavía hirviendo sobre la hinchazón. Deducción del *Consiglio contro la pestilenza* [Consejos contra la peste] de Marsilio Ficino (1433-1499), que dictará la ley durante largos años, aunque el filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626) pensará que esos métodos son simplemente *disgusting,* de mal gusto e impregnados de superstición.

LA PESTE, LOS *TRIUNFOS DE LA MUERTE,* LA PINTURA TEOCRÁTICA DEL SEGUNDO TRESCIENTOS

Pero regresando al inicio, a la interacción entre peste y vida o en nuestro caso entre la peste y el arte, el nudo que se ha de desatar no está en la historia sino más bien en la historiografía. Por medio de un libro genial e intrigante impreso en Princeton en 1951: *After the Black Death* [Después de la muerte negra], de Millard Meiss. Protagonista la Muerte Negra de 1348, entendida como factor determinante del viraje regresivo de la pintura florentina en el segundo Trescientos.

Ya nos encontramos en la etapa posterior a la peste y alguno se habrá preguntado si el erudito estadunidense tenía verdaderamente razón o si no estaban activas en él sugerencias provocadas por el conflicto mundial, que entonces se había apagado desde hacía poco. Si, en otras palabras, esa tendencia trascendente y teocrática, neomedieval y antigiottesca, que Meiss seguía en la pintura en Florencia, más allá de la línea de demarcación trazada por la peste negra, no debía leerse como proyección inconsciente de tendencias figurativas contemporáneas suyas. Casi como si la vocación abstracta de la pintura americana de la posguerra hubiese condicionado a Meiss en la interpretación, por analogía, de la pintura meta-histórica (y doctrinaria y conservadora) de Andrés Orcagna y de sus seguidores en Florencia. Me refiero a Andrés de Cione, llamado el Orcagna, arquitecto, escultor y pintor activo entre 1343 y 1368, protagonista de una interpretación ritual, enrevesada y adornadísima del gótico florentino.

En todo caso, cosa cierta es que una perspectiva de ese tipo sacrifica a pintores de gran belleza, comenzando con el misterioso Giottino (Giotto di Maestro Stefano, activo en Florencia entre 1350 y 1370), y se funda sobre un nexo de causa a efecto (tragedia de la peste/ su exorcismo en los *Triunfos de la muerte* en la pintura), que nuevas certificaciones cronológicas han destruido luego sin piedad: en 1340-1343 se fecha el grandioso *Trionfo della Morte,* pintado al fresco por Buffalmacco (documentado de 1315 a 1340) en el camposanto de Pisa.

Por el contrario, los recientes estudios históricos —pero ya lo narra Boccaccio— dicen que el choque traumático de la peste desemboca fácilmente en la lujuria, en el amor desenfrenado por la vida y en la suntuosidad: vestidos, caballos y bodas deslumbrantes.

La devastación, en efecto, había concentrado los capitales y acrecentado considerablemente las dotes, cancelando de prisa el recuerdo de la afanosa búsqueda de alimento para socorrer a los parientes víctimas de la peste. Cuando azúcar, miel y mermeladas, que la farmacopea prescribía a los enfermos, costaban cifras vertiginosas, y cuando la silueta de san Sebastián, espléndido como un Apolo cuya cristianización icónica representaba, se erguía sola contra el flagelo para interceptar, con su belleza andrógina, nubes de flechas (flechas simbólicas, como lo eran las flechas mortíferas disparadas por el dios Apolo) haciendo un escudo con su cuerpo ebúrneo para proteger a las gentes indefensas de las ciudades.

Y alguna vez —bromeaba Giulio Carlo Argan ante las pinturas con la imagen protectora del santo— uno salía lleno de alfileres y agujas como un acerico.

Véase también
Historia “La peste negra y la crisis del Trescientos”, p. 75.
Ciencia y tecnología “La peste negra”, p. 578.
Artes visuales “Giovanni Boccaccio”, p. 726; “Después de Giotto: Florencia, Rímini, Bolonia, Padua”, p. 868.

JUICIOS UNIVERSALES Y DANZAS MACABRAS

CHIARA BASALTI

El más allá, definido según parámetros de la tierra, es el reflejo de los miedos y de las esperanzas del hombre medieval, quien, sobre todo desde la mitad del Trescientos, se ve confrontado con mayor frecuencia con la muerte. Entonces, el fiel busca y asiste a la proyección de su propio destino en representaciones alegóricas que están orientadas a involucrar emocionalmente a cada individuo singular, en el crescendo *del naturalismo gótico.*

LA MUERTE Y LAS PERSPECTIVAS DE SALVACIÓN

Cada ser humano se interroga sobre la "muerte"; pero el ser humano medieval, a diferencia de otros, encuentra una respuesta en el camino de salvación que la Iglesia de la época está tratando de definir. Entre los siglos XII y XIV, en efecto, los teólogos escanden las etapas fundamentales de este itinerario salvífico y tratan de traducirlas según el imaginario del fiel. El más allá, por lo tanto, se vuelve el espejo del mundo de los vivos, con una topografía clara y definida; la estructura misma de la sociedad encuentra su justificación en el mundo de los muertos y el sentido de la justicia humana se verifica gracias a la perspectiva celeste. A todo pecado corresponde, en efecto, una pena ultraterrena, como a todo mérito una recompensa. Este vínculo entre los dos mundos se refuerza a mediados del Trescientos, cuando, con la propagación de la peste, el hombre se encuentra desarmado frente a la muerte que asesta sus golpes indiscriminadamente y sin previo aviso. En este punto es donde se vuelve apremiante la necesidad de comprender qué acaece al alma inmediatamente después de que se separa del cuerpo.

Las respuestas a tales preguntas se buscan en los sermones y en la doctrina, pero éstos solos no son suficientes. La Iglesia, pues, involucra las artes y enriquece la iconografía del Juicio Universal, celebra la personificación de la muerte en el Triunfo de la Muerte, tiende a la difusión de leyendas que, no obstante su origen popular, son funcionales para transmitir el mensaje.

EL JUICIO UNIVERSAL

El Juicio Universal, descrito en el Evangelio de Mateo y en el Apocalipsis de Juan, es la más alta representación de la muerte, en cuanto triunfo de la justicia divina en el momento final de la historia de la humanidad. No obstante la

importancia del tema, sólo en los siglos IX y X es cuando aparecen, en Bizancio y en Occidente, los primeros testimonios figurativos. Estos denotan la ausencia de una tipología canonizada, que en Oriente aparecerá sólo después del siglo XI. En Europa, por el contrario, es sobre todo en los primeros decenios del 1100 cuando al Juicio se le asigna el espacio privilegiado de los portales de las iglesias, cuando se encuentra una cierta estandarización. La colocación requiere, en efecto, una simplificación del tema y una subdivisión de las escenas y de los personajes conforme a valores simbólicos. Luego, con el florecimiento de la escultura gótica en el Doscientos, el tema es representado según un modelo que rompe cualquier vínculo con su interpretación oriental. En efecto, si Bizancio vive el Juicio sobre todo como evento puesto al final de los tiempos y da una representación epifánica de lo divino, lejos del mundo terreno, Occidente apuesta a la sensibilidad del individuo singular. De esta manera, la figura del Cristo de la fachada de la Catedral de Notre-Dame de París, o de la de Chartres, abandona la representación en una almendra para adoptar rasgos cada vez más naturales y el espacio superior del tímpano se concentra en el Cristo-juez, que ahora se hace coincidir con el Cristo-*patiens* de la Crucifixión. Este, en efecto, muestra las heridas del costado, dirige hacia el espectador las palmas de las manos con los estigmas y se rodea de figuras que, por importancia y función, pueden asumir dimensiones paritéticas a la suyas: los ángeles con los símbolos de la Pasión, la Virgen y san Juan Evangelista.

El Juicio se vuelve un tema recurrente después del siglo XI

La ostensión de los sufrimientos del martirio encuentra una larga fila de seguidores en Italia, donde la decisión de asociar al Cristo del Juicio el Cristo de la Pasión conlleva una simplificación general de los temas correlatos, como lo demuestra el púlpito del Baptisterio de Pisa, que sanciona lo que Jérome Baschet ha definido como el "modelo italiano" (*Les Justices de l'au-delà* [Las justicias del más allá], 1993). En él, el escultor Nicolás Pisano (1210/1220-1278/1284) hace convergir en la figura divina en su majestad la fila de las almas elegidas, eliminando de esta manera la representación del paraíso, mientras que el infierno, al que se dirige el cortejo de los condenados, regularmente se representa en el ángulo opuesto. También los portales de las catedrales de Chartres y París aseguran a los probos el privilegio de la visión de Cristo, pero no disuelven en él la representación del paraíso a la que se adjudica un espacio equiparable al dedicado al infierno. La representación, por lo tanto, del mundo de las tinieblas, en el que el universo gótico despliega toda su creadora vena imaginativa, encuentra sobre todo en territorio italiano, y a partir de finales del Doscientos, un nuevo impulso figurativo. Ya los mosaicos del Baptisterio de Florencia y más todavía los frescos giottescos de la capilla de los Scrovegni en Padua difieren los detalles macabros para describir las penas eternas, pero sobre todo es el infierno del *Juicio Universal* del camposanto de Pisa el que marca un giro decisivo. El reino de los condenados, subdividido en compartimentos rocosos

Gusto por la representación del infierno

en torno a la figura de Satanás, manifiesta ahora una clara lógica del castigo y traduce la escena macabra en una elevada lección moral.

La misma atención prestada a una precisa topografía ultraterrena y la nítida correspondencia entre pecado y castigo invisten también la obra dantesca y probablemente están en estrecha correlación con la predicación del clero que se interpone como mediador con el mundo del cielo. El fiel, en efecto, tiene la posibilidad (a partir de 1215, también la obligación) de redimirse a través del sacramento de la confesión al menos una vez al año en pascua florida.

El *Juicio Universal,* por lo tanto, se confirma como la iconografía más alta y completa ligada a la muerte: el hombre, gracias a una representación incisiva y cercana al imaginario cotidiano, reconoce en él todo lo que le podría acaecer si es sorprendido en pecado, pero también la digna recompensa de una vida recta. El paraíso, en efecto, vuelve a equilibrar la espantosa representación del infierno ya a finales del Trescientos, al tener en la capilla Strozzi en Santa María Novella en Florencia un valioso antecedente. Aquí, Nardo de Cione (*fl.* 1346-1366) inaugura un esquema tripartita y rigurosamente equilibrado, que gozará de un amplio seguimiento en el Cuatrocientos, cuando disminuya la atención puesta en una descripción lenticular de las penas.

Las leyendas "macabras"

Al lado de la iconografía del *Juicio Universal,* profundamente anclada en los problemas teológicos que se van debatiendo en el Medievo, existen otras, de origen popular, que tratan igualmente de responder a las exigencias morales de los fieles. Una de éstas es la leyenda del "Encuentro de los tres vivos con los tres muertos".

Considerada como una de las primeras iconografías macabras de la Europa cristiana, la leyenda, que narra el encuentro de tres jóvenes nobles con tres esqueletos durante una partida de caza, pone en evidencia la vanidad de los intereses mundanos frente al destino del hombre. Entre los primeros testimonios del episodio se recuerdan un pequeño poema francés de 1275, cuyo autor es Balduino de Condé, y los frescos de la Catedral de Atri (1260-1270) y de santa Margarita de Melfi (*ca.* 1290). La copresencia del tema en la literatura secular y en un lugar religioso no asombra en absoluto: la recuperación económica de la mitad del Doscientos favorece un estilo de vida cortés, que órdenes monásticas y movimientos herejes sienten la necesidad de contrabalancear. La leyenda, que juega con el contraste evidente que hay entre la suntuosidad de los nobles y la cruda representación de los esqueletos, no oculta además una cierta complacencia en el tema macabro, con el que el hombre medieval está obligado a convivir a causa de la Inquisición eclesiástica y de la propagación de las epidemias.

"Encuentro de los tres vivos con los tres muertos"

En Francia, donde el relato no tiene una gran audiencia, se desarrolla, entre los siglos XIV y XV, la *Danza macabra,* que juega con el contraste entre los vivos y los muertos. Nacida probablemente de la literatura coeva, la Danza goza, con respecto de esta última, de una suerte mucho más duradera, debida quizás a que en el gusto francés perdura la fascinación por el espectáculo grotesco. El primer ejemplo conocido es el del *Cementerio de los inocentes* en París, fechado en 1424, pero se formula la hipótesis de que hay ejemplos precedentes. Tales frescos, destruidos en el curso del Seiscientos, se pueden reconstruir mediante las incisiones que ilustran el texto *Danse macabre* de 1485: la humanidad entera está involucrada aquí en un baile con su "doble" ultraterreno, los esqueletos.

La Danza macabra

Aún más que el Encuentro, la Danza propone una identificación total del espectador en la representación, quien se reconoce fácilmente en la vasta gama de personajes que animan la escena. Pero al mismo tiempo el tono socarrón con el que los esqueletos se dirigen a los vivos marca un distanciamiento significativo con respecto a la leyenda "italiana" y compromete su amplia difusión en nuestra península. La leyenda del Encuentro, por el contrario, con el modo de proceder del Trescientos, entra totalmente en el imaginario eclesiástico y se une a otros temas para reforzar el mensaje que se debe transmitir. Así acaece en el camposanto de Pisa en el que la fila de jóvenes a caballo hace eco a la alegre brigada, a la derecha, ignara de la inminente llegada de la diosa Muerte.

El *Triunfo de la muerte*

El "Encuentro de los tres vivos y de los tres muertos" se inscribe en Pisa en un programa iconográfico más global, el cual tiene como tema principal el *Triunfo de la muerte*. En el centro de la escena se encuentra la personificación de la Muerte, vestida de vieja bruja que, más que dirigir la mirada al grupo de los tullidos que la invoca, se dirige a una corte de jóvenes nobles en un jardín edénico, en perfecto acuerdo con cuanto Giovanni Boccaccio (1313-1375) narra en el *Ninfale Fiesolano* o en el *Decamerón*. Pero, a diferencia de las obras literarias, los frescos tienen como finalidad la monición moralizante y funcionan como un violento *pamphlet* contra la vida cortesana, a lo que también contribuye la leyenda del Encuentro.

Los frescos en el camposanto de Pisa

Más en general, el tema del Triunfo nace de la necesidad que siente el hombre del Trescientos de dar un rostro a la muerte y tiene como objetivo provocar con un lenguaje seco y provocador el involucramiento del espectador, tal como tratan de hacerlo la *Danza macabra* francesa o el Juicio Universal que adorna con particularidades realistas los lugares del más allá.

Por el contrario, la lectura que hace Petrarca (1304-1374) en los *Trionfi* (1356-1374) propone una nueva iconografía, lejos de cualquier concesión

macabra o de un excesivo impacto emotivo, que se abre en dirección de la cultura humanista. Como lo muestra una miniatura del manuscrito 545 de la Bibliothèque Nationale de Paris, a las escenas atestadas de personajes que tratan de escapar a la muerte se prefiere una imagen menos vociferante. La *Dea Mors,* un esqueleto provisto de una larga guadaña, no corretea ni persigue a las multitudes, sino guía, lenta e inexorable, un cadalso tirado por búfalos negros que arrastran a la humanidad en el silencio luctuoso del cortejo fúnebre. Por lo tanto, la escena se viste de valores formales que se refieren directamente al mundo clásico, bien que moralizado, dejando a las espaldas un imaginario hecho de dramas y representaciones conmovedoras.

Una imagen más clásica

Véase también

Ciencia y tecnología “La medicina en las universidades y la escolástica médica”, p. 564.

Artes visuales “La percepción de la naturaleza”, p. 890.

Nostalgia del Medievo

NOSTALGIA DEL MEDIEVO

Fabrizio Lollini

Después de varios siglos, el Medievo comienza a ser apreciado y estudiado de nuevo hacia la mitad del Setecientos; poco después se asiste a un verdadero* revival, *no desprovisto de valores políticos en clave nacionalista. Este estudio se interesa sobre todo en el gótico, visto como estilo autónomo en los países del norte de Europa, sustancialmente anticlásico. Pero las formas de nostalgia del Medievo son muchas, hasta nuestros días, algunas de larga duración.

El arte medieval entre los siglos xvi y xviii

El Renacimiento cuatrocentista es el que crea el concepto de Medievo, entendido como edad de "en medio" *(media aetas)* entre la Antigüedad y su reanudación consciente y científica; de esta posición, ya anticipada por eruditos como Petrarca (1304-1374), se derivan los infortunios de la que ha sido considerada como una suerte de hoyo negro de la cultura, un periodo oscuro, que hunde sus raíces en la victoria de los bárbaros sobre la civilización. Una era de guerras y devastaciones, pero sobre todo de abandono de la cultura y, en el ámbito artístico, de las formas correctas de lo antiguo. En las *Vite* de Giorgio Vasari (1511-1574) se lee que los hombre medievales "si bien habían tenido ante sus ojos residuos de arcos o de colosos o de estatuas, o pilos, o columnas con historias, en las edades que siguieron después de los saqueos y las ruinas y los incendios de Roma, jamás supieron valerse o sacar provecho alguno de ello". No falta pues el ejemplo, sino la capacidad intelectual de sacar provecho de ello.

La ruptura con el Medievo prosigue en los siglos sucesivos hasta el Setecientos, sea en la producción artística, que en la crítica; en todo este largo periodo, el arte que va de la Antigüedad tardía al primer humanismo es visto como tosco y retorcido.

La recuperación arquitectónica

El Romanticismo juega un papel decisivo en los *revival* medievales de la arquitectura del siglo xix, que tienen una difusión mundial. El redescubrimiento

del sentimiento respecto de la fría razón y el rechazo de los modelos clásicos incentivan una reevaluación del gótico cuya alta espiritualidad y vocación local se aprecia; esto se combina por un lado con una tradición que lo vuelve vivo casi sin solución de continuidad en el área inglesa todavía en el siglo XVI y parte del siglo XVII, por otro con el uso esporádico de formas góticas, entendidas globalmente o usadas singularmente, sea en la misma Inglaterra, que en Italia y en la región alemana, por necesidad de continuidad estructural o visual con arquitecturas preexistentes o con el contexto cultural circunstante: de las bóvedas seicentistas de San Petronio en Bolonia al campanario del Christ Church College de Oxford (1682) de Christopher Wren (1632-1723), atento estudioso de las formas medievales. Más que neogótico, gótico de larguísima duración.

El gusto por lo irregular y lo pictórico está a la base, en la primera mitad del Seiscientos, de las primeras construcciones neogóticas inglesas verdaderas, arquitecturas de parque y jardín; su buena suerte durará largo tiempo y llegará a concretarse en ejemplos como la villa de Strawberry Hill (*ca.* 1750) y Fonthill Abbey de William Beckford y James Wyatt, en la comarca de Salisbury (de 1795, hoy reducida a algunas pocas ruinas). El edificio de Strawberry Hill, al oeste de Londres, a lo largo del Támesis, está impregnado de una sensibilidad en la que el Medievo vale como espacio mental evocativo, sugestión de un mundo otro: el gótico —imaginativo, autóctono, libre— es lo opuesto a las reglas clásicas —racionales, exógenas, demasiado vinculantes—. Una actitud que luego será frecuente, y que todavía tiene una declinación, si no de mascarada histórica, como en los escritos de quien lo encarga, Horace Walpole. Él cuida personalmente de la decoración, concebida en sintonía con la estructura, con una atención, ciertamente no científica, orientada a la recuperación de las artes “menores” del Medievo.

El neogótico inglés

Subintra luego un orgullo nacionalista en el que el *revival* parece reanudar un hilo interrumpido sólo temporalmente a causa de influencias externas, como lo pone en evidencia la elección de formas góticas muy acentuadas por obra de Charles Berry y Augustus Pugin en la reconstrucción de la sede institucional por definición, el Parlamento, a partir de 1840. En el ecléctico gusto victoriano el neogótico se cruza con otros estímulos más exóticos, y se institucionaliza: es empleado para las grandes obras públicas, como puentes (Tower Bridge, Horace Jones, y John Wolfe Barry, 1894) o estaciones de ferrocarril (St. Pancras, George G. Scott y William Barlow, 1868), y pasa culturalmente a las colonias y a las excolonias, con resultados particularmente relevantes en los Estados Unidos. Ejemplo típico es la Catedral de san Patricio de Nueva York (1853-1878).

Las motivaciones nacionalistas, orgullosamente diferentes con respecto a la tradición clásica, emergen también en Francia y Alemania. El fenómeno que las desencadena en el área francesa es la intensa política de restauración de los sitios medievales, especialmente religiosos, destruidos o dañados

durante la Revolución, con vastas reconstrucciones arquitectónicas y poniendo una atención particular en la cultura monumental, tan importante en el Medievo local. Eugène Viollet-le-Duc es autor, a partir de 1835, de un *restyling* del patrimonio de la nación: remodela, integra e incluso completa obras interrumpidas, tratando de interpretar la idea de los proyectistas originarios tomando como base las fuentes; a veces produce verdaderas y propiamente falsas obras de construcción, siguiendo un concepto de restauración interpretativo que debe restituir la "forma perfecta": de Vézelay a Notre-Dame de París, a Saint-Denis (sepultura de los soberanos franceses), a Saint Sernin de Tolosa, a Ruan, hasta las ciudadelas de Carcasona y Aviñón. Su actividad tiene a sus costados una intensa teorización y producción científicas. Deriva de ello un gusto neomedieval que condiciona también las realizaciones *ex novo,* si bien casi del todo limitado a los castillos y a los edificios religiosos: ejemplos de ello son Notre-Dame de la Croix de Menilmontant (Belleville, París, Antoine Héret, 1863-1880), o el conocidísimo Sagrado Corazón parisino de Paul Abadie, en estilo románico-bizantino, ejemplificado en las catedrales de Angulema y Perigueux que este último había restaurado.

En Francia

En Alemania el gótico es recuperado a partir de 1770 por la cultura literaria y filosófica, de Goethe (1749-1832) a Schlegel (1772-1829); en esta profunda sugerencia romántica se inserta una línea interpretativa nacionalista que hace de este estilo la expresión del genio local. Karl F. Schinkel, George Moller y muchos otros, sea con proyectos complementarios de edificios no terminados, sea con obras pictóricas evocadoras (véase la Catedral de Caspar David Friedrich, 1817, Obbach bei Schweinfurt, Schafer) inauguran una nueva estación arquitectónica de estampa neomedieval que se expresa, sea en la edilicia pública de los municipios, sea en la religiosa. El evento más emblemático es la reanudación en 1842, después de muchas solicitudes por parte de literatos y artistas, y el reencuentro de algunos proyectos originales, de los trabajos de la Catedral de Colonia, iniciados en 1248 y suspendidos a mediados del Quinientos, como simbólica reapropiación de una tradición no sólo estilística sino también y sobre todo cultural.

En Alemania

También Italia tiene su neogótico, pero vivido de un modo sustancialmente diverso, dado el papel pasivo que la zona había jugado al adoptar los prototipos arquitectónicos medievales entre los siglos XII y XIV. También aquí pesan fuertemente las instancias políticas (la recuperación del orgullo cívico, del "municipio rústico", en función de la autonomía local, más tarde las diatribas entre el nuevo estado unitario e Iglesia), el deseo de recuperación pseudofilológica de la tradición (abatir los añadidos de época moderna a los conjuntos medievales se volverá luego obligatorio), y las necesidades de completar algunos edificios, a lo que se añade la voluntad de seguir aquella que en Europa se ha convertido en una verdadera y auténtica moda. No por nada está en el Piamonte uno de los primeros ejemplos de arquitectura neomedieval italiana: el castillo de Pollenzo, iniciado en 1833.

En Italia

Los lazos con la Francia de la dinastía de los Saboya, que dio a comisión el edificio, explican el por qué esta recuperación ecléctica que mezcla formas estilísticas heterogéneas. Un papel análogo en Viollet-le-Duc (1814-1879) lo desempeña, junto con otros "restauradores", Luca Beltrami (1854-1933) en Milán y Alfonso Rubbiani (1848-1919) en Bolonia, quienes entre los siglos XIX y XX remodelan edificios individuales (el Castillo de los Sforza) o áreas urbanas enteras (el presunto "centro medieval" felsineo, en realidad en gran parte obra de restauración) siguiendo el concepto de la "restauración interpretativa", como lo hace también Alfredo d'Andrade (1839-1915) en el Piamonte, Valle de Aosta y Liguria, devolviendo a su primitivo esplendor —como se solía decir— muchos edificios originales. Además, lleva a cabo *ex novo* el Borgo medieval de Turín para la Exposición Universal de 1884, con el propósito de crear una "antología de arquitectura, edilicia, pintura y artes ornamentales medievales". Finalmente, se deben recordar los trabajos complementarios de la Catedral de Milán, cuyos trabajos duran todo el siglo XIX, las fachadas de las iglesias florentinas de Santa Croce (Nicolás Matas, 1857-1863) y Santa María del Fiore (Emilio de Fabris, 1866-1887), y el Molino Stucky en Venecia, raro ejemplo italiano del gótico aplicado a un edificio industrial.

Un dato importante es la atención que se presta al elemento decorativo: esculturas, pinturas, vitrales, mobiliario contribuyen de un modo decisivo a la creación del sueño e interactúan con la arquitectura, en la que a menudo se registra una tendencia al *mix* formal. Los proyectos arquitectónicos mezclan, en efecto, estilos diversos con una idea sustancialmente ecléctica, que se manifiesta también en modas autónomas como el neorrománico, minoritario pero de no poca buena suerte entre 1840 y el inicio del Novecientos. La otra cara de la moneda es la excesiva coherencia: es decir, la tendencia a disponer los elementos elegidos de antemano en formas proyectivas regulares y ordenadas, cosa que en los prototipos románicos y góticos, a causa de la larga duración de las obras, casi no sucedió jamás.

Medievo y pintura

Por cuanto se refiere a la pintura, el Medievo, a diferencia del primer Renacimiento, permanece como repertorio, como estímulo ideal, más que como prototipo que retomar en sus elementos singulares, como sería por lo que se refiere a la arquitectura.

En Inglaterra, a partir de los años ochenta del Setecientos, pintores como Benjamin West (1738-1820) se dedican a la primera pintura verdadera de historia basada en proponer de nuevo eventos de la época medieval dentro de ambientaciones reconstruidas de modo filológico. Luego, éstas ceden el paso a un Medievo ecléctico, cada vez más estetizante, para el que es

fundamental el redescubrimiento crítico de los así llamados "primitivos", hasta los prerrafaelitas.

Poco después, en Francia, el giro neocatólico de Napoleón (1769-1821) induce a una recuperación de la pintura sacra en formas tradicionales, en donde el mundo de la simplicidad devota del Medievo juega un papel decisivo: es el movimiento de los *troubadours,* que a menudo, como allende el canal de la Mancha, replantea la tradición oficial y propagandista de las hazañas nacionales, sacando a la luz los episodios más relevantes. Esta línea durará casi hasta los albores de las vanguardias de finales de siglo, de la *Deferencia de San Luis hacia su Madre* de Fleury François Richard (1808, Arenberg, Museé Napoleon) a las intervenciones de Puvis de Chavannes, Jean Paul Laurens y otros en el ciclo que ilustra las raíces cristianas de Francia en el panteón parisino, de santa Genoveva a Clodoveo, al mismo san Luis, a Juana de Arco (1874-1875), con un gusto que transita sin dar tumbos del Imperio a la Restauración y a las Repúblicas.

En la Francia napoleónica

En Alemania, los Nazarenos trabajan desde 1809 en la restauración de una simplicidad ética, con un estilo aparentemente ingenuo pero refinado que trata de captar el presunto espíritu "puro" de siglos lejanos, mirando a la antigua pintura alemana como también a los pintores del Cuatrocientos italiano como el Beato Angélico (*ca.* 1395-1455) o Perugino (*ca.* 1450-1523). La sencilla dominante religiosa de este grupo, uno de los primeros en constituirse casi como un verdadero "movimiento" con una base programática, se evidencia en la elección de los temas, que en un primer tiempo excluye los que son profanos e históricos; los exponentes más significativos, el más conocido de los cuales es Friedrich Overbeck (1789-1869), se trasladan pronto a Italia, a Roma, donde hacen más profundos sus lazos con el arte local, y extienden sus intereses también al Medievo literario, el originario de Dante (1265-1321) y el de ficción de Ariosto (1474-1533) y Tasso (1544-1595).

En la Alemania del Ochocientos

También Italia se adapta a estas tendencias con una pintura purista y neoprimitiva en la que la proposición de los grandes eventos de la historia civil y religiosa se entrecruza con los temas imitados por la literatura del Medievo, en particular la de Dante.

No se puede no citar a Jean Auguste Dominique Ingres (1780-1867), con su *Paolo e Francesca* de 1819 (Angers, Museé des Beaux Arts), que muestra una actitud volcada al pasado (que ha sido propuesta de nuevo en varias versiones del mismo tema), no filológica sino sentimental; el Medievo se combina con el estudio en Roma del Renacimiento italiano y de Rafael (1483-1520), y lo inspira no sólo estilísticamente en una pintura como *Il fidanzamento tra Raffaello e la Fornarina* [El noviazgo de Rafael y la Fornarina] de 1814 (Baltimore, Art Gallery); pero adopta también los valores conmemorativos en sentido nacionalista, como en el más tardío *Ritratto di Giovanna d'Arco alla consacrazione di re Carlo VII a Reims* [Retrato de Juana de Arco en la consagración del rey Carlos VII en Reims], de 1584, hoy en el Museo del Louvre.

Nostalgia culta

En el siglo XIX la nostalgia del Medievo se compone también y sobre todo de hechos culturales, no conectados directamente con la producción artística (la que, sin embargo, como es obvio, está enormemente influenciada).

La crítica de arte descubre progresivamente la pintura anterior al Renacimiento, a los "primitivos", apreciados en sí mismos y no ya sólo como un antecedente obligado. Esto lleva a la valoración museográfica de objetos poco apreciados anteriormente, sea en colecciones permanentes, sea, más tarde, en las primeras muestras de arte medieval. Se revela como decisiva la tendencia a la producción de copias de las obras maestras del Medievo: mosaicos, pinturas, vitrales o enteras obras arquitectónicas en una escala 1:1 que en las salas de un museo o en las academias forman el gusto del público y de los artistas, y sedimentan el sentido y sentimiento de una tradición nacional. Un ejemplo lo dan los Museos de los Monumentos Franceses que de varias formas se alternan en París desde finales del Seiscientos, con un fuerte sentido de centralización de cada realidad regional singular.

El redescubrimiento de la estética medieval en las artes "menores" experimenta luego una recaída fortísima en la producción contemporánea, dándole un pedigrí considerable, como sucede en las *Arts & Craffts* inglesas de William Morris (1834-1896), que toman de la moda neomedieval repertorios riquísimos. Gracias al público que las ama, contribuyen al aprecio del prototipo. Desde los primeros decenios del Novecientos, el Medievo vuelve a adquirir el papel que le compete en la historia de la alta cultura del Occidente.

Nostalgia *trash* y nostalgia de los nuevos medios

Baja cultura y subculturas

El Medievo oscuro, lleno de misterios, proveedor de repertorios inusuales, de locaciones sugestivas, el Medievo en suma de las primeras novelas de ambientación histórica de la mitad del Setecientos, persiste en el imaginario bajo, popular, y en el de las subculturas. Un Medievo hecho de castillos oscuros, de mazmorras y calabozos hórridos, de ritos esotéricos, pero también, ya desde entonces, de construcciones medievalistas habitadas por improbables juglares o de reconstrucciones culinarias inesperadas que pueblan el panorama turístico. Es el Medievo del género "capa y espada", con sets que recuerdan precisamente los castillos neogóticos de finales del Ochocientos; o el Medievo de las transmisiones televisivas parahistóricas o de los templarismos fílmicos o literarios, que entra en los nuevos medios de comunicación con resultados impactantes, y mezcla por ejemplo, de un modo supratemporal y desenvuelto, a los Caballeros del Templo con los antiguos Egipcios y la revolución norteamericana (*El Misterio de los Templarios,* Jon

Turtletaub, 2004). La base de la que se parte es siempre la siguiente: unir el Medievo con todo aquello que es misterioso e irracional; el mensaje es el de un periodo "diverso", otro respecto de la lógica, anticientífico, que no corresponde a las reglas. Si se quiere subrayar lo extraño y lo lejano, más allá de las cronologías, el románico y más a menudo el gótico no dejan de obtener resultados: en efecto, es de aquí de donde a menudo toman su impulso visual en sentido lato *El Señor de los Anillos* o los episodios de la saga de Harry Potter, más en sus versiones fílmicas que en los textos originales.

Existe obviamente en las formas de comunicación moderna, visual y no visual, una versión correcta y filológica de la edad de en medio: para citar sólo un par de formas en Pier Paolo Pasolini (1922-1975) o Carl Theodor Dreyer (1889-1968), uno de los biógrafos modernos de Juana de Arco, en la que se pueden medir los modos de la actitud hacia el Medievo: de Fleming a Bresson, Besson). Pero la nostalgia del Medievo de novela, justamente "gótico", todavía tiene muchas vidas paralelas. En los grupos musicales de un cierto rock, no sólo *heavy metal* (incluidos los extremos del *black* o del *doom*), o en los repertorios de los tatuadores cuyos clientes les piden algo diverso y extraño.

Véase también
Artes visuales "La percepción de la naturaleza", p. 890; "Juicios universales y danzas macabras", p. 900.

MÚSICA

INTRODUCCIÓN

LUCA MARCONI y CECILIA PANTI

ARS MUSICA

Con el florecimiento de las ciudades y de sus mayores instituciones representativas, la catedral y la universidad, la música se cultiva, sea por su pertenencia tradicional al currículum educativo en el ámbito matemático, sea por su imprescindible función en las celebraciones litúrgicas y civiles. La importancia que se reconoce a los nuevos géneros musicales —sobre todo el polifónico— cultivados en los ambientes que están a la vanguardia en las cortes y en las ciudades, se refleja también en la teoría de la música, acompañándose de una nueva concepción de esta disciplina: medir la duración rítmica en los nuevos sistemas de notación. El interés por el fenómeno sonoro en su realidad física y las nuevas nociones científicas que se difunden en los ambientes universitarios hacen madurar la idea según la cual la música es un conjunto de saberes y de técnicas que cada vez se sienten más como un "arte", producto de la creatividad humana.

Si aún es raro encontrar en los tratados musicales informaciones sobre la praxis musical cotidiana, otras fuentes, sobre todo literarias, son más pródigas en dar informaciones. El lenguaje musical se integra con el poético en las varias formas de poesía para música monódica y polifónica que se desarrollan en los siglos centrales del Medievo. Esta no es la única dimensión del encuentro entre música y literatura. La producción literaria medieval "habla" de música al describirnos las prácticas del cantar y del tocar instrumentos, las nuevas formas de entretenimiento a través del lenguaje musical y, no por último, el surgimiento social de la figura del "compositor", baste pensar, en Italia, en Francisco Landini (*ca.* 1335-1397), o, en Francia, en Guillermo de Machaut (*ca.* 1300-1377). Pero los textos nos hablan también a través de las imágenes, y *ars musica* es un tema iconográfico persistente por el que se filtra el nuevo "sentir" musical. Música ya no es la figura álgida que transmite la ciencia de los sonidos, sino ahora es una doncella gozosa que canta y que toca instrumentos, es portadora de nuevos significados simbólicos y alegóricos del arte musical.

Poesía y música

EL *ARS NOVA*

También el canto sagrado, antes ligado a las necesidades de la liturgia y a la vida monástica, se desarrolla a causa de las exigencias de las celebraciones

paralitúrgicas y extralitúrgicas, acogiendo en sus formas monódicas a las lenguas vulgares, baste pensar en el florecimiento de la *lauda* [laude, loa, alabanza]: para responder a las exigencias espirituales de una cultura que ya se ha desplazado en el baricentro laico-ciudadano.

Pero el fenómeno más evidente de la música de los dos siglos centrales del Medievo es la "explosión" del arte polifónico: producto cultural, a no dudarlo, que concierne las grandes celebraciones litúrgicas y que se disfruta en los ambientes intelectuales más cultos —piénsese en el género del motete—, pero que, cultivado desde hace siglos en formas espontáneas y no escritas, adquiere progresivamente el estatuto de arte también en la producción profana. *Ars antiqua* designa el primer sistema de notación rítmica basado en los valores de duración de las notas. Desarrollado en el curso del siglo XIII, es precedido por la así llamada época de Notre-Dame, la que, desde finales del siglo precedente, propone un sistema de notación "modal", aplicado a la elaboración polifónica del canto gregoriano. *Ars nova,* por el contrario, es el nuevo sistema elaborado por la élite intelectual parisina en los albores del siglo XIV, que revoluciona el estilo polifónico en las cortes de media Europa, acompañando el desarrollo de un nuevo fenómeno musical, el mecenazgo, gracias al cual se apoya ahora la actividad de los grandes poetas y compositores, primero entre todos Guillermo de Machaut.

Superación del sistema "modal"

Las posibilidades casi infinitas que ha abierto el nuevo sistema arsnovista dan inicio a una floreciente estación de experimentos por obra de compositores que encuentran posibilidades de expresar su arte en las catedrales, las cortes y los centros culturales que están más a la vanguardia. Su recurrir a formas inusuales de notación y decoración de la nota misma, la moda "de cantar francés" y la complejidad de las soluciones rítmicas acuñan para esta producción, que se ha desarrollado hacia las postrimerías del siglo, el término *ars subtilior,* en línea con sentir el artificio y la complejidad como elementos que indican el gusto y el refinamiento. También Italia participa desde el inicio del Trescientos en un extraordinario florecimiento musical: la así llamada *ars nova* italiana indica un sistema de escritura musical nuevo que se expresa en los géneros profanos del madrigal y de la balada, además de hacerlo en el motete más institucional, todos cultivados en las cortes del centro y norte de Italia.

En este complejo y variado panorama musical, la musicología comienza a encontrar también los primeros gérmenes de la emancipación artística de la música instrumental y de la música de danza, hasta entonces relegadas al ámbito "oscuro" e imposible de reconstruir de la praxis extemporánea y de la tradición oral. Tales testimonios son sólo una exigua expresión de lo que debía ser el uso del canto, de la danza, del tocar instrumentos cabe la civilización medieval, prácticas que finalmente gozarán de una suerte de "rescate social" en el Cuatrocientos con el éxito, al interior de las cortes, de una cultura de la danza y de la práctica instrumental recuperadas como componente de la formación cultural humanista.

Nuevas funciones de la música

Música y sociedad en el Medievo tardío

LA ENSEÑANZA DE LA MÚSICA EN LA ERA DE LAS UNIVERSIDADES

CECILIA PANTI

El siglo* XIII *es testigo del florecimiento de las universidades, instituciones de alto prestigio intelectual que proponen modalidades y técnicas nuevas de producir y difundir cultura, muy diversas a las desarrolladas en las escuelas monásticas de los siglos del Alto Medievo. La música es parte de la enseñanza universitaria en las facultades de Artes: los maestros continúan colocándola entre las disciplinas matemáticas, según la enseñanza de Boecio. Los temas de mayor interés especulativo son el estatuto científico de la música, la medición del tiempo, la naturaleza del sonido y, no por último, una atención cada vez más consciente a la "práctica" de la música, que comienza a ser considerada como parte integrante e imprescindible del saber musical.

LA MÚSICA ENTRE ARITMÉTICA Y FILOSOFÍA NATURAL

Las doctrinas de Boecio (*ca.* 480-525?) relativas a la música entran en el currículum de estudios propuesto por las facultades de las Artes de las universidades medievales desde los inicios del siglo XIII. Como en los siglos precedentes, la música es considerada una de las ciencias del *quadrivium* (con la aritmética, la geometría y la astronomía), que se ha de estudiar en el contexto de una formación matemática de base. Si bien la escasez de testimonios provenientes de las sedes universitarias parece indicar que hay un interés limitado en la música y sus disciplinas hermanas, tanto como para hacer que se hablara de "eclipses" del *quadrivium,* en realidad la especulación científica muestra una vitalidad y una innovación notables, debidas ante todo al ingreso en Occidente de los escritos de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) sobre la ciencia y la filosofía de la naturaleza.

En los *Analíticos posteriores,* Aristóteles pone entre sus temáticas el postulado de que la matemática es una ciencia universal de las causas, en cuanto que garantiza un conocimiento cierto y una demostración rigurosa, fundada sobre axiomas evidentes. Pero para Aristóteles no todas las disciplinas

matemáticas derivan sus principios de los axiomas. Es el caso, por ejemplo, de la música y de la astronomía, que son ciencias aplicadas a entes naturales, respectivamente el sonido y el movimiento de los cuerpos celestes. La matemática de la música, que los intelectuales medievales habían heredado de Boecio, gracias al conocimiento de Aristóteles adquiere luego un estatuto científico "intermedio". Como afirma Tomás de Aquino (1221-1274) en su *Comentario a los Analíticos posteriores,* la música en una *scientia media,* en cuanto que se coloca entre la aritmética y la filosofía de la naturaleza, que son disciplinas diversas por su objeto y su finalidad. La primera se ocupa de la cantidad por la vía deductiva (partiendo de axiomas generales y llegando a conclusiones particulares), la segunda versa sobre entes concretos conocidos por inducción (partiendo de los casos particulares y llegando a conclusiones generales). También otros maestros comentadores de Aristóteles llegan a conclusiones análogas, subrayando que la música es subalterna, es decir, "subordinada", en parte a la matemática, en parte a la filosofía natural. Tal idea de subalternidad se encuentra también en los tratados musicales, declinada según las diversas sensibilidades. Por ejemplo, para el teórico Jacobo de Lieja (siglos XIII al XIV), defensor en su ingente *Speculum musicae* [Espejo de la música] (*ca.* 1325) del sistema de notas del *ars antiqua,* la *subalternatio* se aplica a los tres géneros de la música definidos por Boecio *(mondana, humana* e *instrumentalis),* además del de la música divina de los coros angélicos, pero sólo la "instrumental" es subalterna de la aritmética: las otras son subalternas de la filosofía natural, mientras que la divina, la más excelsa, está subordinada a la metafísica.

MÚSICA COMO ARTE DE LOS SONIDOS

Otros planteamientos teóricos atestiguados en los tratados de los siglos XIII y XIV hacen comprender la importancia que adquiere gradualmente la integración de práctica y especulación musical. El teórico dominico Jerónimo de Moravia (siglo XIII), influenciado por la filosofía de Tomás de Aquino, subraya en su *Tractatus de musica* [Tratado de música] (escrito hacia 1280) que el verdadero objeto de la música no es el número, como decía Boecio, sino el "sonido discreto" *(sonus discretus),* es decir, el sonido físico que el hombre "traduce" a proporciones numéricas definidas en altura y duración. Otros tratadistas, como por ejemplo el Maestro Lamberto (*fl.* mitad del siglo XII), activo en París hacia la mitad del siglo XIII y autor también de un *Tractatus de musica,* reafirman la integración de momento teórico y momento práctico de la música, ambos útiles para el perfecto conocimiento de este arte.

En el *Tractatus de musica* del parisino Juan de Grocheo (*ca.* 1255-*ca.* 1320), que escribe a finales del siglo XIII, la *practica* tiene justamente un significado capital. Para este teórico de la música, el sonido es el verdadero "objeto" de estudio de la música y el aspecto científico de la música se compendia

Juan de Grocheo

en el "transmitir los principios" de un arte, la del canto. Siguiendo la *Ética aristotélica,* en la que se establece la diferencia entre saber especulativo y práctico, Juan de Grocheo remueve la música de las disciplinas especulativas, como lo establecía su pertenencia tradicional al cuadrivio, y la coloca entre las operativas, útiles al hombre y a la sociedad para corregir las costumbres y alabar a Dios. La atención al mundo de los sonidos, convertidos en "arte" por la música, se vuelve, pues, concreta, y la teoría se hace portavoz de este nuevo sentir.

El tratado de Juan es una mina de oro para la musicología moderna, precisamente por la atención que presta a la realidad musical del tiempo, pero, como ya lo hemos visto, tal atención no es "extemporánea", sino más bien está guiada por una nueva concepción de la disciplina musical.

Los "lenguajes de la medida" en música y la notación como técnica de escritura

En el curso del siglo XIV el debate sobre la naturaleza de las ciencias se pone cada vez más candente, también porque algunos aspectos de la teoría aristotélica son puestos en tela de juicio por nuevos planteamientos filosóficos. En el contexto del así llamado "movimiento occamista", inspirado en los principios filosóficos del filósofo franciscano Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349), la ciencia es considerada como un conjunto de conocimientos fundados en la evidencia del dato singular, interconectados a través de procedimientos lógico-analíticos particulares: a la verdad de las proposiciones científicas se sustituye la valoración de las condiciones de validez lógica de las mismas. En este contexto, la matemática ya no es más "ciencia de las causas", sino una disciplina apta para estudiar la realidad empírica a través de la medición. Las *calculationes* del Medievo tardío fueron sofismas y ejercicios lógicos, elaborados a través de "lenguajes de medida" específicos, y el interés por el tema de la "medida" domina también en los tratados de música.

El tema de la "medida"

El *magister artium* parisino Juan de Muris (*ca.* 1290-*ca.* 1351), defensor del nuevo sistema de notación del *ars nova* francesa, subraya en su *Notitia artis musicae* [Noción del arte de la música] (escrita en la segunda década de 1300) que la teoría (es decir, la matemática) musical es arte, o ciencia, tanto cuanto lo es la práctica de la música, la cual incluye el estudio de la polifonía. Ambas, sin embargo, se fundan en la experiencia de los hechos *(experimentum)* relativa al sonido, sin la cual no puede tener inicio ningún conocimiento. Universal, en la ciencia/arte de la música es sólo el principio de la medición que, una vez establecido, es uniforme y siempre se puede aplicar a cada una de las experiencias auditivas singulares. Un razonamiento análogo se encuentra también en Marchetto de Padua (*ca.* 1274-*ca.* 1319), el

mayor teórico del *ars nova* italiana para quien la nota musical, en sus parámetros mensurables de altura y duración, expresa la "verdadera esencia" de la música.

A diferencia de los tratados musicales del Alto Medievo, los que fueron compuestos en los siglos XIII y XIV tienen, pues, clara conciencia de que la música es un "lenguaje" que habla a través de las notas musicales, "sonidos medidos" en la altura y en la duración y representados a través de un sistema de signos de notación cada vez más cuidadosos en la expresión de las intenciones del compositor. En las postrimerías del siglo XIV, los tratados demuestran desde entonces la conciencia de que la "creación" musical es un producto artificial, plasmado por la capacidad y la técnica del compositor. Esta conciencia emerge en la idea de "estilo nuevo" introducido por Juan Ciconia (1340-1411) en su *Nova musica*, escrita al inicio del Cuatrocientos. Para este teórico es indispensable definir un método innovador para la composición musical, que ponga en evidencia la analogía de proporción entre la música y el lenguaje. Tomando prestada la terminología de las artes del trivio, Ciconia individúa en la notación musical una verdadera y genuina "técnica de la escritura", como Juan de Grocheo lo había afirmado un siglo antes.

El "nuevo estilo" de Ciconia

EL TIEMPO MUSICAL: ¿"CONTINUO" FÍSICO O "DISCRETO" MATEMÁTICO?

Entre los problemas más interesantes que surgen en los tratados musicales de mediados del siglo XIII y en las primeras décadas del XIV está el de la medición de las duraciones de las notas. El problema tiene su origen en las evoluciones del lenguaje polifónico que en los sistemas de notación del *ars antiqua* (en el siglo XIII) y del *ars nova* (a partir de los inicios del siglo XIV) prevé la atribución de un valor individual de duración a cada nota y pausa, y un sistema de relaciones entre tales valores, fundado en la duración asignada a una nota determinada por unidad de medida.

Estudios recientes han puesto en evidencia cómo el problema filosófico relativo a la naturaleza del tiempo ha tenido un peso relevante en el enfoque de la idea del tiempo musical en el ámbito de la "diatriba" entre los defensores del *ars antiqua* y los del *ars nova*. Los dos puntos de vista están ejemplificados en los tratados de Jacobo de Lieja y Juan de Muris. Ambos, como también lo hacen otros teóricos, parten de la definición aristotélica del tiempo que da en la física, para la cual el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después (véase por ejemplo la cita tomada del *Pomerium* de Marchetto, hecha anteriormente). Pero el modo en que se entiende la medida del tiempo es diferente en las dos concepciones. Jacobo, defensor de las razones filosóficas y teológicas que fundan la

Dos concepciones del tiempo

especulación musical como ciencia aritmética, retiene que el número es la forma esencial del tiempo, al contrario de Juan que lo considera una forma accidental. Para Jacobo, pues, la división ternaria de las duraciones de las notas es una característica que revela la naturaleza intrínseca del proyecto divino, que se expresa a través de la perfección del número tres, mientras que para Juan la división ternaria es perfecta sólo por convención. En efecto, la unidad de medida del tiempo musical es para él "un cierto lapso" de tiempo, por lo tanto ella misma es una magnitud divisible a placer: por dos, por tres o por cualquiera otro número, hasta el infinito, como lo afirma en la *Notitia artis musicae*. Esta concepción se conforma al principio occamista según el cual el tiempo no es una realidad física, sino un concepto que "connota" una operación mental aplicada a la percepción de un movimiento (en el caso de la música es el proceso de divisibilidad al infinito de la duración de una nota). Para Jacobo, la concepción es del todo diferente, en cuanto la unidad de medida de la nota es "una" y perfecta, siendo una propiedad esencial de la nota misma. La concepción del tiempo musical es, por lo tanto, la de un "discreto", es decir, de una cantidad que no se pueda dividir al infinito, teniendo su mínimo natural en la división ternaria de la *nota brevis*. La idea de "tiempo discreto" se desarrolla en el ámbito teológico para responder al problema de cómo los seres espirituales, como los ángeles y los bienaventurados, miden las duraciones, temática desarrollada en los escritos de los maestros parisinos como Enrique de Gante (*ca.* 1217-1293), en quien Jacobo parece inspirarse.

Problemas de acústica y de estética de la música

Como resultado del conocimiento de la filosofía natural aristotélica, también los problemas de acústica se vuelven temas de debate entre los maestros universitarios. Los asuntos en discusión conciernen la naturaleza del sonido (si es "cosa" o "cualidad"), su propagación, la recepción en el oído. Estas y otras cuestiones, algunas de las cuales constituyen, por ejemplo, el tratado del dominico Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264) en su *Speculum naturale* [Espejo de la naturaleza], escrito hacia 1260, llevan a concebir el sonido como un fenómeno cualitativo, dotado de una existencia inestable y delimitada en su duración.

El sonido, ¿"cualidad" o "cosa"?

Otras perspectivas muestran, por el contrario, un acercamiento diferente, y una de estas perspectivas merece ser mencionada por su conexión con la teoría de la música. Se trata de la idea según la cual el sonido es un fenómeno luminoso, hipótesis que se ha originado teniendo como base la física de la luz elaborada en la segunda década del siglo XIII por el maestro inglés Roberto Grossatesta (1175-1253), y desarrollada por un comentador anónimo del *De institutione musica* [Sobre el fundamento de la música] de Boecio, activo

en torno a la mitad del siglo XIII, quizás en Oxford. Grossatesta trata de demostrar el modo en que esta idea vuelve coherente la conexión entre la acústica y la matemática musical. En efecto, la proporción numérica que expresa la consonancia es individuada en la proporción entre la cantidad de luz emitida por las dos vibraciones diversas del aire que generan la consonancia. Esta singular doctrina implica que también la luz celeste se revierte sobre la tierra bajo forma de sonido, incorporándose a las moléculas del aire. Así, la música boeciana de las esferas ya no es considerada como producida por la velocidad de rotación de los planetas, doctrina contraria a la física aristotélica, sino por la luminosidad de los cuerpos celestes. Esta idea gozará de un cierto consenso: además del comentador de Boecio y de algunos maestros franciscanos ingleses, esta idea es sostenida en la *Philosophica disciplina,* un manual universitario de 1245, en el *Opus tertium* de Roger Bacon (1214/1220-1292) y en la *Divisio scientiarum* [División de las ciencias], de 1250 aproximadamente, de Arnaldo de Provenza (siglo XIII).

La luz como el sonido

El interés por la naturaleza del sonido se enciende más en el siglo XIV, cuando las nuevas técnicas de medida permiten redefinir el estudio sobre bases diversas respecto de la física aristotélica. El importante tratado del filósofo parisino Nicolás Oresme (1323-1382), el *De configurationibus qualitatum et motuum* [De las configuraciones de las cualidades y los movimientos], prevé una sección dedicada al sonido, con una correlativa sección "estética" centrada en la música, que exhibe la atención que el científico parisino prestaba a la práctica musical de su tiempo, que ciertamente maduró por su familiaridad con compositores del calibre de Felipe de Vitry (1291-1361). El interés de Oresme se centra en las características mensurables de la "cualidad" sonido. La *intensio,* es decir, la variabilidad del sonido, se puede encontrar en cuatro parámetros: altura, intensidad, número y mezcla de vibraciones. Estos parámetros definen la agradabilidad de cuatro "niveles" de sonoridad: el impulso singular del aire, el sonido singular, la melodía, es decir, el conjunto de sonidos que se suceden uno a otro "como en una cantilena o en un antífona", y finalmente el canto polifónico, que se tiene "cuando coros agradables mezclan modulaciones suaves". Cada nivel tiene características propias, y de su convergencia proporcionada resulta la belleza de la música. La física del sonido se abre, pues, a importantes consideraciones de tipo estético musical.

La medida de la "cualidad" del sonido

Véase también
Filosofía "Universidades y orden de los estudios. El método escolástico", p. 343.
Ciencia y tecnología "La medicina en las universidades y la escolástica médica", p. 564.
Literatura y teatro "La retórica de las universidades a las ciudades", p. 628; "La Italia de las colecciones de loas en lengua vulgar y la recuperación de la tragedia latina", p. 756.

LA REPRESENTACIÓN DE LA MÚSICA EN LA LITERATURA Y EN LA SOCIEDAD

ALESSANDRA FIORI

Lo que los tratados musicales descuidan deliberadamente en todas las fases de su articulación en el ámbito del milenio que abarca la edad medieval es el aspecto de la música como praxis. Como ya se ha subrayado muchas veces en los estudios que hemos dedicado a la música, la obra de los teóricos está orientada preponderantemente a desarrollar la idea de la música como ciencia especulativa, cuyos objetos de estudio son la matemática musical, la música del cosmos, los míticos inventores del arte de los sonidos, mientras que la música concreta casi siempre será señalada como "canto", en el caso de la música vocal, y como "sonido", en el caso de la música instrumental. Si los tratados musicales raramente nos dan noticias de la praxis cotidiana, con respecto a este tema, las fuentes literarias, por el contrario, brindan indicaciones importantes con el propósito de reconstruir comportamientos e ideas ligados a este arte.

NOVELA CORTÉS Y CABALLERESCA

Entre los géneros literarios más frecuentados en el Medievo, la narrativa inspirada en el ciclo arturiano, en verso y en prosa —entre los primeros ejemplos, en Occidente, de literatura de entretenimiento— presenta algunas referencias interesantes a la música, relativas en particular a las aventuras de Tristán e Isolda. Tristán, además de ser un valiente caballero, está instruido en las artes del *trivium* y del *quadrivium,* es conocedor de muchas lenguas, hábil cazador, inigualable jugador de ajedrez, pero sobre todo creador de versos que él mismo interpreta al arpa. Llegado a Cornualles a la corte del rey Marco, bajo el falso nombre de Tantris, fingirá ser un juglar; algunas miniaturas inglesas lo representan en el acto de tocar, retomando modelos iconográficos derivados de la figura del rey David tocando el arpa. No sólo Tristán se deleita en la música y compone cantos, sino también Isolda —que aprende el arte del trovar de su amado—, Kahedin, Palamedes y otros personajes. En un tipo de producción literaria que tiene el mérito de promover y guiar la educación sentimental de la Europa medieval entera—que contrasta con los valores de la naciente burguesía refugiándose en los ideales del superado mundo feudal y cortés— el retrato del noble magnánimo, combatiente y valeroso, pero al mismo tiempo amante de las artes y de vivir en convites; se anticipan así los escritos más tardíos de Maquiavelo (1469-1527) y Castiglione (1478-1529)

sobre el príncipe perfecto y "cortesano". En el remitir a la música, en lo que es rica la literatura épico-caballeresca (recuérdese que algunos documentos en prosa incluyen versos destinados a ser cantados y que el ms. 2542 de la Österreichische Nationalbibliothek [Biblioteca Nacional de Austria] en Viena, transmite una versión del *Roman de Tristan* que está adornado también de notación musical) hay incluso un valor de autorreferencia, puesto que la difusión, incluso oral, de las *chansons de geste* [canciones de gesta], tiene lugar por obra de los cantores itinerantes que se exhiben en las cortes y en las plazas acompañándose de su instrumento.

Música en la épica caballeresca

La música, sin embargo, no se connota sólo en sentido individual e intimista, sino en esa época adopta un importante papel público: esta finalidad se refleja igualmente en la producción literaria. En las varias novelas corteses recurren, en efecto, descripciones que, por estereotipadas que sean, son espejo fiel de una realidad en la que la música, igual que otras manifestaciones como la suntuosidad de vestidos y adornos, o la cantidad y variedad de viandas y bebidas, es expresión del poderío y de la magnificencia de los señores o de otras instituciones de gobierno.

El poema alegórico y la *Comedia*

Más semejante a la función que reviste en la novela de caballería, en la que interviene a menudo para subrayar momentos introspectivos, la música se apropia de un papel preponderante en otro género literario bastante apreciado: el poema alegórico. Pertenecen a esta categoría el anónimo *Roman de la rose ou de Guillaume de Dole* —texto duocentista cuyo éxito, sin embargo, se extendió también al siglo sucesivo—, pero aquí queremos citar también dos obras de Guillermo de Machaut (*ca.* 1300-1377) particularmente significativas por la relevancia que se atribuye a los sonidos: *Le voir dit* (1360-1363) y el *Remede de fortune* (*ca.* 1342). Sobre todo en esta última obra, que nos ha llegado completa, hecha de piezas musicales compuestas por el mismo autor, se confía al canto la tarea de aclarar o amplificar los gestos interiores de los personajes y, hecho aún más singular, de revelar incluso el resultado de la aventura narrada, precisamente ahí donde la palabra a propósito permanece ambigua.

Antecedentes franceses

Sin embargo, el poema alegórico por excelencia sigue siendo la *Comedia* dantesca (*ca.* 1304-1321), obra maestra que no se propone sólo como narración fantástica, o como metáfora del *itinerarium mentis in Deum* [itinerario de la mente a Dios], sino también como compendio de lo escible humano.

En el poema dantesco las sugestiones sonoras y visuales tienen siempre la tarea de reforzar la eficacia narrativa. Así, en el Infierno, representado como lugar de la oscuridad y del rumor, el único instrumento que suena es el cuerno de Nembrot, y las únicas voces que se oyen son los gritos y los llantos de

los condenados. A la luminosidad del Paraíso, por el contrario, la acompañarán cantos y sonidos de tal manera suaves, que no pueden ser comprendidos por la mente y, por lo tanto, ni siquiera descritos. En la *Comedia,* sin embargo, la música no sólo está presente al interno de la acción narrativa, sino recurre a menudo también en virtud de la constante actitud del autor de proceder poéticamente por metáforas. Así, la experiencia concreta de la práctica musical sugiere imágenes bastante vívidas como la del laudista que acompaña al cantor para describir las llamaradas conjuntas de Trajano y Rifeo (*Paraíso,* canto XX, 142-144); del canto polifónico —en el cual la voz superior cumple sus melismas mientras la del *tenor* entona sonidos más prolongados— para representar el movimiento de las almas (*Paraíso,* canto VIII, 17-20); o de los pasos que dan las mujeres cuando danzan casi sin alzar de la tierra las plantas de sus pies, para caracterizar el modo de caminar de Matelda entre las flores (*Purgatorio,* XXVIII, 52-56).

Imágenes musicales en la Comedia

Pero el canto en el que la música asume un papel central es el canto segundo del *Purgatorio,* en el que el Poeta encuentra al músico amigo Casella y le pide entonar para él *Amor che nella mente mi ragiona* [Amor que en mi mente habla y razona]. En un sabio entrelazamiento de citas y en la perfecta construcción de toda la acción narrada —en la que los penitentes, antes de prepararse a subir al "sacro monte", se detienen a escuchar el sonido de la voz de Casella—, la conmoción desatada en los espíritus al escuchar la música se enlaza con la nostalgia del cuerpo que han abandonado hace poco y, por extensión, la nostalgia de todos los gozos terrenos.

Literatura exegética

Pocos años después de haber concluido el poema dantesco, la literatura exegética que se refiere a él comienza a desarrollarse como filón literario particularmente fecundo. Al primer comentario de Jacobo Alighieri seguirán, en el mismo siglo, los de Graziolo de' Bambaglioli, Jacobo de la Lana, Guido de Pisa, Andrés Lancia, Giovanni Boccaccio; por nombrar sólo algunos. Esta producción no se detiene casi nunca en la mera interpretación, sino interviene autónomamente en muchos aspectos del saber medieval con amplias digresiones y ejemplos, tomados indistintamente de la vida cotidiana, como también de los escritos de *auctoritates* del pasado (Sagradas Escrituras, Padres de la Iglesia). Los comentadores de Dante, relacionando toda referencia musical presente en la *Comedia* a sus conocimientos o a lo que han vivido, se vuelven una fuente inagotable de informaciones sobre el pensamiento musical de su época.

Del mismo modo han sido interrogados los comentarios al libro octavo de la *Política* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), en el que el filósofo discurre sobre la moralidad de la música y de sus efectos sobre el ánimo humano.

DECAMERÓN Y COLECCIONES DE NOVELAS CORTAS

No se puede hablar de música y literatura sin hacer referencia a la más conocida colección de novelas cortas de nuestro Trescientos: el *Decamerón* (1348-1353). Esta obra, como se sabe, narra la estadía de diez jóvenes florentinos —tres mujeres y siete hombres— que se han refugiado en el campo para escapar a la peste. Con el propósito de investigar la costumbre musical, el marco en el cual se inserta la narración —o sea, las diversiones en las cuales se entretiene la "honesta brigada"—, resulta igualmente importante el contenido narrativo en sentido estricto. Los tiempos de la narración, en efecto, están escandidos por ocupaciones conviviales como la danza, la música instrumental, el canto de solistas o acompañado (también con fines corales), a cuya descripción se unen a menudo las citas de títulos o versos de piezas musicales bastante conocidas en esa época.

Las ocupaciones musicales de los personajes

De estructura semejante a la del *Decamerón* es también *Il Paradiso degli Alberti* [El paraíso de los Alberti] de Juan Gerardo de Prato (*ca.* 1367-1445); un texto que, si bien fue escrito al inicio del Cuatrocientos, describe la vida cultural florentina en los últimos años del siglo precedente; entre los artistas y los intelectuales que figuran en él aparece también el músico Francisco Landini o "de los Organos" (*ca.* 1335-1397).

OTRAS FUENTES

Como se comenta al inicio de este capítulo, es necesario poner de relieve que las noticias sobre la música y sobre muchas de las funciones desempeñadas por ella al interior de la sociedad medieval se pueden rastrear en escritos de varios géneros, no necesariamente de género narrativo.

Indicios de la función pública de la praxis musical se encuentran, tal vez, en las numerosas crónicas ciudadanas que han florecido muy abundantemente en la época medieval, ahí en donde se describen, por ejemplo, los arreglos para hacer solemnes las festividades civiles o religiosas. Así como las antologías de carácter legislativo pueden resultar interesantes en el estudio de la reglamentación de los comportamientos ligados a la praxis musical: nos referimos en particular a las normativas de carácter suntuario introducidas en los estatutos de muchas ciudades; o también a las leyes sobre el toque de queda que, considerando la prohibición de andar de noche por la calle, servían también para disciplinar actividades conviviales no autorizadas.

Testimonios interesantes ligados a los sonidos y a su efecto en la mente y en el cuerpo del ser humano están presentes, finalmente, en toda la literatura de temática médica, de las glosas al *Canon* de Avicena (Pedro de Abano, Gentil de Foligno, Jacobo de la Torre), a los más modestos escritos de herbología

o farmacopea como, por ejemplo, los así llamados *Tacuina sanitatis* [Manuales de salud y bienestar]. Todos estos tratados se detienen a describir los beneficios que la música puede aportar a las personas enfermas, pero también la acción positiva ejercida por todas las actividades musicales, comprendida la danza, con el propósito de conducir una vida sana y equilibrada.

Véase también

Música "La nueva música. Monodia sacra no litúrgica y monodia profana", p. 729; "El *ars antiqua*", p. 932; "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", p. 937; "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946.

La praxis musical

LA *NOVA MUSICA*. MONODIA SACRA NO LITÚRGICA Y MONODIA PROFANA

CARLA VIVARELLI

Si al caducar el primer milenio el canto sacro está ligado de modo casi exclusivo a la liturgia, a partir del siglo X este canto comienza a aparecer en formas de carácter paralitúrgico y extralitúrgico, en latín y en lengua vulgar, al lado de los primeros ejemplos de monodia profana, en cuanto expresiones de una cultura que progresivamente desplaza su baricentro del ambiente eclesial-monástico al laico-ciudadano, teniendo como tela de fondo los acontecimientos históricos que llevarán al nacimiento de los municipios.

MONODIA PROFANA EN LATÍN

El hecho de que hasta ahora no se tengan testimonios musicales escritos relativos a repertorios de música profana anteriores a los siglos IX y X no niega la existencia de una tradición oral ininterrumpida de cantos y danzas a lo largo de toda la Antigüedad tardía y el Alto Medievo, de la que sólo quedan algunas huellas en fuentes indirectas (de carácter histórico y jurídico) que, sin embargo, no nos dicen nada sobre la música. Al lado de la entonación pneumática de textos de autores clásicos (Ovidio, Virgilio, Horacio, etc.), entre los primeros ejemplos de una producción musical profana se enumeran los *planctus,* o sea, plantos de varios tipos que van del lamento fúnebre por la muerte de personajes ilustres, principalmente soberanos o héroes (del siglo IX es el *Planctus de obitu Karoli* por la muerte de Carlomagno), a los llantos lírico-dramáticos que la mayoría de las veces son la voz del dolor femenino. La colección más antigua de *planctus* nos ha sido transmitida por un manuscrito del siglo X proveniente de la abadía de san Marcial (París, BNF [Bibloteca Nacional de Francia], lat. 1154): por más profana que sea, esta colección ha sido producida aún por monjes y clérigos, y sigue siendo fuerte el lazo que la une con la música litúrgica (en particular con la secuencia) cuyas melodías a menudo se imitan y adaptan a los nuevos textos *(contrafacta).* A partir del siglo XII, el *planctus* se vuelve lamento dramático y semidramático de la virgen María (*planctus Mariae,* género que tendrá una gran fortuna en el siglo XIII) y más numerosos todavía son las *complaintes d'amour* [endechas

de amor]. En este ámbito ocupa una posición relevante el teólogo, filósofo y poeta francés Pedro Abelardo (1079-1142) cuyos seis *planctus,* que a través de imágenes bíblicas celebran su desdichado amor por Eloisa, muestran originalidad y variedad, sea en su estructura estrófica y prosódica, como también en la de la entonación musical, rigurosamente silábica.

Entre las principales formas de monodia profana en latín se enumeran también el *conductus,* composición estrófica en versos rítmicos que fue desarrollado a finales del siglo XI a partir de un tipo de tropo que, de ser una interpolación de melodía y texto en la pieza litúrgica, se vuelve pieza autónoma, apta para ligar momentos oficiales de la acción litúrgica. En el curso del siglo XII el *conductus* pierde su función originaria de acompañamiento y su dimensión litúrgica al comenzar a acoger temas profanos, pero siempre de carácter solemne, y al llegar a recibir en el siglo XIII una función polifónica y homorrímica (es decir, con una andadura rítmica en la que todas las voces siguen una medida métrica uniforme).

El conductus

Finalmente queda por mencionar la producción de cantos goliardescos, en la que participa el mismo Abelardo (uno de los pocos autores cuyo nombre se conoce), recogidos en la conocida antología de los *Carmina Burana* (del nombre de la abadía benedictina, Benediktbeuren, de la que proviene el manuscrito miniado duocentista que los conserva, hoy en la Staatsbibliotek de Múnich con la sigla 4660). Se trata de composiciones poéticas satíricas en notación pneumática de difícil lectura, en su mayoría anónimas, que entonan un himno al amor, al eros y al vino o, en las formas más moralizantes, que condenan la riqueza y la corrupción de la curia romana, pintando un fresco del ambiente social y religioso del siglo XIII. Se conectan con el fenómeno de los *clerici vagantes* [clérigos andantes], o sea, de aquellos clérigos estudiantes giróvagos, de vida desordenada y dudosa conducta moral, que realizaban sus estudios desplazándose entre las varias universidades europeas.

LA MONODIA SACRA PARALITÚRGICA: LOS CANTOS MARIANOS

La redacción escrita (realizada a inicios del siglo XI) de las leyendas populares sobre la Virgen, que en el siglo XII se coleccionarán en florilegios más amplios con el título de *Milagros de la bienaventurada virgen María,* es bastante determinante en la fuerte aceleración de la difusión del culto a María, enfatizado ulteriormente en la espiritualidad de los franciscanos y dominicos, artífices con su acción evangélica del despertar de un profundo sentimiento popular y de ese fervor místico que lleva, particularmente en Italia, a la fundación de confraternidades laicas. Tres son los fenómenos poético-musicales generados por tal fervor: los *Miracles de Notre-Dame* [Milagros de Nuestra Señora] en Francia, las *Cantigas de santa María* en la península ibérica

y la lauda en Italia, todos ellos repertorios unidos por el lugar central que ocupa la figura de la Virgen, por la finalidad paralitúrgica y por la adopción de la lengua vulgar vernácula.

Los *Miracles de Notre-Dame*

Bajo el título de *Miracles de Notre-Dame* nos ha sido transmitida en más de 80 manuscritos la más antigua y amplia colección de cantos marianos en lengua vernácula. Se trata del largo poema francés (cerca de 30 000 versos) sobre milagros de la Virgen del monje trovador Gautier de Coincy (*ca.* 1177-1236), compuesto entre 1214 y 1233 y caracterizado (como también su coevo *Roman de la rose*) por la interpolación en el texto poético de canciones sagradas (sobre todo marianas): 22 manuscritos reproducen la entonación musical, obtenida en parte a través de la imitación y adaptación de *conductus,* secuencias y sobre todo *chansons* troveras.

Las *Cantigas de santa María*

Las *Cantigas de santa María,* fruto de la difusión del movimiento trovadoresco allende los Pirineos, representan el testimonio más importante de la piedad religiosa ibérica. A ellas está ligado el nombre de Alfonso X *el Sabio* (1221-1284), rey de Castilla y de León a partir de 1252, quien tiene el mérito de haber recogido más de 400 cantigas —y quizás de haber compuesto también algunas— en una vasta colección que hoy se conserva en cuatro manuscritos espléndidamente miniados, de los cuales tres pueden fecharse entre los siglos XIII y XIV, están completamente llenos de melodías en notación cuadrada. Se trata de canciones marianas en lengua gallego-portuguesa (en la época que estamos considerando, la lengua de la poesía lírica ibérica) en una forma poética semejante al *virelai* [virelay] francés, con un ritornelo inicial (estribillo) que se repite idénticamente después de cada estrofa. Las melodías que entonan el texto, anónimas, han sido identificadas parcialmente en melodías profanas del repertorio trovadoresco y trovero *(contrafacta).* En aquella época probablemente son ejecutadas por uno o más cantores y acompañadas por uno o más instrumentos y por las coreografías de algunos danzantes, como se deduce de las miniaturas que adornan los textos.

La lauda [loa, alabanza, laude]

Expresión del espíritu religioso popular italiano en la época municipal, la loa nace como canto devocional en lengua vulgar entonado en las comarcas

ciudadanas a lo largo de las rutas de los peregrinos, así como también en las procesiones y en las reuniones de aquellas confraternidades laicas que en Toscana y en Umbría antes que en cualquier otro lugar animan la espiritualidad ciudadana con actos de penitencia, plegarias y cantos. Las primeras experiencias oficiales son las de los laudeses [confraternidad de cantantes de alabanzas a la virgen María] en Siena (1267) y de los Disciplinados [penitentes que mortifican su propio cuerpo con una "disciplina"] en Perusa; esta última siguiendo los pasos de la revuelta espiritual promovida por el ermitaño Ranieri Fasani (?-1281), que en 1260 incita a los ciudadanos a la penitencia y a la autoflagelación pública con una "disciplina" de tiras de cuero. Pero, si para los Disciplinados (también llamados flagelantes o golpeados) el canto de la loa, que acompaña las procesiones penitenciales y los ritos de la Semana Santa, es el preludio de la loa dramática de la que se derivará el teatro religioso italiano en lengua vulgar, para los laudeses el canto y la enseñanza de la loa a los *pueri* [niños] se convierten en el fulcro de la actividad de las confraternidades, favoreciendo el cuidado del aspecto técnico formal y la transmisión escrita. A las confraternidades de laudeses, en efecto, se reconducen los dos principales y más antiguos laudarios [antología de loas, alabanzas, a la Virgen] provistos de música en notación cuadrada: el ms. 91 de la Biblioteca Municipal de Cortona (finales del siglo XIII) y el ms. de la Biblioteca Nacional Central de Florencia, Banco Rari 18, más rico en miniaturas.

Funciones diversas

La forma principal de la loa es la de la balada con su esquema musical ABA (donde el motivo A, caracterizado melódicamente, silábico y de fácil memorización, representa la *ripresa* [estribillo] y la *volta* [vuelta] destinados al canto coral, y el motivo B, más melismático, las *mutaciones* confiadas al solista). Se asiste a una floración inmensa de textos poéticos de loas que alcanzan altos niveles de arte y de definición formal —baste pensar en las loas de Jacopone da Todi (1230/1236-1306), modelo de referencia incluso hasta todo el siglo XV— al que no corresponde una análoga producción de entonaciones musicales. El problema ya es obviado en el *Laudario cortonese* [Laudario de Cortona], recurriendo a la imitación y adaptación (contrasignada en los manuscritos por la expresión "se canta como", seguida por el *incipit* del texto preexistente), imitando y adaptando primero las melodías del mismo repertorio laudístico y, sucesivamente, cuando también esta fuente ya no logra satisfacer los requisitos de los laudógrafos, de repertorios profanos y populares. Dentro de este último ámbito se adopta un doble criterio de selección: el de la identidad de la estructura formal, típico de la contrahechura normal, y el de la relación al contenido poético, que da vida a la así llamada "transformación espiritual" del texto originario.

El advenimiento de la *ars nova* italiana conducirá en el curso del siglo XIV al desarrollo de la lauda polifónica.

El problema de la interpretación rítmica

La monodia de los siglos XI al XIII, sea sagrada, que profana, en latín o en lengua vulgar, plantea al musicólogo el difícil problema de la interpretación rítmica: la notación cuadrada sobre tetragrama, que la mayoría de las veces transmite estas composiciones, permite, en efecto, reconstruir el perfil melódico exacto de las piezas, pero nada nos dice sobre su cadencia rítmica y la duración de los sonidos. Pocos son los casos afortunados en los que se dispone de versiones más tardías escritas en una notación mensurable; por lo demás, se han propuesto varias soluciones, que van de la aplicación a la música de la misma métrica del texto entonado a las superposición de los esquemas de la rítmica modal (el primer sistema rítmico empleado en el ámbito de la *ars antiqua*), a la adopción de un sistema de mensurabilidad particular en el cual se combinan medidas binarias y ternarias: métodos todos que han mostrado ser igualmente insuficientes para cubrir todos los casos de cada forma, dejando la cuestión sin resolver.

Véase también
Literatura y teatro "La Italia de las colecciones de loas en lengua vulgar y la recuperación de la tragedia latina", p. 756.
Música "El *ars antiqua*", p. 932; "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", p. 937; "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946.

EL *ARS ANTIQUA*

Carla Vivarelli

El término* ars antiqua *denota el primer estadio de la evolución de la música vocal polifónica medida, es decir, basada sobre un sistema de notación que indica los valores de duración de las notas. Este repertorio se puede atribuir a los años que transcurren de 1230/1250 a 1300/1310, y se identifica en el advenimiento de la notación llamada "mensurable" y en la evolución del motete. El exordio del* ars antiqua *está marcado por la "época de Notre-Dame", cuyo inicio se fija alrededor de 1160/1180, caracterizada por la notación llamada "modal" y por la elaboración polifónica del repertorio gregoriano.

La época de Notre-Dame

Con la época de Notre-Dame se indica un periodo en el que el arte musical es prerrogativa exclusiva de las catedrales, de aquellas catedrales góticas que en el siglo XII, primero en Francia y luego en los otros países, se erigen para representar el esplendor de la ciudad. La música de tal época es esencialmente litúrgica: en efecto, son los cantos responsoriales de la Misa (graduales y aleluya) y del Oficio Divino (responsorios) de las fiestas más solemnes los que reciben una vestidura polifónica. Pero ya no se trata más de añadir una *vox organalis* que proceda esencialmente nota contra nota respecto de la línea del canto llano, es decir, del canto gregoriano originario, como los primeros *organa* de los siglos IX al X: la *vox organalis* ha asumido en el siglo XII una posición paritaria, si no dominante, con respecto a la voz principal, cuyos sonidos singulares adorna con grupos de notas más o menos numerosos (florituras), reservándose para sí misma un movimiento propio melódico y rítmico.

El *Magnus liber organi* de Notre-Dame

Observador atento de la escena musical parisina de su época, un joven estudiante inglés, que es conocido como Anónimo IV (siglo XIII), escribe entre 1270 y 1280 un tratado *(De mensuris et discantu)* [De las medidas y el discanto] dedicado a la música, siguiendo las enseñanzas de Juan de Garlandia (*ca.* 1195-*ca.* 1272) —quizás su maestro en París—, en el que rastrea la evolución del estilo y de los géneros musicales entre 1180 y el *ca.* 1280, nombrando a sus protagonistas. El anónimo nos informa que Magíster Leoninus (canónigo de Notre-Dame entre 1180 y 1201) ha sido el más grande compositor de *organa (optimus organista)* y autor (¿o compilador?) de un "gran libro de *organa*" para la Misa y el Oficio Divino; nos informa asimismo que este libro se ha seguido usando en la catedral parisina hasta la época de Perotinus —identificado, pero no de manera convincente, como Petrus Cantor (?-1197) o como Petrus Succentor (?-1238)—, el cual, *optimus discantor,* ha compuesto nuevas y mejores *clausulae, organa,* a cuatro y a tres voces y *conductus* a tres, a dos y a una sola voz.

Los organa *de Magíster Leoninus*

Para confirmar el testimonio de Anónimo IV han llegado hasta nosotros tres manuscritos del siglo XIII (indicados convencionalmente con las siglas F, referida al ms. Florencia, Biblioteca Laurenziana, Pluteo 29.1; W1 y W2, respectivamente Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek, Helmst, 628 y Helmst. 1099), que representan los testimonios principales, aunque en versiones diferentes, del repertorio del *Magnus liber organi.* Las tres fuentes son tardías, de manera que ninguna transmite el estadio originario del repertorio; determinar,

luego, cuál de las tres transmite la versión más antigua ha suscitado acaloradas polémicas musicológicas.

El repertorio del *Magnus liber* se desarrolla alrededor de un núcleo originario de *organa dupla* (a dos voces), compuestos quizás entre 1160 y 1190, revisado y ampliado con *organa tripla* y *quadrupla* entre 1190 y 1125. Tradicionalmente está considerado como el primer corpus de polifonía concebido y transmitido en forma escrita: estudios recientes que investigan la relación entre oralidad y escritura de la música medieval tienden, por el contrario, a reevaluar el papel que jugó la memoria en la fase de composición y transmisión de este repertorio y a destinar la versión escrita a la conservación más que a la ejecución (ésta, también, mnemónica). Prescindiendo de esto, la polifonía litúrgica de Notre-Dame ha tenido una difusión internacional implicando, además de otros centros franceses, a las islas británicas, España, Italia, Alemania y los cantones suizos de lengua alemana.

¿Oralidad o escritura?

Formas y estilos

El repertorio de Notre-Dame se compone esencialmente de *organa, clausulae* y *conductus*. Lo que caracteriza el *organum duplum* es un estilo melismático (que los teóricos contemporáneos llaman *organum purum*), para el que la voz principal que entona la melodía gregoriana procede por notas sostenidas *(tenor)* y la voz del órgano *(duplum)* se adorna libremente con florituras; un estilo de *discantus* distingue, por el contrario, aquellas secciones que pueden ser sustituidas por el *organum,* llamadas *clausulae,* que presentan una organización rítmica al *tenor* y al *duplum;* finalmente, un estilo silábico, donde a cada sílaba del texto corresponde esencialmente una nota, distingue el *conductus*. Este último no se vale de una melodía gregoriana preexistente, sino más bien entona *ex novo* a varias voces un texto de estrofa, enmarcando a veces cada una de las unidades estróficas singulares con melismas *(caudae)*. El *conductus* nace como canto monódico que acompaña los desplazamientos del celebrante al interno de la iglesia, pero en el repertorio de Notre-Dame está conectado sólo en parte con la liturgia, volviéndose una canción latina de tema espiritual o mundano. De manera diversa, el motete, originalmente a dos voces, que ocupa una posición marginal dentro del repertorio de Notre-Dame, se basa en un segmento de melodía litúrgica en cuanto toma su origen de la *clausula* a cuya voz superior se aplica un texto poético que parafrasea el texto entonado por el *tenor.* Tal relación entre los textos entonados por las varias voces se mantiene también en los motetes franceses profanos, cuyos primeros ejemplares se conservan en W_2, y en los motetes bilingües (a tres voces con *duplum* latino y *triplum* francés).

Canción latina

La notación modal

La necesidad de organizar rítmicamente las sesiones melismáticas desprovistas de texto en piezas a tres y cuatro voces impulsa a la creación de ese sistema de escritura musical a ritmo fijo llamado notación modal. Cada modo rítmico se caracteriza por la repetición de una secuencia mínima de duraciones largas y breves (en la proporción de 2:1) y está representado por una precisa sucesión de *ligaturae* (agrupamientos de más notas en una única figura). La tradición teórica del Doscientos, en la que destacan los nombres de Anónimo IV y de Johannes de Garlandia, fija seis esquemas rítmicos que combinan diversamente duraciones largas y breves en unidades ternarias: una *ligatura* ternaria seguida de una serie de *ligaturae* binarias (3 2 2 2...) representa el primer modo (que corresponde al pie rítmico trocaico, determinado por la alternancia larga, breve, larga, breve, etc.); por el contrario, una serie de *ligaturae* binarias, cerrada por una ternaria (2 2 2...3), representa el segundo modo (que corresponde al ritmo yámbico, basado en la alternancia breve, larga, etc.), y así sucesivamente. Pero, en la práctica, el esquema modal no se mantiene constante, y sus elementos constitutivos pueden fraccionarse en valores más pequeños *(fractio modi)* o alargarse en valores más grandes *(extensio modi),* prestándose tal vez a interpretaciones diferentes, de donde procede la equivocidad de la notación misma.

Ars antiqua: la medición del tiempo y la evolución del motete

La fortuna del motete en el segundo cuarto del siglo XIII consiste en acelerar el desarrollo de la notación mensural, o sea de un escritura musical que supera la fijeza del sistema de los modos rítmicos, reconociendo a cada figura, con base en su forma gráfica y a la posición que ocupa dentro de una serie de signos de notación, un valor de duración preciso. En efecto, la aplicación silábica de un texto al *duplum* de la clausula parte las *ligaturae* en notas singulares, a las que no se puede reconocer un significado rítmico modal: aunque éste es recuperable en los primeros motetes a través de las *clausulae* originarias, sin embargo se ha perdido definitivamente en los motetes sucesivos concebidos como piezas autónomas.

La notación "franconiana"

Esta primera fase de la notación mensurable se indica actualmente como "franconiana" en honor de su principal teórico, Franco de Colonia (siglo XIII), docente en París y autor de la *Ars cantus mensurabilis* (*ca.* 1280), el tratado que sanciona el nuevo sistema: son tres los valores constitutivos, *longa, brevis,* y *semibrevis,* pero esta última entendida, sin embargo, como subdivisión de la *brevis* y, por lo tanto, privada de valor autónomo y de la

posibilidad de sostener por sí sola una sílaba del texto poético entonado. Tales valores, representados en notas singulares o agrupados en *ligaturae,* se combinan diversamente para componer la medida de base representada por la *longa perfecta (= 3 breves).* En verdad, la teoría de Franco no es del todo original e innovadora, exceptuando la parte que atañe a las *ligaturae,* que con él pierden definitivamente el significado modal: por todo lo que se refiere a las figuras simples y a las normas que regulan sus proporciones, Franco recoge y ordena ideas de aquellos teóricos que representan el estadio así llamado prefranconiano (entre los cuales está Magíster Lambertus y el Anónimo de St. Emmeram).

El motete (doble, la mayoría de las veces, o sea dotado en sus dos voces superiores de dos textos diferentes) experimenta en estos años su mayor éxito y su rápida evolución hacia una estructura de la fase más compleja y articulada en la unidad de la *brevis,* más que en la unidad de la *longa,* favoreciendo así los ritmos más veloces representados por grupos de *semibreves;* tales grupos superarán en los motetes de Petrus de Cruce (*ca.* 1270-antes de 1347) las tres unidades del sistema franconiano hasta llegar a siete unidades.

Hoquetus y canon

Particularmente apreciada en el *ars antiqua* es la técnica compositiva del *hoquetus,* que conoce la alternancia de sonidos y pausas en voces diferentes de tal modo, que mientras una voz canta, la otra calla, y viceversa. El mismo Franco describe en su tratado esta técnica atribuyéndola al género del discanto *truncatus.* Esta técnica ya se puede rastrear en algunas secciones de motetes, *conductus, organa tripla* y *clausulae* de Notre-Dame; tal técnica da vida a composiciones homónimas, piezas enteramente concebidas en *hoquetus,* generalmente sin texto y, por lo tanto, con un probable destino instrumental cuyo ejemplo más famoso, citado por el mismo Franco, es *In speculum longum.* Esta pieza se ha transmitido dentro de un grupo de siete como apéndice al códice Bamberg, Staatsbibliothek, litlit. 115, una de las principales antologías de motetes del Doscientos tardío, junto a dos importantes manuscritos, uno conservado en Montpellier (Bibliothèque Interuniversitaire. Section de Médecine H. 196) y el otro en Burgos (Monasterio de Santa María la Real de Huelgas, códice "Las Huelgas").

Entre los procedimientos más complicados de contrapunto se enumera, junto al *hoquetus,* el canon, o sea una escritura polifónica en imitación en donde las varias voces reproponen sucesivamente una misma secuencia melódica. El ejemplo más antiguo de canon que ha sobrevivido es la anónima rueda inglesa a seis voces *Sumer is icumen in* [El verano ha llegado] (siglo XIII).

Véase también
Música "La *nova musica*. Monodia sacra no litúrgica y monodia profana", p. 928; "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", 937; "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946.

EL *ARS NOVA* FRANCESA Y GUILLERMO DE MACHAUT

GERMANA SCHIASSI

Un nuevo sistema de notación, pensado teóricamente y perfeccionado en París en los primeros 20 años del siglo XIV, revoluciona el estilo musical de Francia entera. La vida musical está activa en el seno de las cortes de los grandes príncipes europeos, que gracias a su mecenazgo hacen posible la actividad de grandes compositores, el primero de los cuales es Guillermo de Machaut.

FELIPE DE VITRY Y EL *ROMAN DE FAUVEL*

El término *ars nova* toma su origen del tratado homónimo (que se remonta a 1322 aproximadamente), atribuido a Felipe de Vitry (1291-1361), y designa el estilo nuevo que marca la producción musical del siglo XIV en Francia.

Nacido en Champagne, Felipe de Vitry es apreciado por sus contemporáneos, entre los cuales se encuentra Francisco Petrarca (1304-1374), a quienes los liga una amistad y una estima recíprocas, por ser uno sumo compositor y otro, gran poeta. Además es un personaje políticamente activo: nombrado secretario del rey Carlos IV *el Hermoso* (1294-1328, rey desde 1322), ingresa en el Parlamento y asume el cargo de *maître des requêtes* [relator del Consejo de Estado]. Desempeña funciones diplomáticas para el rey de Francia y la corte papal de Clemente VI (1291-1352, pontífice desde 1342) en Aviñón.

En 1351 es nombrado obispo de Meaux y en 1357 se convierte en uno de los nuevos reformadores de los Estados Generales. Desafortunadamente, a pesar de la gran fama de que ha gozado, pocas obras suyas han llegado hasta nuestros días; entre ellas, algunos motetes que le son atribuidos, presentes en el *Roman de Fauvel*.

El *Roman de Fauvel* es un poema satírico en dos libros, escrito entre 1310 y *ca.* 1314. Más de 3 000 versos de feroz crítica política, compuestos por un alto funcionario de la cancillería real, Gervasio du Bus (siglo XIV), contra los excesos y los abusos de poder de Felipe IV *el Hermoso* (1268-1314, rey desde 1285) rey de Francia, y de su consejero, Enguerrand de

Crítica política en verso

Marigny (*ca.* 1260-1315), sin escatimar el papado de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305), "responsable" de la larga cautividad en Aviñón. El nombre del protagonista, la bestia Fauvel (entre caballo y asno, inspirada en Renart la zorra del *Roman de Renart*), es un acrónimo de los vicios de la época: *Flaterie* (adulación); *Avarice* (avaricia); *Vilenie* (villanía); *Varieté* (inconstancia); *Envie* (envidia); *Lascheté* (cobardía). Del matrimonio de Fauvel con Vana Gloria nace una estirpe que poblará Francia y el mundo entero, corrompiéndolo irreparablemente.

Este texto debe de haber gozado de una amplísima popularidad, dado que actualmente se conserva en 12 manuscritos. De ellos, el *Códice París,* Bibliothèque Nationale de France, *fr.* 146, es el más interesante desde el punto de vista musical, puesto que, además de poseer magníficas miniaturas, presenta 169 inserciones musicales, entre las cuales 34 motetes de diversa orientación estilística, una suerte de antología que ilustra todas las fases del desarrollo de esta forma musical: de los motetes en el estilo de la "escuela" de Notre-Dame, pasando por los motetes del *ars antiqua,* en notación franconiana, hasta llegar a los motetes isorrítmicos de Felipe de Vitry.

El motete isorrítmico

La forma del motete politextual, ya en auge en el siglo XIII, es perfeccionada y llevada a vértices de virtuosismo compositivo en el curso del siglo XIV. Felipe de Vitry utiliza en los motetes presentes en el *Roman de Fauvel,* como por ejemplo *Garrit Gallus-In nova fert-Neuma,* la técnica de la isorritmia.

Isorritmia quiere decir literalmente repetición regular de un segmento rítmico. Se aplica sobre todo a la voz del *tenor* del motete, que se subdivide en un cierto número de episodios que reiteran el segmento rítmico de base *(talea)*. También la melodía preexistente *(color)* puede ser propuesta muchas veces en una secuencia isorrítmica. Habitualmente, la *talea* suele consistir en un segmento bastante breve que contiene, por lo tanto, muchas menos notas con respecto a la melodía preexistente: de este modo se crean repeticiones del *color* con ritmos diversos, dado que cada vez que la *talea* se vuelve a proponer corresponderá a una nota diversa de la melodía. La isorritmia puede extenderse también a las otras voces del motete. A este propósito es bueno recordar que a inicios del siglo XIV la mayoría de los motetes es a tres voces: dos voces superiores que cantan dos textos diversos (en latín la mayoría de las veces, pero también en francés) y un *tenor* sin texto, probablemente instrumental. En el curso del siglo, el motete llega a tener una forma clásica a cuatro voces, en la que la cuarta voz, también probablemente instrumental, tiene la misma tesitura del *tenor,* tanto que se denomina *contratenor.* Se llega, pues, a crear una suerte de estratificación entre dos

La variación del ritmo

parejas de voces semejantes, ambas sujetas a la isorritmia en las creaciones de mayor virtuosismo.

Hacia finales del siglo la suerte del motete comienza a declinar lentamente: si miramos, por ejemplo, el códice Chantilly 564 (fuente principal de la música francesa de la segunda mitad del siglo XIV e inicios del XV) notamos que contiene 13 motetes contra 89 *chansons.* A inicios del siglo XV, el motete es empleado en las ocasiones importantes (matrimonios, fiestas y acontecimientos políticos y religiosos), pero el gusto de la época preferirá el género más fácil e inmediato de la *chanson* o del *rondeau.* No obstante, la técnica de la isorritmia se extiende muy pronto a otros géneros, como la *ballade,* pero también es utilizada en el repertorio sagrado: veremos que Guillermo de Machaut se vale de la isorritmia en algunas partes de la *Missa de Notre-Dame.*

La polémica sobre el *ars nova*

La importancia del *Roman de Fauvel* reside también en el hecho de que los motetes atribuidos a Felipe de Vitry, contenidos en la novela, se han redactado teniendo en cuenta algunos elementos innovadores en el campo de la notación musical, en los que han pensado teóricamente el tratado del mismo Felipe de Vitry y las obras teóricas de Juan de Muris (o Jean de Murs, *ca.* 1290-*ca.* 1351). Nacido hacia 1290 en Lisieux, Jean de Murs estudia en París y obtiene el título de *magister artium* en 1321. Es el típico representante de la *intelligentia* parisina, en contacto con Felipe de Vitry, pero también con Juan Buridano (*ca.* 1290-*ca.* 1358) y Nicolás Oresme (1323-1382). Matemático y astrónomo, además de teórico de la música, publica varios tratados de capital importancia: *Ars novae musicae* [Arte de la música nueva] o *Notitia artis musicae* [Noción del arte de la música] (1321), en el cual trata las cuestiones relativas a la notación musical del nuevo estilo; *Compendium Musicae Praticae* [Compendio de música práctica] o *Questiones super partes musicae* [Cuestiones sobre las partes de la música] (1322), concebido como un manual para la enseñanza universitaria, en el cual se profundizan las temáticas del tratado precedente relativas a la notación musical del *ars nova* y a la nueva concepción mensural típica del nuevo estilo; *Musica speculativa secundum Boethium* [Música especulativa según Boecio] (1323), una *summa* de teoría y filosofía de la música; a Juan de Muris se atribuyen dos tratados de contrapunto, *Libellus cantus mensurabilis* [Librito de canto mensural] y *Ars contrapuncti* [Arte del contrapunto], de fecha incierta.

El maestro Jean de Murs

La cuestión del nuevo estilo musical del siglo XIV está, pues, íntimamente ligada a la notación musical. Ya a partir de los motetes de Pedro de la Cruz (o Petrus de Cruce, *ca.* 1270-antes de 1347) se había sentido la necesidad de distinguir claramente, desde el punto de vista de la notación, valores de la

duración de las notas más breves, no incluidos en el sistema franconiano. Con el *ars nova* se crean signos musicales correspondientes a sonidos de una duración más breve (mínima y semimínimas), extendiendo a estos nuevos símbolos musicales las mismas proporciones que en la notación franconiana regulaban la *longa* y la *brevis*. A partir de este momento, con la adopción de valores más breves, la breve y no más la *longa* se convierte en la unidad de medida del tiempo.

Más allá del sistema franconiano

Pero la innovación más revolucionaria es la introducción de la división binaria, que llega a tener la misma importancia que la división ternaria. El sistema franconiano, en efecto, estaba impostado sobre una jerarquía de los valores rítmicos basada en una severa estructura ternaria (de evidente alcance simbólico): una *máxima* contenía tres *longae,* una *longa* contenía tres *breves,* una *brevis* tres *semibreves.*

Con el *ars nova,* una breve, según el contexto, puede contener tres semibreves *(tempus perfectum),* como también dos semibreves *(tempus imperfectum);* pasando a los valores más pequeños, una semibreve, siempre según el contexto, podrá contener tres mínimas *(prolatio major)* o dos *(prolatio minor).* En la práctica, como lo sostiene Juan de Muris en su tratado *Ars novae musicae,* a partir de este momento el signo gráfico que designa una nota ya no es más la esencia del sonido mismo: el lazo que une la nota al sonido es convencional. Lo que define la perfección o la imperfección de un sonido es el contexto rítmico, ya no el signo gráfico aislado.

Esta novedad está destinada a encender furiosas polémicas entre innovadores y conservadores. Entre éstos figura el gran teórico Santiago de Lieja (*ca.* 1260-*ca.* 1330). Estudia teología en París y es identificado como un maestro de sacra página, canónigo de Lieja. Su nombre lo obtenemos del acróstico de los *incipit* de los libros que componen su inmenso tratado *Speculum Musicae,* la mayor *summa* de teoría de la música, con una vasta sección dedicada a la polifonía del *ars antiqua* hasta finales del siglo XIII. El teórico lamenta el progresivo abandono de la dimensión "especulativa" de la música en favor de una dimensión exclusivamente "práctica": él reitera que la música está íntimamente ligada a Dios y es parte de la creación, como lo ponía bien en evidencia el antiguo estilo de Francone (siglo XIII). El ataque a la "imperfección" de la notación, al uso de valores más breves, a la creciente "sutileza" y dificultad de las nuevas músicas ha quedado decidido y no podría ser más explícito.

Santiago de Lieja

La polémica sobre la notación del *ars nova* es de una importancia tan capital, que hasta Juan XXII (1249-1334, papa desde 1316), se considera que toma parte en tal polémica poniéndose decididamente de parte de los conservadores: los estudiosos consideran que él apoyaba a los defensores del *ars antiqua* a través de la publicación de la bula *Docta sanctorum Patrum decrevit auctoritas* [La docta autoridad de los Santos Padres decretó] en 1324, pero hoy es amplia la discusión sobre la naturaleza y la finalidad de esta

antología. El papa formula una crítica severa a la pérdida de inteligibilidad del texto sagrado cantado según la praxis "moderna": el diverso cómputo del tiempo, el uso de notas rápidas, la técnica motetista de superposición de varios textos sobre el *tenor* litúrgico, el uso del *hoquetus* distraen al oyente de la pureza de una línea melódica funcional para la propagación del mensaje divino. Por lo tanto, durante los oficios divinos está severamente prohibido el uso de la polifonía según los dictados del nuevo estilo.

¿Por qué tanto ensañamiento por parte de la autoridad eclesiástica con una cuestión de orden musical? Es evidente que la teoría del *ars nova* toca algunas cuestiones filosóficas y teológicas capitales. La reflexión sobre el papel de la música en el Oficio Divino es al mismo tiempo una reflexión sobre el puesto que ocupa la música en la Creación. Como lo ha notado el musicólogo Olivier Cullin, con los tratados de Felipe de Vitry y de Juan de Muris la música pasa de *ancilla theologie* [criada de la teología] a *ars:* se convierte en una ciencia conectada a la dimensión física de la vida humana, *delectabilis in intellectu, amabilis in audito* [deleitable al intelecto. amable al oído]. A partir de este momento el uso litúrgico de la música, orientado a la gloria de Dios, se convierte en una de las funciones de la música, pero no en *la* función que la define ontológicamente. Esta emancipación de la música de la teología llega a expresarse muy sutilmente gracias a las implicaciones de la nueva notación: las notas escritas se vuelven signos privados desprovistos de significado teológico, que el compositor puede manejar y combinar a su gusto: en otras palabras, para decirlo con Juan de Muris, que a su vez se apoya en la *Metafísica* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.): "Experientiam circa res sensibiles artem facere manifestum" ("Está claro que la experiencia relativa a las cosas sensibles crea el arte"). Los sonidos sensibles están en la categoría de los entes singulares, o sea reales, mientras que los signos gráficos que los designan, es decir los símbolos de las notas y de las pausas, expresan parámetros de duración asignados teniendo como base la decisión del compositor. El parentesco con el pensamiento de Guillermo de Occam (*ca.* 1280-*ca.* 1349) ha sido puesto en evidencia por algunos estudiosos, sobre todo en relación a la noción de tiempo, a la que Juan se alinea en su investigación sobre el tiempo musical.

La música se vuelve ars

Las primeras formas de mecenazgo musical

El estilo nuevo, afinando poco a poco sus parámetros, en particular los del ritmo, llega a soluciones atrevidísimas, de un virtuosismo sofisticado: esta fase terminal del *ars nova* toma el nombre de *ars subtilior* [arte más sutil] y abarca el último tercio del siglo. Habiéndose propagado desde la Universidad de París a toda Europa, la producción del *ars nova,* y la producción esencialmente profana del *ars subtilior,* fue hecha florecer por compositores

que —como Baude Cordier, Senleches, Solage, Grimace, Antonello de Caserta, Mateo de Perusa— gozan del aprecio y se benefician del mecenazgo de los señores de las grandes cortes europeas: el duque Jean de Berry (1340-1416), el conde de Foix Gastón Phébus (1331-1391), el rey Pedro IV de Aragón (1319-1397, rey desde 1336), el rey de Chipre Pedro I de Lusignan (*ca.* 1328-1369, rey desde 1356), pero sobre todo el papa Clemente VI (1291-1352, pontífice desde 1342). Su pontificado representa el clímax de la "cautividad de Aviñón": el papa legitima su autoridad invitando a la corte pontificia a artistas que lo retraten y lo celebren. Será justamente Clemente VI quien nombre a Felipe de Vitry obispo de Meaux. Gracias al mecenazgo de los poderosos señores europeos se sanciona un lazo fuertísimo entre los músicos y sus mecenas, en la óptica de la música entendida como expresión de la legitimación del poder, que perdurará también en los siglos sucesivos. Ni siquiera Guillermo de Machaut, el más grande poeta y músico de la época, escapa a esta nueva condición.

Los grandes mecenas europeos

Los principales géneros poético-musicales

La producción del *ars nova* se distingue por su variedad de géneros musicales que flanquean el motete isorrítmico del que ya hemos hecho mención anteriormente. La *ballade,* una de las formas más en boga, abandona en el siglo XIV su función original lírico-coreográfica y es destinada exclusivamente al canto. Resulta compuesta de dos estrofas seguidas por un ritornelo que presenta la misma longitud y la misma rima del último verso de la estrofa. Guillermo de Machaut llega también a componer *ballades* a cuatro voces, recurriendo a todas las técnicas propias del nuevo estilo del *ars nova.* La *ballade* se convierte luego en el género predilecto de los compositores del *ars subtilior.*

La balada

Si la *ballade,* por su estructura tripartita, vehicula un pensamiento especulativo de amplio alcance, caracterizado por impulsos de gran intensidad lírica, el *rondeau* mantiene su fisonomía danzante, circular, sobre un esquema fijo fácilmente memorizable y musicalmente bastante repetitivo. Resulta que Machaut es también en este caso un compositor de *rondeaux,* principalmente a tres voces, reproducidos musicalmente con grandísima inventiva y variedad de tonos.

También el *virelais* pierde su primitiva función lírico-narrativa y en el siglo XIV se convierte en una forma exclusivamente cantada, de tono elegiaco. Como el *rondeau,* el *virelais* se caracteriza por la repetición constante de un ritornelo, pero la estructura de la estrofa y su organización rítmica hacen de él una forma muy complicada. Machaut ha compuesto sólo siete *virelais* sin música, pero en su producción figuran 38 *chansons balladées,* que no son otra cosa sino *virelais* musicalizados.

Los virelayes

También el *lai [lay]* es una forma muy compleja y articulada, cuya longitud puede llegar a medir doce estrofas, cada una con estructuras métricas y líneas melódicas diferentes. Requiere una sabiduría compositiva y retórica fuera de lo común, y quizás por esto los poetas y los músicos se aventuran con más gusto en las formas cerradas y más abordables, como por ejemplo los *rondeaux*.

Guillermo de Machaut

Nace alrededor de 1300 en Machaut, un pueblo de la Champaña cercano a Reims. Recibe las órdenes religiosas y en 1323 entra como secretario al servicio de la corte de Juan de Luxemburgo, rey de Bohemia (1296-1346), acompañándolo durante sus numerosos viajes y campañas en Lituania, Polonia, Silesia; más tarde, en 1335, gracias al apoyo de su protector se vuelve canónigo en Reims y permanece ahí durante un largo periodo, dedicándose a la creación de sus obras. En 1346 el rey Juan pierde la vida en la batalla de Crécy.

De esta manera inicia una nueva fase para el compositor que, habiendo sobrevivido a la peste negra que devastó a Europa en 1348, entra al servicio de príncipes y nobles, entre los cuales están Carlos II, Rey de Navarra (1331-1387), Juan duque de Berry y Carlos de Normandía (1338-1380), coronado en 1364 como rey de Francia bajo el nombre de Carlos V. El músico pasa sus últimos años de vida en Reims, donde muere en 1337.

Una imponente producción poético-musical

Machaut deja una producción poético-musical, por decir poco, imponente, que nos ha sido transmitida por cinco manuscritos principales, el más antiguo de los cuales está fechado alrededor de 1350, mientras que el manuscrito más completo y confiable (París, Bibliothèque Nationale de France, *fr.* 1584) se remontaría a 1370 aproximadamente; este es un dato de importancia excepcional en cuanto que no sólo el compositor está vivo durante la compilación de los manuscritos, sino que él mismo supervisa y cuida la edición de sus obras, estableciendo el orden y la forma en la que tiene intención de consignarlas a la posteridad.

La edición original de las obras de Machaut se abre con los *Dits:* composiciones poéticas con una temática encomiástica preferente, entre las que se cita el *Rémède de Fortune* (1341), que contiene algunas inserciones musicales. Obra maestra del género es el *Voir dit* (1364), la primera novela epistolar de la literatura francesa. En ella se narra el amor senil del poeta por una joven dama, Péronne d'Armentières; y también en este caso en ella se contienen algunas composiciones líricas musicalizadas.

El divorcio entre música y poesía

Poeta y músico, Machaut puede ser considerado en muchos aspectos como el último de los troveros, pero al mismo tiempo, paradójicamente, es el primero de los poetas modernos que sanciona el divorcio entre música y poesía.

Esta contradicción está ínsita en su misma obra. Su producción lírica pura, sin música, ha sido agrupada en los manuscritos en una sección intitulada *La louange des dames* [La alabanza de las damas]: cerca de 200 *ballades,* 60 *rondeaux,* siete *virelais* y siete *chants royaux.*

Siguen las composiciones musicalizadas: 22 *lais,* cerca de 40 *ballades,* una treintena de *virelais* y 19 *rondeaux.* Los temas de estas líricas están tomados de la tradición del amor cortés, en la que la sumisión del amante a la dama es el axioma predominante. Sin embargo, el hecho de que la mayor parte de la producción de Machaut sea sin música, y muy distinta de la sección más reducida de los textos musicalizados, presagia una creciente autonomía de la poesía respecto de la música que se volverá un dato adquirido en los poetas de las generaciones siguientes. Ya en el tratado *Art de dictier* del poeta (sobrino y discípulo de Machaut) Eustaquio Deschamps (1346-*ca.* 1406), se dice que la poesía debe ser considerada como una "música natural".

Machaut compone también 23 motetes a tres y cuatro voces, cuyos textos están a menudo enteramente en francés. El empleo de las técnicas ligadas al motete, como la isorritmia o el *hoquetus,* no es sólo prerrogativa del motete, sino que es utilizado por el compositor para su obra maestra, la *Missa de Notre-Dame.*

La misa polifónica: la *Misa de Nuestra Señora* de Guillermo de Machaut

La primera misa a cuatro voces

Obra excepcional en muchos aspectos, se trata de la primera misa a cuatro voces que nos ha llegado entera y que ha sido concebida como una unidad compositiva. La mayor parte de las piezas polifónicas de misas del siglo XIV que han llegado hasta nosotros son independientes y, con excepción de casos rarísimos, no parecen haber sido concebidas con el propósito de una realización completa de lo ordinario en polifonía. Esto se puede ver en los manuscritos que conservan este corpus, como el códice de Apt y el códice de Ibrea: las piezas están clasificadas en secciones distintas de *Kyrie, Gloria, Credo,* etc. Hay algunas excepciones, como la *Misa de Tournai* a tres voces, poco anterior a la misa de Machaut, pero anónima, y compuesta probablemente, en cuanto que el estilo arcaico de algunas partes haría pensar en un ensamblaje de secciones de épocas diversas más que en una concepción unitaria.

Un testamento musical

En el pasado se consideraba que la *Missa de Notre-Dame* hubiese sido compuesta para la coronación del rey Carlos V en Reims el 19 de mayo de 1364. Mucho más probablemente se trata de una misa votiva: los musicólogos han demostrado el modo en que las secciones de la misa están construidas sobre cantos litúrgicos asociados al culto mariano, de

donde el apelativo *de Notre-Dame.* Machaut muestra una particular predilección por este culto también en su producción secular.

Baste pensar en el motete 23 (contemporáneo de la misa) escrito para la Virgen, o en el *Lai de Notre-Dame.* También el *senhal Toute Belle,* con el cual Machaut designa en el *Voir Dit* a la dama de la que está enamorado, no es otra cosa que una calca del latín *tota pulcra es Maria* [toda hermosa eres, María], epíteto mariano por excelencia. Pero hay más: la misa habría sido compuesta por Machaut en futura memoria de sí mismo y del hermano Juan de Machaut. Lo demuestra un epitafio, que ahora está perdido, en el cual el músico prescribe que todos los sábados se cante una misa en la Catedral de Notre-Dame de Reims en honor de los dos hermanos, en un altar lateral donde parece que estaba una imagen muy venerada de la Virgen. La Misa resulta ser, pues, una suerte de testamento musical, cuya datación se colocaría después de 1360, en el periodo de plena madurez de la actividad del compositor.

Un estilo mudable

Aunque si bien es fruto de una concepción unitaria, el estilo musical de la *Missa de Notre-Dame* cambia según las secciones. Para el *Kyrie,* el *Sanctus* y el *Agnus,* Machaut emplea una escritura muy semejante a la del motete isorrítmico. Como lo ha puesto de relieve Richard Hoppin, estas secciones podrían ser consideradas como verdaderos y genuinos motetes, si el texto no fuese idéntico en todas las voces. La escritura del *Gloria* y del *Credo,* por el contrario, es mucho más lineal, con un estilo silábico que recuerda el *conductus.* En particular, por lo que atañe al *Credo,* Machaut demuestra que conoce muy de cerca el *Credo* de la *Missa de Tournai,* ya que algunos pasajes se han inspirado claramente en ese credo.

Tanto el *Gloria* como también el *Credo* terminan con un *Amen* isorrítmico; el *Amen* del *Credo* es incluso panisorrítmico, o sea las cuatro voces son isorrítmicas, como en los más complejos de los motetes del compositor.

Ignoramos durante cuántos años siguió cantándose esta obra maestra en Notre-Dame de Reims en memoria de los dos hermanos: según algunas fuentes, la misa de Machaut habría sido ejecutada todos los sábados al menos hasta 1411. La importancia de esta obra está en el hecho de que prefigura dos tipos de misa que encontrarán su desarrollo en el curso del siglo XV: la misa "mariana" y la misa de "réquiem". Como lo ha notado Anne Walters Robertson, en la misa de Machaut parece que por vez primera en la historia de la música un compositor cobra cabalmente conciencia del hecho que, a su muerte, su obra sobrevivirá aún durante largo tiempo.

Véase también

Literatura y teatro "La lírica en Europa", p. 659.
Música "La *nova musica.* Monodia sacra no litúrgica y monodia profana", p. 928; "El *ars antiqua*", p. 932; "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946.

EL TRESCIENTOS ITALIANO Y FRANCISCO LANDINI

TIZIANA SUCATO

Italia, igual que Francia, experimenta un extraordinario florecimiento musical al inicio del Trescientos: ars nova *italiana, o Trescientos musical italiano, son las expresiones con las que la historiografía moderna designa la actividad creativa de los polifonistas italianos comprendida entre la fecha de redacción del* Pomerium *(1318), tratado teórico de Marchetto de Padua sobre el nuevo sistema de escritura musical, y la segunda década del Cuatrocientos, cuando el* ars nova *italiana agota sus propios presupuestos.*

LOS LUGARES Y LOS PROTAGONISTAS

El *ars nova* italiana se caracteriza desde el principio como un fenómeno de élite en cuanto exclusiva prerrogativa de un restringido círculo de doctos, la mayoría eclesiásticos, y a menudo organistas de iglesia. Las cortes señoriales de Italia septentrional, acostumbradas al arte de los trovadores, son lugares privilegiados para cultivar y difundir el "nuevo arte" musical: así pasa en la corte del vizcondado (luego sforzesca) de Milán y Pavía, en la escalígera (luego carraresa) en Verona y Padua. Además de las cortes septentrionales —dejando aparte la corte meridional de Roberto de Anjou (1278-1343, rey desde 1309), sobre la que gracias a fuentes secundarias sólo podemos formular la hipótesis de una actividad floreciente—, Florencia es en donde, en la segunda mitad del Trescientos, el *ars nova* experimenta su máximo florecimiento y donde se compilan los códices más importantes que transmiten su repertorio. Estamos acostumbrados a distinguir, como Leonard Ellinwood lo ha propuesto en los años sesenta del Novecientos, a los polifonistas en "tres generaciones". La primera generación desarrolla los géneros del madrigal y del contrapunto y enumera entre sus representantes a Maestro Pedro (*ca.* 1300-*ca.* 1350), Juan de Cascia (*fl.* 1340-1350), Jacobo de Bolonia (*fl.* 1340-1360), Vincenzo de Rímini (*fl.* mitad del siglo XIV). La segunda generación coincide con el éxito de la balada polifónica y sus mayores exponentes son florentinos: Gherardello (*ca.* 1325-*ca.* 1364), Lorenzo Masini (?-*ca.* 1372), Donato de Casia (*fl.* segunda mitad del siglo XIV), Francisco Landini (*ca.* 1335-1397), a los que se añade también Bartolino de Padua (*ca.* 1365-*ca.* 1405). La tercera generación retoma técnicas y géneros de la primera generación, pero el uso de sonoridades mórbidas y de cromatismos son el preludio a la sensibilidad propia de la estación musical siguiente. A esta tercera generación pertenecen Grazioso de Padua (*fl.* finales del siglo XV), Antonello de Caserta (*fl.* 1390-1410), Johannes Ciconia

(1340-1411), Antonio Zacara de Teramo (?-*ca.* 1413), Andrea de Florencia (?-1415), Paolo Tenorista (*ca.* 1355-1436), Giovanni Mazzuoli (*ca.* 1360-1426).

Los testimonios musicales y las fuentes secundarias

El repertorio arsnovista transmitido por los códices contiene cerca de 600 composiciones, en su mayoría textos de contenido profano y en lengua vulgar. Una buena parte de estas composiciones se conserva en antologías retrospectivas compiladas entre el final del Trescientos y el inicio del Cuatrocientos, en su mayoría en Florencia. El códice más famoso es el que perteneció a Antonio Squarcialupi (1416-1480) y fue compilado alrededor de los años veinte del siglo XV, en el cual las piezas están ordenadas por compositor y los compositores son presentados en orden cronológico. Este códice da testimonio emblemáticamente del sentido de la historia y la conciencia que de su propio valor tenían los compositores pertenecientes a la última generación. El testimonio más antiguo de música polifónica profana del *ars nova* es el Rossiano 215, compilado antes de 1360.

El códice de Squarcialupi

El historiador Felipe Villani (1325-*ca.* 1405) traza en el *Liber de origine civitatis florentiae* [Libro del origen de la ciudad de Florencia] una imagen sintética de cuáles son los modos y los lugares en los cuales la música participa en la vida de una corte señorial. Villani escribe que muchos florentinos podrían ser recordados por su bravura, pero que pocos han dejado escritas sus composiciones. La música que nos ha llegado gracias a los manuscritos, más o menos preciosos, nos restituye en efecto el esfuerzo creador de aquellos músicos, que a través de la formalización del pensamiento musical impuesta por la escritura han codificado el madrigal, la balada y el contrapunto como formas de arte. En la vestidura latina del propio *Liber,* Villani cuenta también que en la corte de Mastino II de la Scala (1308-1351), señor de Verona, dos músicos, ambos forasteros, contendían por los premios en dinero ofrecidos por el veronés mismo: Juan de Cascia y Jacobo de Bolonia. Rastros de estos "singulares tensones", que debían celebrarse también en otras cortes, se pueden reconocer en la presencia de términos particulares idénticos o de alusiones a personajes femeninos idénticos. Por ejemplo, entre los madrigales de Juan, de Jacobo y del más anciano Pedro, hay cuatro que tienen en común, sea el uso del término "perlato" (en la lengua vulgar véneta designa "las cuentas bruñidas del almez picapedrero"), sea la referencia a una mujer de nombre Ana.

Francisco Landini

Francisco Landini es el compositor más representativo del Trescientos italiano. Como lo afirma Nino Pierrotta, "Landini, el más famoso de los polifonistas

italianos, más decididamente que sus predecesores hace de la música una profesión". Su nombre es citado en muchos documentos de la época que atestiguan sus dotes brillantes no sólo en el campo musical, en el cual descuella como compositor y organista, sino también en el campo de la filosofía y de la astrología. Landini, según Felipe Villani, por su maestría en el órgano recibe en Venecia la corona de laureles de manos del rey de Chipre, Pedro I Lusignano (*ca.* 1328-1369, rey desde 1359), que estaba de visita en la ciudad lagunera en septiembre de 1368. Si se excluye este episodio, la actividad de Landini se desarrolla en Florencia, donde está documentado que se empleó como organista en la iglesia de San Lorenzo. Su obra, la más conspicua de las de los polifonistas italianos del Trescientos, es transmitida casi enteramente por el códice Squarcialupi. Como lo ha notado Alessandra Fiori en su libro sobre este compositor, el arte del "ciego de los órganos" se manifiesta "en la pulcra elegancia de la escritura, en la controladísima naturalidad del discurso musical, en el perfecto equilibrio de los sonidos entre sí y de estos con la palabra".

Músico de profesión

La teoría musical. El contexto europeo

Al final del Doscientos se asiste en el ámbito musical a un cambio radical de perspectiva por cuanto concierne la relación entre evento sonoro y escritura gracias a la obra de Franco de Colonia (mitad del siglo XIII): la notación musical presta su auxilio a la memoria para la reconstrucción de melodías interiorizadas precedentemente, pone las bases para ser códice autónomo y suficientemente preciso con el propósito de registrar en el papel un proyecto compositivo articulado y hacer posible su reproducción. Las élites cultas de toda Europa aprenden el nuevo sistema de escritura musical y desarrollan sus potencialidades, cada uno a su modo, hasta el punto que al inicio del Trescientos las diferencias del sistema de partida se vuelven tan numerosas como para hacer oportuna una nueva formulación. Las diferencias se determinan, sea diacrónicamente con el sistema formulado por Franco, sea sincrónicamente con los resultados del desarrollo que el mismo sistema franconiano ha producido en las varias comunidades territoriales. Tales diversidades persisten, si bien son numerosos los intercambios entre las comunidades culturales durante al menos un siglo. De esta manera, si en París la tarea de instruir a los cantores expertos en la "vía moderna" de escribir música será asunto de Juan de Muris (*ca.* 1290-*ca.* 1351) con la *Notitia artis musicae* [Noción del arte de la música] (1321) y de la enseñanza de Felipe de Vitry (1291-1361), en Italia será Marchetto de Padua (*ca.* 1264-*ca.* 1319) quien explique y motive "científicamente" en su *Pomerium* [frontera sagrada de la ciudad de Roma] (1318-1319) el uso de una nueva notación, como lo hará en Inglaterra Johannes Torkesey con su *Declaratio*

Un nuevo sistema de escritura musical

trianguli et scuti [Declaración del triángulo y del escudo] (1330). Estos teóricos son conscientes de tener una deuda con Franco, pero también tienen conciencia de ser creadores de un arte nuevo *(ars nova).*

El teórico del *ars nova* italiana: Marchetto de Padua

Por lo que se refiere a aquello sobre lo que se puede formular una hipótesis teniendo como base los pocos documentos de que disponemos, Marchetto, hijo de un sastre de Padua, aprende la gramática y sobre todo la música en la Catedral de Padua, donde los testimonios certifican que hay una actividad musical importante y bien estructurada. Dentro de la misma catedral, Marchetto se vuelve maestro del coro (1305-1307), papel que le permite, bastante probablemente, ser escogido (1316) como candidato para concursar por el prestigioso y remunerativo cargo de *magister scolarum* en la escuela capitular de Cividale del Friuli, pero que no le basta para obtener los fuertes apoyos de que goza su antagonista, constriñéndole en junio de 1317 a renunciar a sus propios derechos. Marchetto no pierde el ánimo, tanto que sabemos que en mayo de 1318 está activo en Nápoles en el interior de la capilla de Roberto de Anjou y a punto de partir, siguiendo a la corte, hacia Aviñón: probablemente es justamente en ese año y en ese ambiente internacional tan rico de estímulos cuando y donde Marchetto comienza a escribir el *Pomerium,* como lo ha demostrado recientemente Carla Vivarelli. Marchetto es también compositor, si bien, además de tres composiciones verosímilmente compuestas para los Oficios drámáticos de la catedral paduana (*Iste formosus* [Este hermoso], *Quare sic aspicitis* [¿Por qué miráis así], *Quis est iste?* [¿Quién es éste?]), nos ha llegado un solo motete, *Ave Regina coelorum* [Ave, Reina de los cielos]/ *Mater innocencie* [Madre de la inocencia]/ *Ite missa est* [La misa ha terminado] *(Joseph)* que se le atribuye con certeza por la presencia de su firma *(Marcum Paduanum)* en el acróstico del texto poético entonado por la voz más grave. La datación es incierta: al lado de lo que sugiere la ocasión de la inauguración de la capilla de los Scrovegni (1305), está quien propone una fecha posterior al menos a 1310, teniendo como base también las consideraciones de estilo: la presencia de un nuevo modo de concatenar los acordes generados por el encuentro de las varias voces, la elección de un “espacio sonoro” a menudo ampliado más allá de la octava y la emancipación de las consonancias imperfectas, consideraciones que confieren dulzura y fluidez a la fusión de los sonidos.

De Padua a la corte angevina

El *Pomerium* y el *Lucidarium*

Por cuanto concierne a Italia, a Marchetto de Padua es a quien se reconoce el mérito de haber sido el primero en haber ordenado más detalladamente

aquellas reglas que los cantores más expertos y los maestros actualizados usaban para componer música nueva. A la base del sistema está la unidad de medida del tiempo musical, que puede dividirse en tres tiempos (tiempo perfecto) o en dos (tiempo imperfecto), esta unidad está pensada como el entero más pequeño dentro del cual toman forma, con la fisonomía rítmica de cada una, las ulteriores subdivisiones del tiempo, llamadas también *divisiones*. La importancia de este principio básico es puesta en evidencia por el hecho de que para delimitar cada unidad, cada entero, se pone el *pontellus*, es decir, un punto, que tiene una función semejante al diapasón moderno. En otras palabras, se define una pulsación para el tiempo perfecto y otra para el imperfecto, dentro de las cuales se pueden tener para el tiempo perfecto de tres hasta doce sonidos —o sea las *divisiones* ternaria, senaria perfecta, novenaria y duodenaria—, mientras que para el tiempo imperfecto de dos hasta ocho sonidos —para constituir las así llamadas *divisiones* cuaternarias, senaria imperfecta y octonaria—. La unidad de medida es, pues, la más pequeña "unidad de sentido" en música, por la que el tiempo se dice musical. Este acercamiento profundamente arraigado en la experiencia emerge también en el *Lucidarium* [Explicación del arte de la música llana] la obra en la cual Marchetto trata del canto llano, justamente cuando el teórico explica cómo deben ordenarse los modos así llamados gregorianos, en qué manera concurren para definir una determinada línea de canto y se pueden reconocer en ella.

La función del pontellus

Ars nova italiana y francesa: una confrontación

El elemento común que une las dos tradiciones arsnovistas, italiana y francesa, es la conciencia de la novedad de la que son portadoras, no menos que el surgimiento de una nueva estética que se puede reconocer en la búsqueda misma —según, ya se ha dicho, modalidades ligadas a las tradiciones autóctonas— del placer auditivo a través de la sonoridad que adopta con mayor frecuencia intervalos imperfectos (tercias y sextas) y alteraciones cromáticas. El *ars nova* italiana se distingue por la diferente impostación de la reflexión sobre la unidad de medida del tiempo musical, por la predilección de ritmos simples —tanto como para denominarlos compuestos "a la francesa"—, y por una notación más intuitiva e inmediata respecto de las tendencias analíticas de la francesa. El *ars nova* italiana no desarrolla estructuras compositivas muy complejas, caras a los franceses, como el motete isorrítmico (que viene a ser acogido en Italia sólo a finales del siglo), pero tiene predilección, también en los motetes, por la nitidez de los contornos y el lance melódico de la línea del *cantus*, no menos que, como lo ha puesto de relieve eficazmente Nino Pirrotta, la estructuración de los materiales musicales "orientada a solicitar y conducir el instinto musical natural del oyente, más que su intelecto".

El madrigal

Los estudiosos de la música se han preguntado reiteradamente acerca del origen del madrigal, aventurando hipótesis bastante diversas: la forma del madrigal, según Guido Capovilla, habría surgido "luego de la necesidad de disponer de una estructura estrófica más concisa y lineal que el soneto y la balada". De manera diversa, Enrico Paganuzzi, en un ensayo de 1976 sobre el Trescientos musical véneto, sostiene que los primeros madrigales debían ser "satíricos y mal hablados cantos de bodas". El término, según Bruno Migliorini, podría derivar del adjetivo véneto *madregal*, que significa "a la buena de Dios", "ingenuo y natural". Sin embargo, el madrigal parece del todo ajeno al ámbito popular al que quisieran ligarlo los teóricos, puesto que estuvo estrechamente ligado a las innovaciones musicales arsnovistas y el público "culto", el de las cortes, al que está destinado, parece tener poco que departir con un origen "tosco" y con el *"rudium inordinatum concinium"* ["armonía sin armonía de los rústicos"] que le atribuyó Francisco de Barberino (1264-1348) (*ca.* 1313).

Orígenes controvertidos

El madrigal es una forma poética que nace expresamente para ser musicalizada. En el *Tractato de li rithimi volgari* [Tratado de los ritmos vulgares] (1381-1387), que compendia la *Summa artis rithimici vulgaris dictaminis* [Suma del arte del ritmo en lengua vulgar] (1332) de Antonio da Tempo (?-*ca.* 1339), Gidino di Sommacampagna (siglo XIII) explica que el madrigal está compuesto por una serie de tercetos (de dos a cinco), seguidos, pero no siempre, de un dístico de versos pareados con función de ritornelo (son raros los ritornelos monósticos); el verso que se usa es el endecasílabo, eventualmente mezclado con el eptasílabo. Capovilla ha identificado en el repertorio arsnovista, que comprende cerca de 190 madrigales, por lo menos 64 esquemas diversos para organizar las rimas, dos de los cuales son los más recurrentes: ABB CDD EE y ABA CDC EE. Las temáticas dominantes son el amor narrado por "los pastores enamorados" (*Tractato* V, 3), en general con una ambientación bucólica y una andadura narrativa, y el amor propuesto según "los modernos" con palabras "más sutiles y más espléndidas" *(ibid.),* "renovadas motivaciones en clave mundano-elegante de las connotaciones originarias feudalizantes y caballerescas del lenguaje amoroso convencional".

El anónimo *Voces applicatae verbis* [Voces aplicadas a las palabras] describe el madrigal como una composición polifónica. Gidino recomienda en el *Tractato* que sea cantado "por tres cantores o al menos por dos" (*Tractato* V, 5). Sólo Antonio de Tempo parece aludir a madrigales monódicos (*Summa* LI, 21-25), pero no hay testimonio de ningún madrigal monódico, mientras que la extragrande mayoría es a dos voces, un número exiguo a tres. En los madrigales a dos voces la parte más baja llamada

Madrigales a dos o tres voces

tenor está constituida principalmente por notas de larga duración, mientras que la voz superior, *cantus,* se distiende en amplias vocalizaciones (o melismas) que se alternan en secciones en donde la melodía escande cada una de las sílabas del texto. En general, los tercetos son cantados en un tiempo *(divisio)* diferente del ritornelo, el cual, a despecho del nombre, es entonado una sola vez después del último terceto. La música consta de dos secciones: la sección A para la entonación de los tercetos y la sección B para la entonación del ritornelo.

El madrigal es el género que más frecuentan los primeros compositores de música polifónica italianos del Trescientos. De Pedro se conocen sólo nueve composiciones, y cinco de ellas son madrigales; de las 19 de Juan, 18 son madrigales; de Jacobo de Bolonia se cuentan 30 madrigales de 33 composiciones que nos han llegado. En la producción de Lorenzo Masini, Donato y Gherardello, que pertenecen a la segunda generación, los madrigales prevalecen todavía sobre las baladas; pero, por ejemplo, el numero de baladas compuestas por Nicolás de Perusa es superior, por lo menos en número, al de los madrigales (19 a 16), hasta que a partir de los años sesenta y setenta del siglo XIV la balada polifónica se impone en las preferencias de los compositores. En el último periodo del *ars nova* italiana, el madrigal vuelve a atraer la atención de los compositores de música polifónica en cuanto forma musical propiamente itálica y sentida como "clásica" en un momento en el que prevalecen los influjos de la música francesa, sea en los géneros, que en la notación. En este periodo el madrigal acoge nuevas temáticas: autobiográficas, como en *Mostromi amor* [Mostrome amor] de Landini o en *Deus deorum* [Dios de dioses], *Pluto* de Zachara de Teramo; moralizantes, como en *Tu che l'opre altru vo' giudicare* [Tú que las obras de otros quieres juzgar] de Landini. En el ámbito lombardo-véneto, los madrigales se usan sobre todo con una función conmemorativa (aunque tal función permanecerá propia de los motetes), como *Alba colomba* [Blanca paloma] de Bartolino de Padua para la entrada de los Visconti en Padua en 1388. Especial mención merecen, finalmente, los madrigales politextuales, en los cuales cada voz canta un texto diferente, como, por ejemplo, el madrigal tritextual: voz superior: *Aquila altera, ferma in su la vetta* [Aguila orgullosa, fija en lo más alto]/ tenor: *Uccel di Dio insegna di giustizia* [Pájaro de Dios, símbolo de justicia]/ contra tenor: *Creatura gentil, animal degno* [Criatura gentil, animal digno] de Jacobo de Bolonia, y el otro madrigal tritextual, cantus: *Musica son che mi dolgo piangendo* [Música soy y me duelo llorando]/ contra tenor: *Già furon le dolcezze mie pregiate* [Antaño mis dulzuras fueron apreciadas]/ tenor: *Ciascun vuoli narrare musical note* [Cada uno quiere arreglar notas musicales], que aparece como *ouverture* de la sección dedicada a Francisco Landini en el códice Squarcialupi.

Nuevos temas

La balada

Numerosas son las hipótesis relativas al origen de la forma métrica de la balada y ninguna relaciona de modo convincente esta estructura métrica a formas preexistentes, no obstante las afinidades identificadas de vez en cuando con el *zadjal* árabe-andaluz, con las *Cantigas de Sancta María* portuguesas, con la *danza* provenzal o con el *virelai* francés. Por el contrario, es opinión común que la caracterización morfológica se delinea en el curso del Doscientos gracias a los síuculo-toscanos y a los estilnovistas.

La balada está constituida por un ritornelo o "estribillo", que se repite al final de cada estrofa (o estancia). Cada una de las estancias se compone de "pies" (o mutaciones), idénticas en el número de versos y rimas, y de una "vuelta" que tiene una longitud igual y las mismas rimas que el estribillo. Las baladas mínimas o pequeñas, es decir aquellas que tienen como estribillo respectivamente un heptasílabo o un endecasílabo, son atestiguadas por primera vez al inicio del Trescientos, justamente en el ámbito de poesía para música del siglo XIV. El esquema más usado por los compositores de música polifónica es, sin embargo, el de la balada mediana (estribillo de tres versos). La fusión lingüística es menos sustanciosa y pintoresca respecto de la función de los madrigales y de los contrapuntos. Por cuanto se refiere a los temas, Antonio de Tempo escribe que en la balada, aunque ha de preferirse el tema amoroso, también se admiten, sin embargo, "verba moralia e notabilia".

En el plano musical, la balada se compone de dos melodías: la melodía A, para entonar el estribillo y la vuelta, y la melodía B, para entonar el pie. En general, el texto del segundo pie, el de la vuelta y eventualmente el de las otras estancias, no está colocado debajo del renglón musical, sino se copia en el espacio libre del espejo del mismo folio, o del adyacente, y constituye el así llamado *residuum*. En el tratadito *Voces applicatae verbis,* el autor anónimo distingue las "balade quia ballantur" ["baladas porque se bailan"] de los "soni sive soneti" ["sonidos o sonetos"] que, por el contrario, son las baladas no destinadas a la danza, de carácter lírico y con una melodía muy articulada.

Los testimonios manuscritos muestran que la balada, inicialmente monódica, sólo después de 1360 adopta de preferencia el ordenamiento a dos o tres voces. Además de las baladas monódicas anónimas contenidas en el códice Rossiano 215, se conocen las entonadas o las musicalizadas por los compositores de música polifónica de la segunda generación como Gherardello (cinco), Lorenzo Masini (cinco) y Niccolás de Perusa (una). La única balada polifónica conocida, compuesta antes de 1360, es *Nel mio parlar di questa donn'eterna* [En mi hablar de esta mujer eterna] de Jacobo de Bolonia, mientras que a partir de esta fecha la balada polifónica se convierte en el género preferido de los compositores de música polifónica de la segunda y tercera generaciones (baste pensar que Landini compuso 141 baladas y 11 madrigales).

Como el madrigal, también la balada puede ser politextual: *Perché di novo sdegno* [¿Por qué de nuevo desdén el pecho de mi dama]/ *Perché tuo servo e soggetto mi tengo* [¿Por qué me tengo por siervo tuyo y súbdito?]/ *Vendetta far dovrei* [Debería cobrar venganza. Pero la injuria] de Francisco Landini, y de Antonio Zacara de Teramo *Je suy navrés tan fort* [Estoy tan fuertemente afligido]/ *Gnaff' a le guagnele,* balada politextual y plurilingüe.

El contrapunto

El contrapunto es un género musical típicamente italiano. Con respecto a su origen no hay hipótesis que sean unas más acreditadas que otras, pero los estudiosos están de acuerdo en que en las diversas partes de Europa debía existir una tradición oral de música entonada con la técnica que luego se volverá típica del contrapunto: el canon. El término "contrapunto" no deriva, según Nino Pirrotta, del tema, la mayoría de las veces venatorio o de cacería, o de la forma métrica, cuanto más bien del hecho de que hay una imitación melódica rigurosa entre las diversas voces, o sea una voz "caza" a la otra, la persigue. Pirrotta afirma además que en el contrapunto el canon devuelve con eficacia realista "la descripción de una escena concitada a cielo abierto, citando el cerrado diálogo, los gritos, los reclamos, hasta rozar el efecto de una descripción sonora, si no visual".

Con la técnia del canon

Los contrapuntos no tienen una tradición textual autónoma con respecto a su vestidura musical. Además, la ausencia total de testimonios en los tratados métricos de ese tiempo y en los sucesivos hace suponer que el género no se percibía como literariamente autónomo. Los textos, concebidos a propósito para la entonación musical, están compuestos de septetos y endecasílabos combinados de varias maneras, y en esta elección métrica queda satisfecha la pretensión habitual de literalidad. La característica formal fija es la presencia de un dístico de versos pareados al final de cada estrofa. En el contrapunto se declina de varias maneras el tema venatorio, ambientado en un bosque o en el mar, a veces con alusiones a argumentos de temas eróticos (como en el caso de *Con brachi assai* de Juan y de *Così pensoso* de Landinni). *Cacciando per gustar* de Zacara de Teramo propone el tema venatorio en clave gastronómica.

Temas venatorios y alusiones

El contrapunto prevé dos voces superiores entre las cuales se desarrolla el canon y un *tenor* que no interviene en el juego de las imitaciones y que se mueve en un registro más grave con respecto a aquellas, desempeñando una función de sostén. La entonación del dístico final puede separarse de cuanto precede, sea por la extensión más aguda de la melodía, sea por el cambio de tiempo.

Nueve son los contrapuntos, compuestos antes de aproximadamente 1360, que nos han llegado: dos de Pedro, tres de Juan, tres de Jacobo de Bolonia y

un anónimo, *Segugi a corda.* Siete son los contrapuntos conocidos que se pueden adscribir a los compositores de música polifónica de la segunda generación: una de Lorenzo Masini, una de Gherardello, dos de Vincenzo de Rímini, tres de Nicolás de Perusa. Zacara de Teramo, único de los compositores de la última generación que ha reconsiderado el género, compone un contrapunto que se distancia del ascendiente clásico por ausencia del dístico final de versos pareados. Como el madrigal, así también el contrapunto desaparece al terminar el siglo XIV.

Véase también
Literatura y teatro "La lírica en Italia", p. 664.
Artes visuales "Después de Giotto: Florencia, Rímini, Bolonia, Padua", p. 868.
Música "La *nova musica.* Monodia sacra no litúrgica y monodia profana", p. 928; "El *ars antiqua*", p. 932; "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", p. 937; "La música instrumental", p. 959.

LA MÚSICA PARA LOS OJOS: EL CÓDICE CHANTILLY

CARLA VIVARELLI

Al doblar el siglo XIV la última fase de desarrollo de la polifonía arsnovista se caracteriza por la audacia de los experimentos realizados por compositores activos en los mayores centros culturales allende los Alpes y en las cortes italianas más atentas a las vanguardias artísticas. Sus complejas composiciones se caracterizan, sobre la página escrita, por un original recurso a formas inusuales de notación y decoración de la notación misma y a sistemas más o menos cifrados para indicar visualmente las modalidades de ejecución. Las piezas tienen la impronta de la moda "de cantar frances", y esta conspicua producción, conocida hoy como **ars subtilior,** ***da testimonio, gracias también a los tratados coevos, de las potenciales aplicaciones de técnicas para aumentar o disminuir los valores temporales y de cambios de ritmo obtenidos aplicando las más variadas proporciones numéricas.***

DIMENSIÓN SONORA Y DIMENSIÓN VISUAL DE LA MÚSICA

En el texto poético de *La harpe de melodie,* la célebre *ballade* de Santiago de Senleches (mediados del siglo XIV-1395), anotada en un manuscrito de Pavía de 1391 sobre un sistema de líneas que representan las cuerdas de un arpa,

la *ballade* misma y el género de música del Trescientos tardío a la que pertenece (denominada hoy *Ars subtilior*) se definen como una armonía de "oír, tocar y ver". Una música, pues, que encuentra su expresión más plena en la complementariedad de la dimensión sonora, como música tocada, y de la dimensión visual, como música escrita.

Es indudable que la decisión de reflejar el contenido del texto poético en el aspecto gráfico dado a la "partitura" representa la forma más inmediata y más evidente de involucramiento sensorial de la vista en el ámbito musical. La *ballade* de Senleches no constituye el único ejemplo de esto: en efecto, se pueden nombrar las dos célebres composiciones de Baude Cordier (*ca.* 1380-*ca.* 1440) transmitidas en el códice Chantilly, Museé Condé, 564 (*olim* 1047). La primera de éstas es el *rondeau-canone Tous par compas* escrito en forma circular, haciendo eco al texto poético que recita "io sono tutto composto con il compasso" ["he sido compuesto todo con el compás"]. La segunda composición en el cordiforme *rondeau Belle, Bonne, Sage* [Bella, Buena, Sabia] que entona un texto de amor. Además podemos recordar aún la anónima *ballade En la maison Dedalus* [En la casa Dédalo], reproducida en forma de laberinto en la conclusión de un tratado de teoría transmitido en el manuscrito Berkley, University of California, Music Library, 744.

Pero el repertorio de *ars subtilior,* al que reenvían todas las piezas citadas anteriormente, muestra otros tipos de naturaleza autoreferencial, como por ejemplo las referencias en el texto poético a los usos de notación o el recurso a didascalias, a veces en forma de enigmas *(canones),* que explican cómo se debe ejecutar la composición. Tales formas de autoreferencialidad, que contribuyen a esclarecer el significado de la pieza misma, no atañen al texto poético solo: Anne Stone, en efecto, ha demostrado recientemente que también las selecciones de la notación a menudo concurren a la correcta interpretación de la pieza, a tal punto que el lector medieval saca del manuscrito muchas más informaciones de cuantas se podrían obtener en calidad de simple oyente.

Ars subtilior: difusión y apropiación de una "moda francesa"

Con el término *ars subtilior* se indica aquella corriente musical que a partir de la mitad del Trescientos, pero sobre todo a caballo entre el Trescientos y el Cuatrocientos, se propaga, todavía *in fieri,* a partir de múltiples centros de Francia meridional y centro-septentrional más allá de los Pirineos y los Alpes. Al lado de las cortes francesas (la pontificia de Aviñón, pero también las cortes de Anjou y de Berry), un centro importante de difusión es la capital europea de la cultura medieval, París, con sus *studia* universitarios y monásticos. Entre los lugares destinados a acoger, desarrollar y difundir las nuevas tendencias musicales *subtiliores* se enumeran además las cortes ibéricas de

Aragón, Navarra y Castilla, la corte francesa de los Lusignano en Chipre, la corte paviana de los Visconti, las pontificias de Roma y Bolonia durante los años del cisma (1378-1417) y, finalmente, una ciudad como Padua, sede de una importante universidad atenta a las nuevas aplicaciones de conceptos científico-matemáticos a la medición del tiempo musical y quizás sede de una escuela de música ya antes de Gaffurio. El mapa de los centros itálicos *subtiliores* ha de extenderse además al área meridional, y en particular a la corte angevina de Nápoles, donde a volver verosímiles la difusión y la apropiación de la moda trecentista tardía "de cantar francés", a la que se alude en varios testimonios literarios, concurren los vínculos dinásticos, la atención tradicional prestada a la "vanguardia" musical (madurada bajo Roberto de Anjou en sus primeros años de reinado 1309-1349), la circulación (y quizás el origen) de textos teóricos que describen prácticas *subtiliores* no menos que el topónimo de diversos compositores, entre los cuales se cuentan Filippotto (*ca.* 1350-*ca.* 1435) y Antonello de Caserta, o el menos conocido Nicolás de Aversa. Por lo demás, el impacto de la tendencia estilística *subtilior* en suelo itálico es tan fuerte, que ni siquiera Florencia, por cuanto es la más apegada tenazmente a la tradición arsnovista autóctona, es indiferente a su encanto, como puede deducirse de la composición de Lorenzo de Florencia (?-1372) y Pablo de Florencia (*ca.* 1355-1436).

En la Italia meridional

A favorecer tal difusión, junto a la más genérica circulación de hombres (entre los cuales inevitablemente se encuentran músicos y *cantores*), de ideas, de textos, está la magmática congeries política de la época, hecha de tantas pequeñas y grandes entidades insertas en un amplio sistema de relaciones políticas, económicas y culturales continuamente variables y que giran en una órbita inestable en torno a centros gravitacionales que cambian teniendo como base las vicisitudes históricas. La "moda francesa *subtilior*" se difunde: francesa es la lengua de los textos entonados, francesas son la mayoría de las veces las formas poético-musicales utilizadas, como *ballade, rondeau* y *virelai,* francés es el sistema de medida de base adoptado. De tal modo, el *Ars subtilior* es acogida y reconocida en su identidad transalpina y en su principal connotación rítmica; pero una difusión tan precoz, acaecida antes de la definición de un código de normas de medición y de un sistema de escritura musical elocuente, transforma los centros que acogen tal tendencia vanguardista de manera que de ser metas periféricas de una tradición se convierten en centros propulsores del progreso y de la definición de la tendencia misma.

En Italia, por ejemplo, la existencia de un sistema de medición y notación autóctono diverso del sistema arsnovista francés hace necesario fijar, en la medida de lo posible, principios, reglas y figuras que se puedan ceñir al nuevo estilo *subtilior,* el cual cambia las bases de ese mismo sistema francés. Por lo demás, la así llamada *ars nova* italiana, ya probada y definida en el curso de la primera mitad del Trescientos, jamás es suplantada por el

Ars subtilior, incluso ahí donde ésta encuentra terreno favorable para su desarrollo. Y, precisamente por la necesidad de definir los fundamentos *subtiliores,* Italia obtiene en la producción teórica aquel primado que en el ámbito de la composicíon comparte por el contrario con Francia. Así, pues, al lado de los célebres nombres de compositores *subtiliores* allende los Alpes, como Santiago de Senleches (mitad del siglo XIV), que está al servicio de la casa de Aragón, primero en la persona de Eleonor, reina de Castilla, y sucesivamente en la del cardenal Pedro de Luna, Trebor (*fl.* 1390-1410), Solage (*fl.* finales del siglo XIV), Baude Cordier (*ca.* 1380-*ca.* 1440), Gracian Reyneau (*fl. ca.* 1390), se pueden enumerar aquellos nombres de compositores itálicos igualmente célebres de Filippotto de Caserta, Antonello de Caserta, Johannes de Janua (*fl.* comienzos del siglo XV) y Antonio Zacara de Teramo (?-*ca.* 1413, *magister capellae* del antipapa Juan XXIII) y finalmente Mateo de Perusa (?-*ca.* 1418), primer maestro de la capilla de la Catedral de Milán a quien recordamos por haber estado ligado al cardenal Pedro Filargo y a la compilación del códice de Este α.M.5.24 que conserva esencialmente su obra.

Primado teórico de Italia

Las características del estilo *subtilior*

Una sofisticada elaboración rítmica caracteriza la música *subtilior:* el temor y la inconveniencia de "que aquello que puede ser pronunciado no pueda ser escrito", como recita el *Tractatus figurarum* [Tratado de las figuras], atribuido a Filippotto de Caserta, impulsa al compositor a un audaz experimento de notación que desembocará en aquella eflorescencia gráfica propia de la escritura *subtilior.* De aquí la variedad de formas de representación, diversas de compositor a compositor, y a menudo de composición a composición de un mismo autor, que jamás encontrará una codificación unívoca y universal.

La ampliación del espectro de las combinaciones rítmicas contempladas en el sistema del *ars nova* francesa involucra la dimensión horizontal de la música así como la vertical: por una parte, pues, la potenciación de la sincopación, ya concebida en la teoría arsnovista francesa, pero ahora extendida a situaciones antes consideradas inadmisibles e identificada a través de nuevos expedientes de notación (como el uso de notas rojas y figuras particulares de notas); por otra parte, la adopción de valores de duración diversa de la de aquellos del sistema arsnovista francés y, respecto a éstos, en relaciones proporcionales diferentes a las acostumbradas relaciones binaria y ternaria, adopción cuya finalidad es obtener escansiones rítmicas inusitadas que sobreponer, a menudo, a las más tradicionales, con un efecto polirrítmico desconcertante. Y son propiamente tales valores proporcionales, desconocidos al sistema arsnovista francés, los que vuelven necesarios nuevos signos gráficos capaces de volver elocuente su significado rítmico.

Ampliaciones y experimentaciones

Pero el concepto de *subtilitas* no se limita al sólo aspecto rítmico-notacional: a la ya citada autoreferencialidad, que connota el repertorio, se añade efectivamente el sofisticado juego de la cita, un encaje de referencias y alusiones a una dimensión sonora compartida, en la que palabras y músicas interactúan en diferentes niveles de comunicación, implicando necesariamente un público consciente. La cita, en efecto, entendida como instrumento primero para manifestar la erudición del autor, a menudo está a la base de tensones poético-musicales, como aquél que conecta las *ballades En attendant soufrir* [Esperando sufrir] de Filippotto de Caserta, *En attendant esperance* [En espera de la esperanza] de Senleches y *En attendant d'amer la douce vie* [Esperando amar la dulce vida] de un de otra manera desconocido Galiot, composiciones que se ponen en estrecha y complicada relación recíproca.

La cita

Contra las últimas plazas fuertes de una visión artificiosa de la música *subtilior,* según la cual la búsqueda de diseños rítmicos cada vez más audaces depaupera el valor de la composición reduciéndola a mero ejercicio de cálculo matemático, queda finalmente por enumerar el gusto típicamente italiano de un "melodiar" simple y espontáneo, que se resuelve esencialmente en la estructura de una línea vocal acompañada, que caracteriza desde siempre nuestra música, un melodiar que, aunque transformándose en audaces sincopaciones y en complejas proporciones, vuelve la música *subtilior* italiana particularmente placentera al oído.

Véase también

Música "La *nova musica*. Monodia sacra no litúrgica y monodia profana", p. 928; "El *ars antiqua*", p. 932; "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", p. 937.

LA MÚSICA INSTRUMENTAL

FABIO TRICOMI

Las fuentes musicales exclusivamente instrumentales, existentes a partir del siglo XIII, a una con los tratados musicales de la época, son el primer y más importante elemento del que ha de partirse para formular una hipótesis sobre la nueva ejecución de la música de danza medieval. La realización de una praxis ejecutiva "filológica", sin embargo, debe valerse de otros importantes indicios, cuyos rastros fragmentarios siguen aún actualmente en día en las fábricas populares de instrumentos de cuerda y en las músicas de tradición oral.

La música de danza y sus fuentes musicales

A partir del siglo XIII la música ejecutada exclusivamente por instrumentos musicales comienza a conquistar el interés de los teóricos. El parisino Juan de Grocheo (*ca.* 1255-*ca.* 1320), en su tratado *De Musica,* es el primero de todos los teóricos medievales de la música que ocupa formas musicales profanas, confiriendo gran valor a la música *instrumentalis* y poniendo en evidencia incluso diferencias en las prácticas locales. Pocos pero preciosos ejemplos de danzas, puestas en notación musical entre los siglos XIII y XIV, nos revelan la existencia de un repertorio profano exclusivamente instrumental, hasta entonces relegado a la *practica,* desacreditada por religiosos e intelectuales, quienes en esa época eran los únicos detentadores del uso de la escritura. De las 46 piezas que han sobrevivido, algunas carecen de una forma musical declarada por el compositor anónimo (o más probablemente transcriptor): teniendo como base el movimiento rítmico, de todas maneras se puede formular la hipótesis acerca de cuál era su utilización coral, mientras que su género se puede identificar comparándolo con la estructura de otras danzas, algunas de las cuales han sido descritas sólo a partir de 1400. Aún en la ambigüedad interpretativa de algunos temas particulares, Juan de Grocheo describe tres tipos de danza, llamados respectivamente *estampie, ductia* y *nota.*

La *estampie,* denominada también *estampida* o, en Italia, *istampitta,* es probablemente la danza más difundida en el Medievo: tenemos la fortuna de poseer 20 ejemplos (ocho franceses, 10 italianos y dos ingleses). Esta danza se desarrolla en cuatro o cinco partes llamadas *puncta:* cada una de estas partes se repite dos veces, la primera termina con una cadencia suspendida *(aperto),* la segunda con una candencia conclusiva *(chiuso).* Las *istampitte* italianas, transmitidas por el códice de Londres (British Library, Additional 29987), tienen características musicales diversas a las francesas y a las inglesas, son en extremo más ricas en material melódico y rítmico y parecen emparentadas con repertorios instrumentales hasta ahora presentes en Turquía, llamados *peshref.*

Estructura de la estampie

La *ductia* tiene una estructura idéntica a la *estampie,* pero con frases más breves y con una métrica regular. No han quedado piezas denominadas *ductia,* pero tres composiciones francesas corresponden al parecer a la descripción de Grocheo: una subsiste sin título, las otras dos se llaman respectivamente *Danse* y *Danse real.* La última danza que Grocheo diferencia de las otras es la *nota:* han quedado cuatro danzas inglesas que se pueden atribuir a esta forma; se trata de danzas a dos voces en 6/8 aptas, por extensión y fraseo, a ser ejecutadas por dos cornamusas.

También en el códice de Londres 29987 están presentes cuatro saltarelos: esta forma ha desaparecido de la música al final del Renacimiento, pero

todavía sigue difundida en la Italia central como danza tradicional. El *saltarelo* ejecutado con la zampoña de Amatrice en el Lacio tiene evidentes analogías con esas piezas del siglo XIV. Tres danzas italianas poseen una primera parte lenta y una segunda veloz *(Lamento di tristano/ La rotta, manfredina/ La rotta della Manfredina, dança amorosa/ trotto)* análogamente a cuanto sucede en las danzas de los Apeninos boloñeses, por ejemplo en la subdivisión de manfrina [baile piamontés]/tresca [baile rústico]. De danzas italianas conservamos además un *trotto* [trote], quizás carente de su parte lenta, un ejemplo de danza baja, llamada *dança* bella flor, y cuatro danzas construidas sobre un *tenor,* llamadas *chançoneta tedescha* [cancioncilla alemana] y *chançona tedescha* [canción alemana], testimonios del influjo de los instrumentos alemanes en el panorama italiano. Otros cuatro *tenor* franceses utilizados para construir otros tantos motetes a tres voces fueron originariamente melodías de danza, como lo indica su nombre: *chose tassin* y *chose loyset.* Tassinus, en efecto, es citado por Groceo como instrumentista excepcional en grado de tocar *estampies con 7 puncta,* por lo tanto dotado de una memoria extraordinaria. Finalmente, dos composiciones llamadas *czaldy waldy,* provenientes de Checoslovaquia, dan testimonio de una prolongación interesante del uso de la escritura musical en los repertorios instrumentales del este de Europa.

Danzas italianas

Es lícito pensar que estos ejemplos de música instrumental anteriores a 1400 son sólo una mínima parte de cuanto se escribió en notación musical en la época y que a su vez esta música instrumental no es sino una parte infinitesimal de cuanto realmente fue ejecutado por los instrumentistas europeos. Los transcriptores de estas danzas parecen impulsados por un instinto de conservación semejante al del moderno etnomusicólogo: la ejecución, tradicionalmente confiada a la compleja competencia oral, queda fijada con el potente medio de la escritura, probablemente no con el intento de una nueva ejecución mediante la lectura, sino para poseer simbólicamente su naturaleza efímera, poniéndola como un objeto precioso en un nivel más alto que la ejecución misma.

Los instrumentos musicales, hipótesis reconstructivas e interpretativas de la música instrumental medieval

La escasa documentación de música escrita relativa al repertorio instrumental se compensa con la riqueza de las informaciones indirectas. Conocemos los instrumentos musicales de la época y en algunos casos poseemos algunos restos materiales, a causa de los cuales podemos disponer de notables indicios de la música producida por estos instrumentos. La cultura musical griega y romana, que ya se había mezclado con culturas más antiguas, ha de considerarse como la base sobre la cual Europa acoge las influencias musicales y los instrumentos provenientes de las poblaciones limítrofes: de Asia, del sudeste

europeo a través de la cultura bizantina, del norte islámico de África y noreste, siguiendo la costa del Mar Báltico. De estos instrumentos musicales, los que se arraigan experimentan en buena parte modificaciones progresivas, debidas a las exigencias de la práctica musical de cada lugar. Por esta razón perduran fuertes diferencias tipológicas entre los instrumentos al interior de Europa.

Inicios y modificaciones

De la iconografía y de las descripciones literarias queda clara una distinción entre dos grupos de instrumentos, los del sonido fuerte y los del sonido débil: los orgánicos se elegían entonces según la finalidad de su uso, respetando peculiaridades sonoras, de timbre y también de diverso lenguaje estilístico. Esta distinción en la praxis de la ejecución en *ensemble* será sancionada luego en 1400 utilizando las expresiones "alta cappella" y "bassa cappella". Los instrumentos de volumen alto son las trombas, los instrumentos de lengüeta y las percusiones; los instrumentos de volumen bajo son los laúdes de arco y de pellisco, los salterios, las arpas y las flautas. Esta separación entre instrumentos que se han de tocar en un ambiente cerrado o en un ambiente abierto en relación con la intensidad de los sonidos emitidos, no es con todo una cosa rígida: todos los documentos atestiguan también el uso entremezclado de las dos categorías.

En la cultura material actual encontramos verdaderos "fósiles vivientes" de instrumentos medievales, que han llegado hasta nosotros, al menos parcialmente, en sus formas constructivas originarias, en el repertorio y en el estilo de ejecución. Los instrumentos de arco, hoy símbolo de la música clásica occidental, arribaron a Europa gracias a la llegada de los árabes a través de España y Sicilia.

Los arcos de los árabes

Hasta 1400, siguiendo la tradición constructiva originaria, el cuerpo y las mangas de los instrumentos de arco se obtienen de un único trozo de madera, al que se añade sólo el plano armónico de conífera. Esta elección, con respecto al ensamblaje de fondo, aros, tablero y astil, es preferida, a causa del resultado del timbre, por los instrumentistas de la época, en estrecho contacto con los *lutieres*. No es una causalidad que este procedimiento constructivo se haya conservado hasta ahora en la fabricación popular de instrumentos de cuerda.

No es nueva la idea según la cual los grupos étnicos pueden tener cierta persistencia y continuidad en sus hábitos musicales. Durante el Renacimiento, Pierre Belon du Mans (1517-*ca.* 1564) escribe en sus recuerdos de viaje por el Medio Oriente: "Quien quisiese comprender algo de la música de los instrumentos antiguos, obtendría un mejor argumento de la experiencia de aquellos que se encuentran en Grecia y en Turquía que de aquello que encontramos escrito" (P. Belon *Les observations de plusieurs singularitez* [Observaciones de plúrimas singularidades], 1555). La Turquía que visitó Belon en el siglo XV no está muy lejos: se trata del Imperio otomano extendido en Europa hasta Budapest.

La ejecución actual de las 15 danzas provenientes del códice de Londres 29987 presenta los mismos problemas que surgirían en caso de que en un futuro hipotético desaparecieran todas las grabaciones de jazz y se quisiera

practicar este repertorio utilizando el conocido compendio llamado *Real Book*. Sabemos bien hasta qué punto la trama escrita de una melodía de jazz posee escasísima densidad de informaciones con respecto a su correcta ejecución. En ambos casos, la notación ha de considerarse una huella: sólo el músico que por tradición oral conoce el estilo y la peculiaridad de su propio instrumento está en condiciones de interpretar uno de estos repertorios.

Hoy estamos justamente obsesionados por la búsqueda de una praxis de ejecución filológica y que se ocupa de la nueva ejecución de músicas tan remotas, que se encuentra en la obligación de escoger un camino teniendo muy pocos puntos seguros. Por una parte, varias escuelas de música medieval proponen un modelo imitado por el conservatorio, donde, una vez escogido el instrumento, se atiene a las pocas indicaciones de interpretación dadas la mayoría de las veces por Grocheo para la música anterior a 1400 y se profundiza el estudio de las fuentes y de las notaciones. Por otra, aprovechando el trabajo de transcripción de los musicólogos o más simplemente escuchando CDs, los músicos de varia extracción liberan su propio imaginario neomedieval, a menudo arabizante, a menudo popularizante. Ambas perspectivas pueden llegar a resultados poco satisfactorios: a la precisión estéril de la nueva "escuela medieval", donde por un oculto miedo a equivocarse no se "compromete" la notación, se contrapone un fastidioso remedo de culturas musicales enfrentadas superficialmente, en donde "comprometer" es una regla, a menudo sustentada en conocimientos insuficientes.

Cuestiones de interpretación

Un interesante documento de un anónimo siciliano en una revista de 1887 comenta de esta manera la ejecución de algunas transcripciones de cantos populares:

> Os engañaréis si creéis poder cantar así como se canta en Sicilia. Un día las he dado a leer a un músico valientísimo, me las cantó con su voz dulcísima. Las notas eran las correctas, pero la melodía no la reconocía más. Es necesario saber cómo se debe acentuar esta o aquella determinada nota, cuánto se debe sostener, cómo se debe pasar de una frase a otra, y todas estas finuras es necesario aprenderlas del pueblo, que es el propietario y depositario de la tradición.

Si el estudio correcto de las fuentes estuviera integrado por un conocimiento igualmente profundo de las técnicas, los estilos y las prácticas de improvisación de algunas tradiciones musicales que, salidas del Medievo, han conservado fragmentos de ellas, se llegaría ciertamente no a una verdad sino por lo menos a algo menos falso.

Véase también

Música "La enseñanza de la música en la era de las universidades", p. 917; "El *ars nova* francesa y Guillermo de Machaut", p. 937; "El Trescientos italiano y Francisco Landini", p. 946.

LA DANZA DE LOS SIGLOS XIII Y XIV: DANZA Y POESÍA

STEFANO TOMASSINI

Allá, adonde la palabra no llega, subintra el movimiento corpóreo o el movimiento del cuerpo, como manifestación de júbilo inspirado por lo divino, de gozo desbordante y alegría incontenible que se revierte, precisamente, en la gestualidad y en el movimiento: son los "juglares de Dios" franciscanos quienes ponen el acento precisamente en el aspecto emocional de su predicación. Mientras que el baile en círculo, la carola, transmite durante todo el Medievo y hasta el Renacimiento el eco de la armonía neoplatónica del universo, pero estableciéndose también en las novelas corteses y desarrollando un valor narrativo.

EL JÚBILO INEFABLE EN LA ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA

En el curso del Medievo el difícil encuentro entre la experiencia psicofísica, a la que remite el sentimiento de júbilo, y la palabra que debería dar testimonio de ella, ya comienza a ser considerado por san Agustín (354-430), quien en la exposición al salmo 32 (*Enarratio* II, *Sermo* I, 8), anuncia la necesidad de un "cántico nuevo" pero expresado "no con los labios, sino con la vida" *(Cantet canticum novum, non lingua, sed vita)* [Que cante un cántico nuevo, pero no con los labios, sino con la vida], habla del "estado de júbilo" como el único capaz de superar los confines de las sílabas *(immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum)* [y el campo inmenso de las alegrías no quede aprisionado por los límites de las sílabas], puesto que el júbilo es abandono al sonido y a una dimensión inefable: "un gozo sin palabras" *(Gaudeat cor sine verbis)* [que, sin palabras, se regocije el corazón] que no se puede explicar verbalmente. También para san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590), en la homilía de la fiesta de san Sebastián Mártir (*Homilia* XXXVII, 1), ninguna lengua puede decir el júbilo de la participación en el tripudio y en las danzas de los coros de los ángeles. Estos conceptos, ligados a la expresión física del júbilo y de la alegría incontenible en la alabanza divina, en el curso del Medievo se transfunden directamente en poesía, volviéndose un tema significativo sobre todo en el contexto de la espiritualidad franciscana. En particular, Jacopone da Todi (1230/1236-1306) se hace su portavoz: en su loa conocida como "Ballata del Paradiso" ("Quod omnes sancti faciunt Baladam in Paradiso, amore Domini nostri Jesu Christi") ["Que todos los santos hacen una balada en el Paraiso, por amor de nuestro Señor Jesucristo"]. Todos los términos pasivos de la invitación a la escucha parecen desembocar,

La Balada del Paraíso *de Jacopone*

en esta loa, en una unión con Dios a través de la acción activa de la danza, "tutti van ad una danza/ per amor del Salvatore" ["todos danzan a una/ por amor del Salvador"], según la idea teológica (agustiniana y mística) de una performatividad capaz de transformar. La danza, en Jacopone, es precisamente metáfora negativa de la locura y de la desmesura del amor a Dios: "Chi vòle entrare en questa danza/ trova amor d'esmesuranza" ["Quien quiere entrar en esta danza/ encuentra un amor sin medida, porque la medida del amor es amar sin medida"] *(De stultitia perfectorum)* [De la estulticia de los perfectos], "Como è somma sapientia essere reputato pazo per l'amor de Christo" [Así como es suma sabiduría ser considerado loco por amor de Cristo], 87, 19-20).

No es por casualidad que Antonio Attisani describe la teatralidad franciscana como una acción poética que *transforma* el cuerpo-mente de actores y espectadores poniendo de relieve en el comportamiento performativo de san Francisco (1181/1182-1226) una idea de la acción escénica que, pese a haber sido derrotada y marginada históricamente, de todas maneras ha permanecido activa en el ámbito del teatro occidental, reapareciendo de un modo particular en algunas de las mayores vanguardias del siglo XX. No obstante que en la obra latina anónima *Speculum perfectionis* [Espejo de perfección] (IX, 100) se hable de un Francisco sentado ("sentose y púsose a reflexionar…") mientras inspirado compone una loa, es más bien difícil imaginar, como lo recuerda Renato Torniai, un cantor capurado todo por los ritmos de un mundo superior que se quede sentado casi quieto e inmóvil. Del agrado de Francisco son los ritmos ondulados, como los narrados en la danza mística que retoma los ritmos del vuelo "acampanado" de las alondras, muy amadas también ellas por él, que "formaban como un círculo alrededor del techo y, cantando dulcemente, parecían alabar al Señor (*Speculum,* XI, 113). Además se encuentran episodios análogos en Tomás de Celano (*ca.* 1190-*ca.* 1260), en el *Trattato dei miracoli/* [Tratado de los milagros] (IV, 32). Pero el episodio más conocido que ejemplifica mejor la transformación de Francisco de personaje histórico en mito e icono de la heterodoxia y de la rebelión es el narrado en la *Vita beati Francisci* de Tomás de Celano (73,5), cuando ante el papa Honorio III (?-1226, papa desde 1216) y sus cardenales, "no logrando contenerse por la alegría, mientras pronunciaba las palabras movía los pies como si saltara" *(pedes quasi saliendo movebat).* Testimonio, éste, de la gestualidad anómala de Francisco, alimentada por el gozo que en él es íntimo (por lo tanto emocional) coloquio con Dios. Y, sobre todo, determinación de un modo preciso de las razones espirituales de tal recuperación del cuerpo al interno de su predicación, ciertamente por influjo de la tradición trobadoresca, de la que también toma la idea de los hermanos evangelizadores como "juglares de Dios" según el modelo de la predicación itinerante que debe conmover (y convertir) los corazones a través de la dimensión emocional de la alegría y de la alabanza.

La danza de Francisco ante el papa

Finalmente, en la parte más moderada del franciscanismo, entre conformismo religioso e intereses burgueses, como en los versos que narran la conversión (fechada convencionalmente en 1265) de Guittone del Viva de Miguel de Arezzo (*ca.* 1235-1294), de la orden despectivamente llamada por Dante (en *Infierno,* XXXIII, 103) de los "Frailes que se la pasan divirtiéndose", la danza es todavía invitación a la unión mística con Dios (*Canzoni ascetiche e morali,* XXXIX, *Invito alla mistica danza*) [Canciones ascéticas y morales, Invitación a la danza mística]. Pero el repliegue doctrinal parece convertir la exhortación a la alegría inefable como recuperación (también por vía negativa) de lo corporal en una alabanza cuyo rigor métrico y tono solemne convierten la danza en metáfora positiva del amor exclusivo al Señor.

La danza narrada

En Italia, antes de que se afirme en el interior de las cortes una cultura dancística de los tratados y de las escuelas, resiste, sobre todo en forma poética, la idea neoplatónica de la danza como metáfora de la armonía del universo y del movimiento de los astros, dominada por una ideal pitagórico que jamás se apaciguó en el curso del Medievo, cuya recuperación por parte del neoplatonismo renacentista, como lo ejemplifica Alejandro Arcangeli, se hace sentir claramente en el simbolismo numérico que entre el Cuatrocientos y el Seiscientos impregna de sí tanto la reflexión teórica sobre el arte como la praxis coreográfica. En Dante (1265-1321), en el canto XVIII (versos 73 a 81) del *Paraíso,* es posible contemplar el espectáculo de algunas almas bienaventuradas que se disponen en el cielo danzando en el vuelo y cantando, formando finalmente en secuencia algunas letras del alfabeto, anticipando de hecho un procedimiento típico del ballet barroco: la formación planimétrica de palabras en figuras que se han de leer desde lo alto. Pero en el *Paraíso* de Dante la danza se menciona siempre como manifestación real de alegría espiritual en la forma perfecta del círculo (VII, 4-7), en el quieto instante que, durante el baile, separa una estrofa de la otra, en una tensión muy física que concentra la atención en el acorde de las notas que en el instante sucesivo hará que se reanuden la música y la danza (X, 75-81), y en la "danza doble" (que describe el movimiento en dos círculos concéntricos) como indicación de movimiento ultrarreal (XIII, 19-21). En el *Purgatorio* (XXIX, 121-129), en la danza de las tres virtudes teologales que acompañan el carro de la Iglesia, ligada al ritual simbólico de la procesión mística (como luego también en el canto XXXI, 131-132), Dante confirma el papel determinante del solista de cuyo canto sólo se escande el movimiento rítmico del baile: ("… e dal canto di questa/ l'altre toglien l'andare e tarde e ratte") ["… y al compás del canto de ésta/ acomodaban las otras su movimiento, ya lento, ya acelerado"]. Mientras que todavía en el *Paraíso* (XXIV, 17) la carola (o sea el

La danza en la Comedia *de Dante*

baile en círculo), descrita como manifestación del fervor místico de los bienaventurados, se transfunde directamente al ritmo del verso, reproducida también gráficamente en la separación del adverbio que la determina: ("così quelle carole, Differente-/ mente danzando...") ["así aquellos radiantes círculos, diferente-/ mente danzando..." me daban idea por su velocidad o su lentitud de la bienaventuranza de que gozaban].

La carola es la danza a la que hacen referencia más frecuentemente las novelas corteses, del *Roman de Renard* al *Roman de la rose* (en los que el protagosnista asiste a un baile en círculo de Amor, Belleza, y otras virtudes que se toman de la mano). Esta danza alterna el ritmo del canto del conductor, que guía el movimiento, con el ritmo del canto del coro, que le responde con un ritornelo, según un esquema de repetición que implica una alta posibilidad de socialización de los participantes y con una pontencial función representativa, sea sagrada, que profana. De la *Chronique de Saint Martial* de Limoges sabemos que, en 1215, se organizó una carola para saludar la partida de los cruzados y que en ella participa toda la comunidad. Pero es sobre todo en el ámbito de la nueva concepción del amor cortés, recuerda Maurizo Padovan, en donde la danza asume, en las fuentes del Trescientos, una nueva posición social en el seno de la corte, de la nobleza y de los nacientes círculos ligados a la burguesía mercantil. Y el binomio de canto y danza es el que es sometido a una norma en los tratados de métrica vulgar, respectivamente de Antonio de Tempo (?-*ca.* 1339) y de Gidino da Sommacampagna (siglo XIV), pero sin ninguna información relativa a la ejecución performativa de las baladas.

La carola francesa

Por el contrario, sobre todo en las obras de Boccaccio (1313-1375) —principalmente en el *Decamerón*— es en donde la danza obtiene su ciudadanía narrativa más verdadera en el interior de la literatura italiana, transformándose en un tema/ marco cuya presencia siempre es fuertemente simbólica, con su propia retórica (de apertura o de clausura de los relatos), y con una identidad que está culturalmente construida como signo de la modernidad de una sociedad en la cual está inserta (manifestación de arte o de educación al comportamiento). Al mismo tiempo, sin embargo, se inscribe en una realidad social aún más transitoria (entretenimiento o galanteo). Justamente en el *Decamerón* se cita uno de los más antiguos documentos italianos sobre la danza, una canción bailable del Doscientos, *L'acqua corre alla borrana* [El agua corre a la barranca], recordada en la segunda novela corta de la octava jornada. Padovan recuerda que, gracias al testimonio asentado en los márgenes del texto por un propietario anónimo de la así llamada veintisieteava (o sea la edición florentina de Giunti de 1527), sabemos que en 1552 todavía se practicaba en Rovezzano, en Toscana, y que el desarrollo implicaba sorpresas y reacciones maliciosas entre los participantes, debiendo el ejecutante escoger cada vez entre las acompañantes, no sin prefigurar ya un verdadero y propio diseño coreográfico, como sucede, por ejemplo, también

En el Decamerón

en la tripartición del *descort* (canción de origen provenzal cuyas estancias están en desacorde entre ellas) de "Messer lo re" de Juan de Brienne (1148-1237), *Donna, audite como,* presente únicamente en el Códice Vaticano lat. 3793.

Sea como sea, es sobre todo en el interior de las cortes renacentistas en donde la danza comienza a funcionar como una institución y como espacio de sujeción y sometimiento del deseo a través de la idea compartida de armonía y de control del comportamiento. En el fondo permanece, como en un pasaje importante de la *Arcadia* de Jacobo Sannazaro (1455-1530), el relato de la memoria de la danza en el tiempo mítico de la edad de oro que, en el mismo modo del diálogo como forma literaria más propia del Renacimiento, concilia los contrastes y reconduce las pasiones a la unidad: "Non era gelosia, ma sollacciandosi/ movean i dolci balli a suon di cetera,/ e 'n guisa di colombi ognor basciandosi" ["No eran celos, sino solazándose/ se movían los dulces bailes al son de las cítaras,/ y a manera de palomas se besaban unos a otros"] (VI, 106-108).

Véase también

Literatura y teatro "Jacopone da Todi y la poesía religiosa", p. 641; "La lírica en Europa", p. 659; "La lírica en Italia", p. 664; "Dante Allighieri", p. 681; "Giovanni Boccaccio", p. 726; "Teatro religioso y teatro popular en Europa", p. 752.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

Filosofía

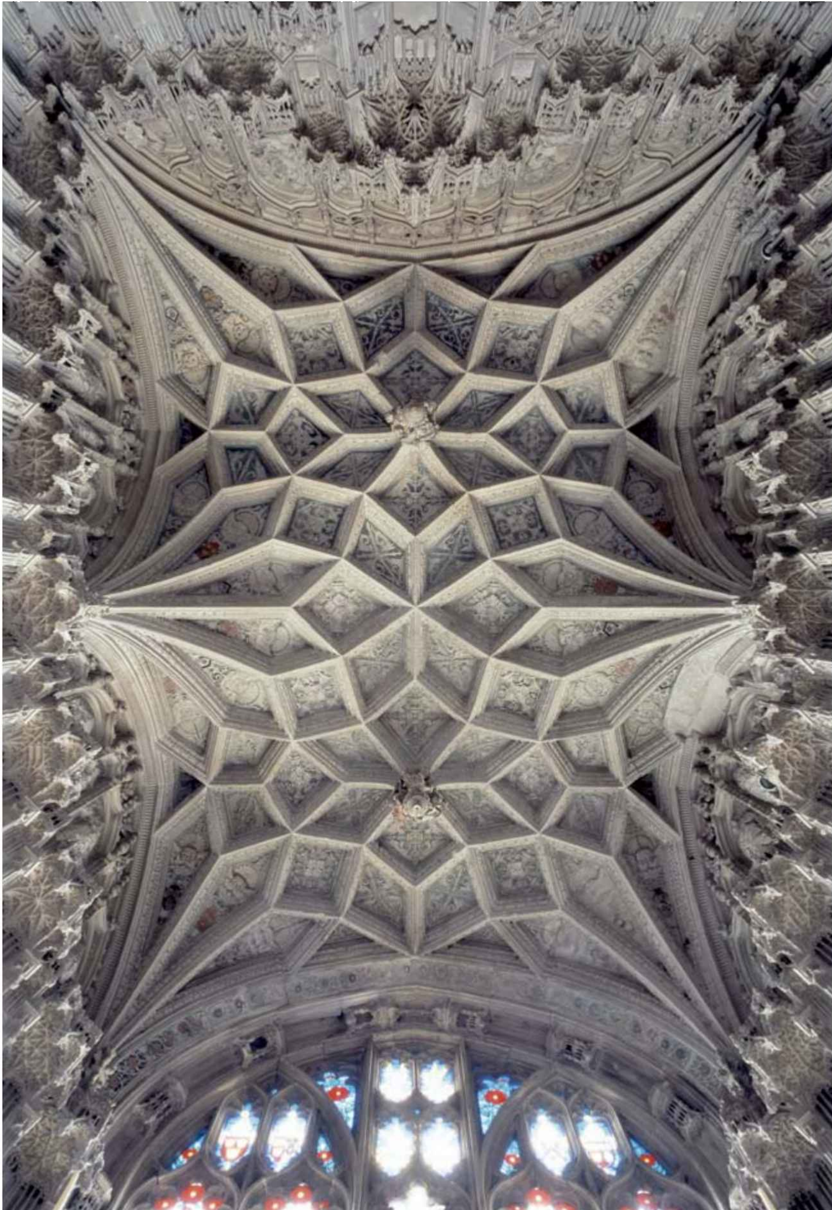
Ciencia y tecnología

LITERATURA Y TEATRO

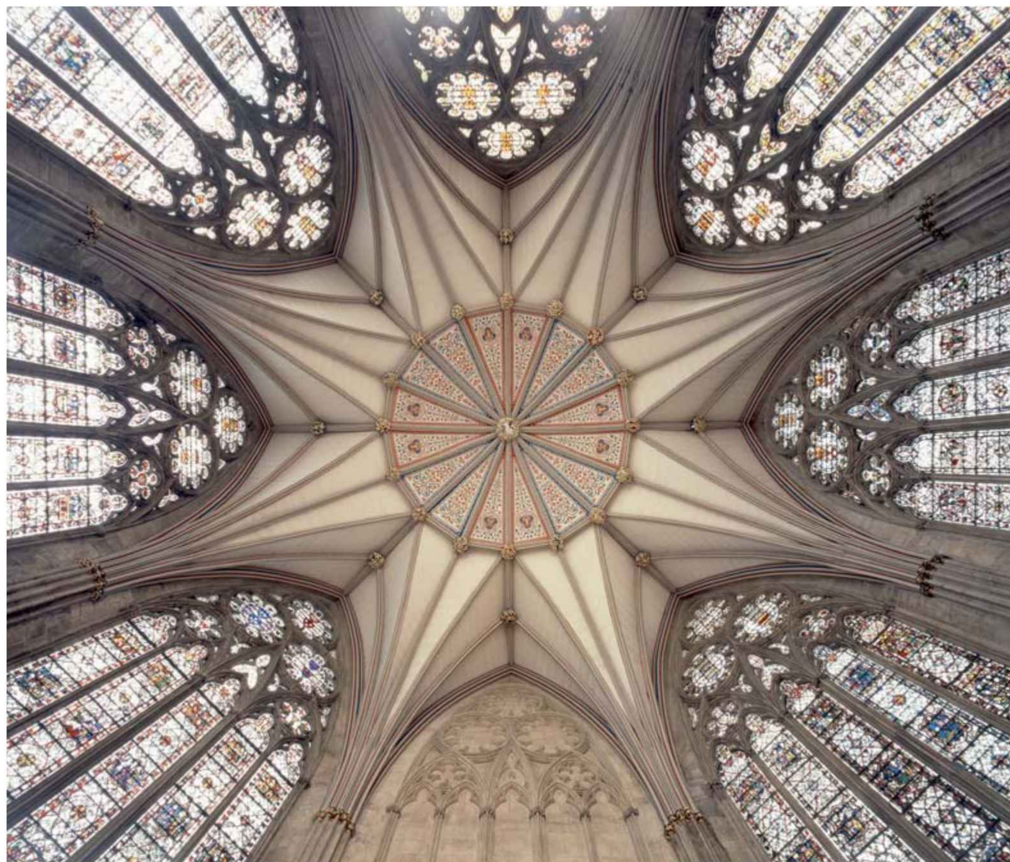
Artes visuales

Música

LÁMINAS



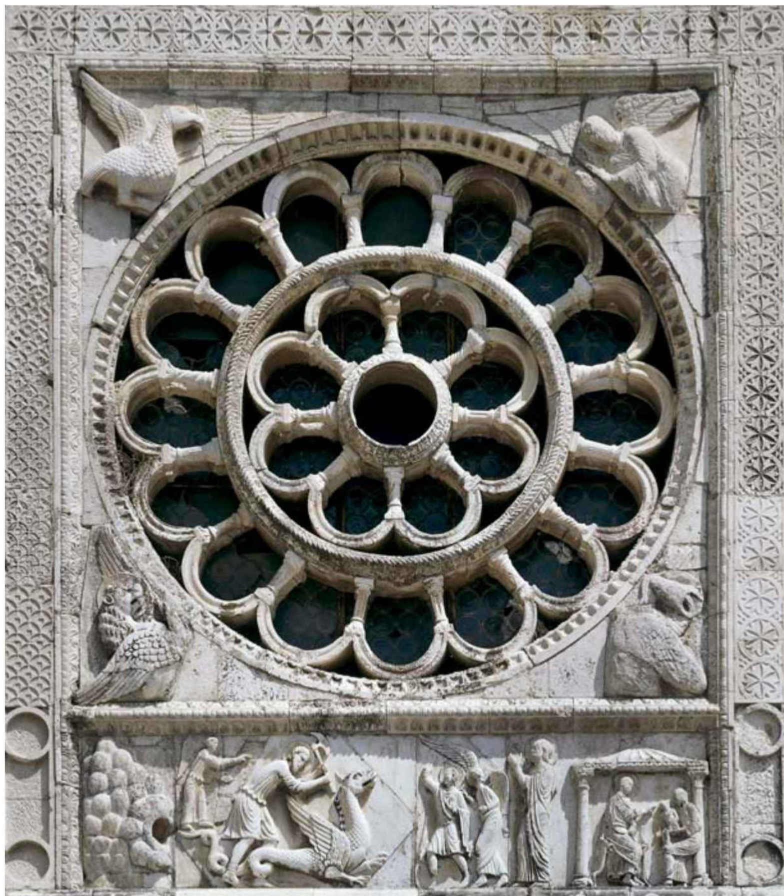
Techo abovedado de la capilla lateral, siglo XI, Ely, Inglaterra, catedral de Santa Eteldreda



Techo de la sala capitular, siglo XII, York, Inglaterra, catedral de San Pedro



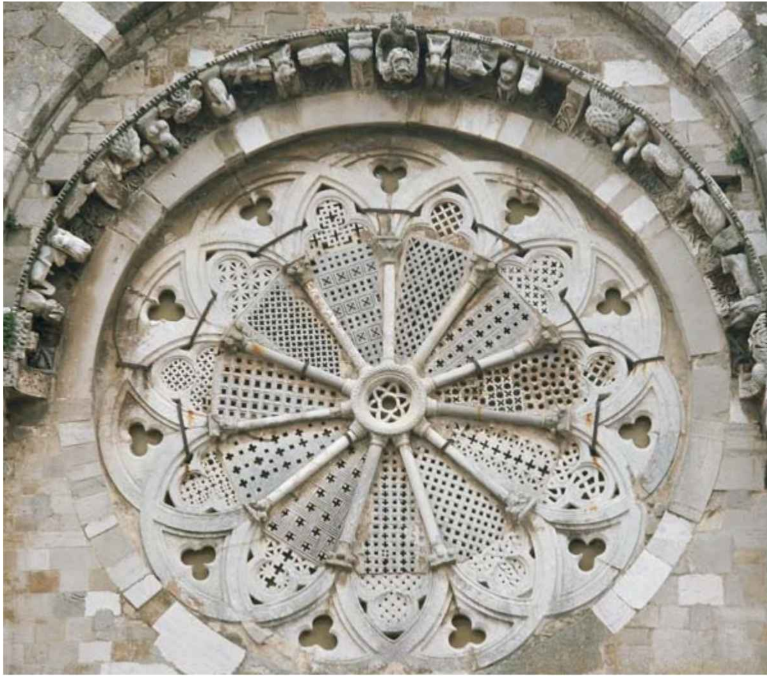
Bóveda con motivos mozárabes de la catedral, 1221-1567, Burgos, España

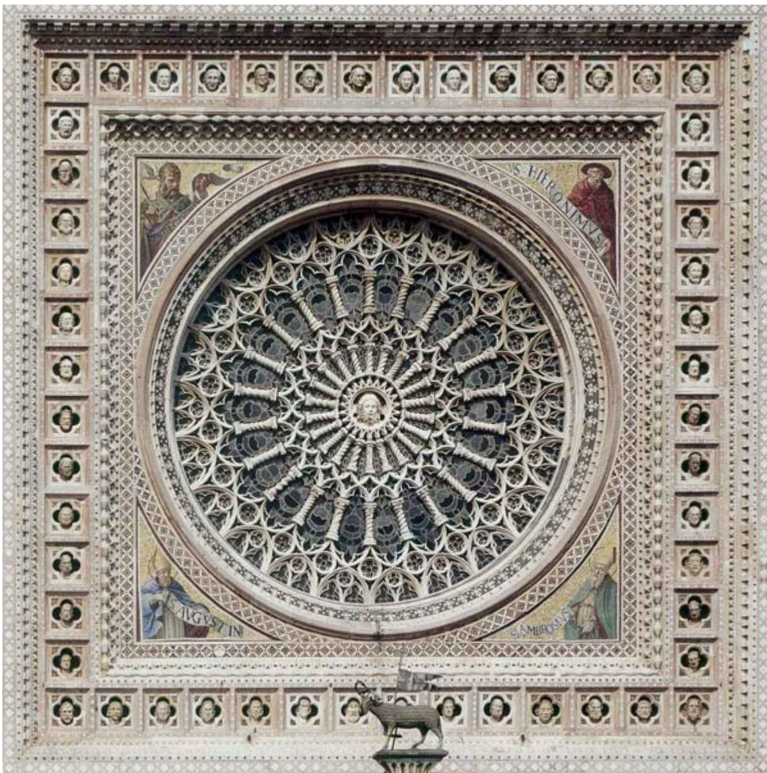


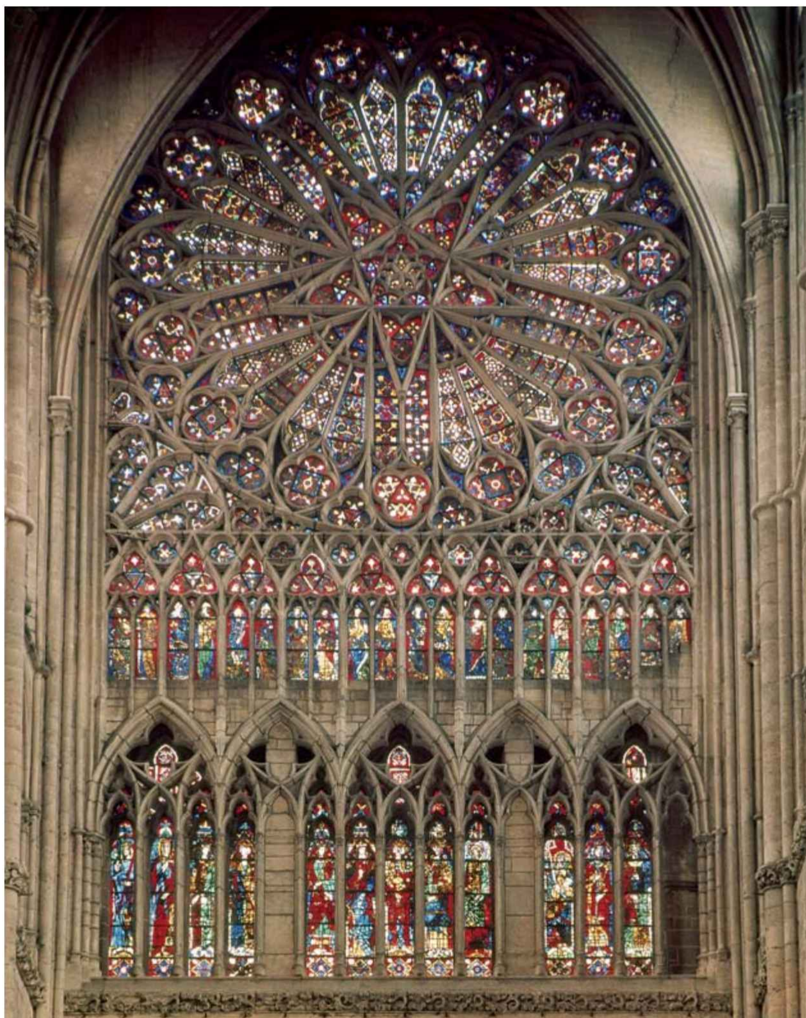
Rosetón de la fachada, siglo XII, Castel San Felice, Perusa, iglesia de los Santos Felice y Mauro

Rosetón de la catedral
1093-1125, Troya, Foggia, catedral de la Asunción

Rosetón del duomo, siglos XIII-XIV, Orvieto, Terni




S. HIERONIMVS



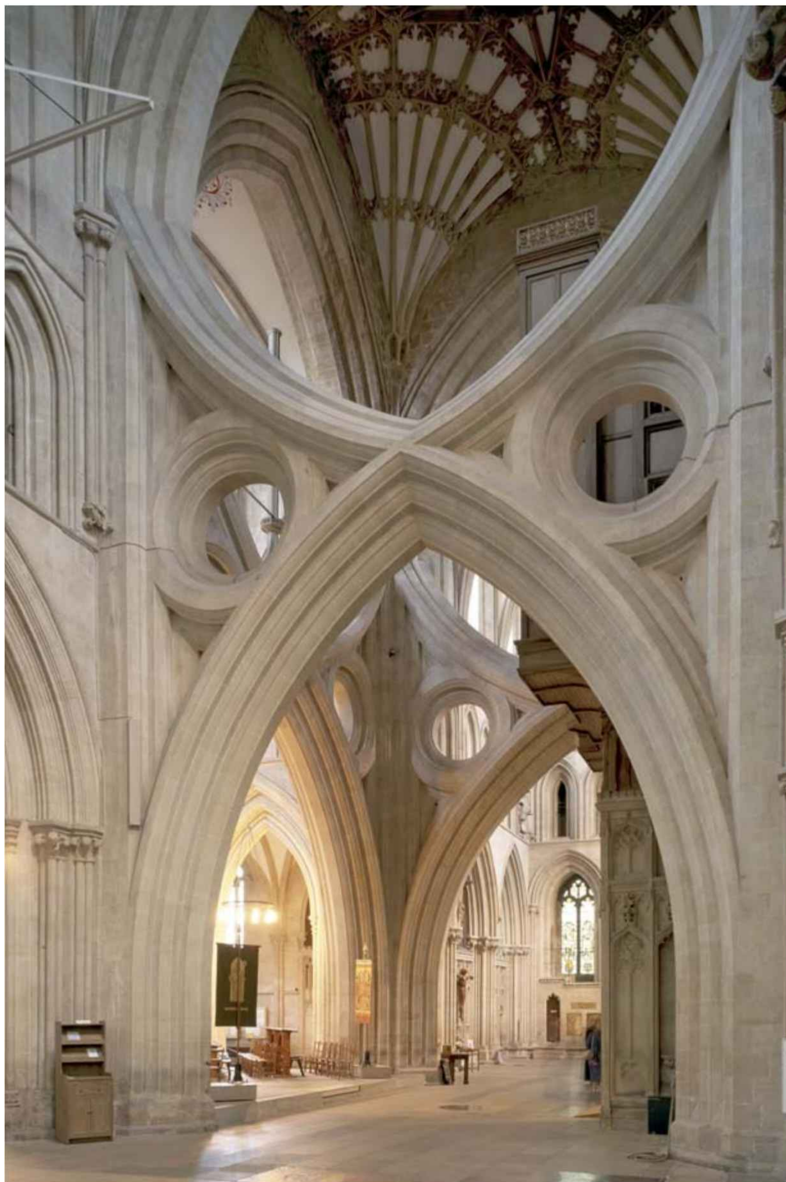
Rosetón y vitral norte del transepto, 1120-siglo XIV,
Amiens, Francia, catedral de Notre-Dame



Bóveda de abanico, ca. 1238, Peterborough, Inglaterra, catedral de los Santos Pedro, Pablo y Andrés



Bóvedas y nervios, siglos X-XIV, Carcasona, Francia,
catedral de Saint Nazaire



Arcos en tijera, ca. 1180-1490, Wells, Inglaterra, catedral de San Andrés

El gobierno de la ciudad y del campo





Ambrosio Lorenzetti, *Alegoría del Buen Gobierno*, 1338-1340, fresco, Siena, Palacio Público



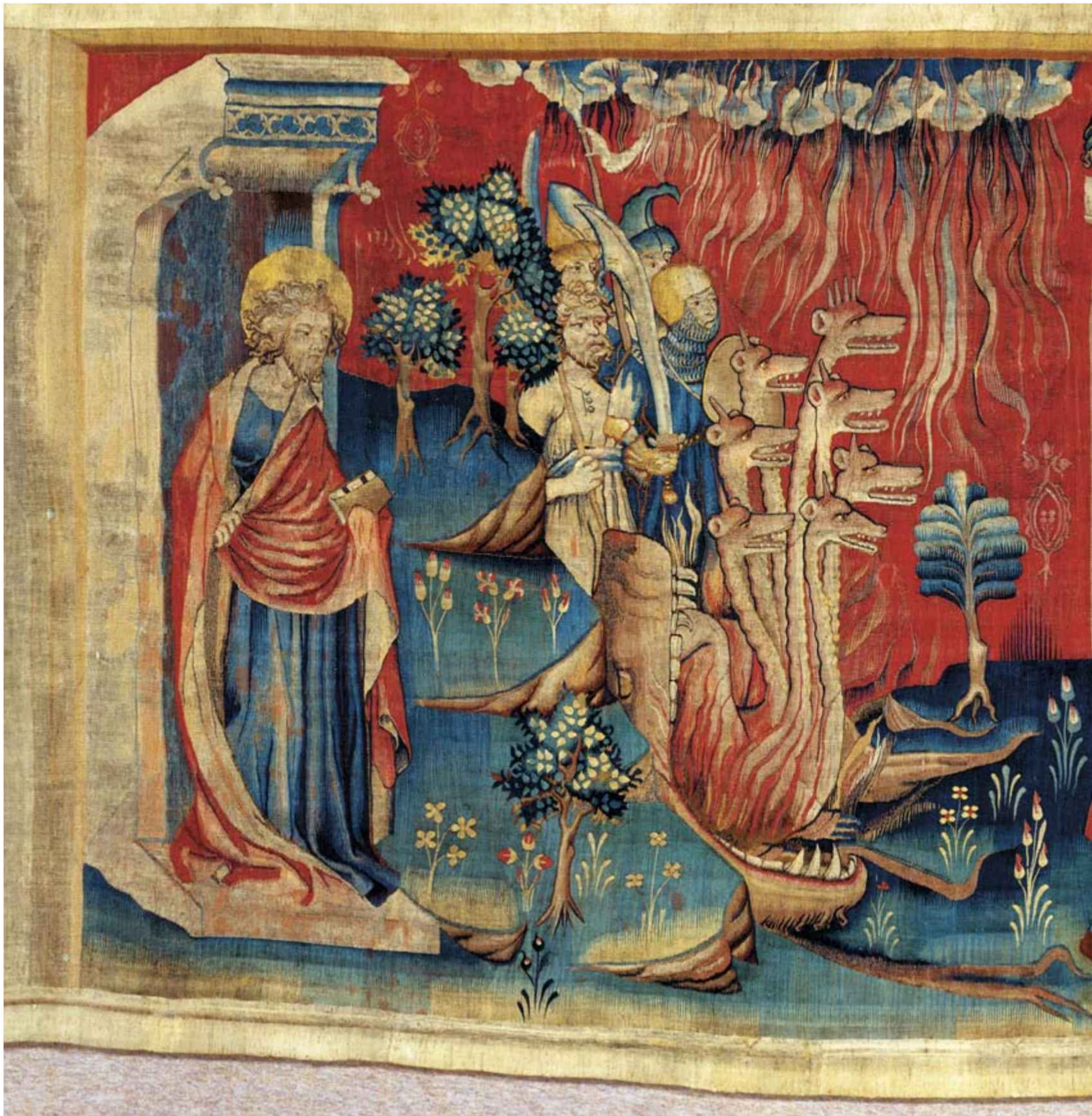






Ambrosio Lorenzetti, *Efectos del Buen Gobierno en el campo*, 1338-1340, fresco, Siena, Palacio Público

Ambrosio Lorenzetti, *Efectos del Buen Gobierno en la ciudad*, 1338-1340, fresco, Siena, Palacio Público





Satanás asedia
la ciudad, serie de tapices
sobre el Apocalipsis,
ca. 1378, castillo de Angers

La peste y el Triunfo de la Muerte



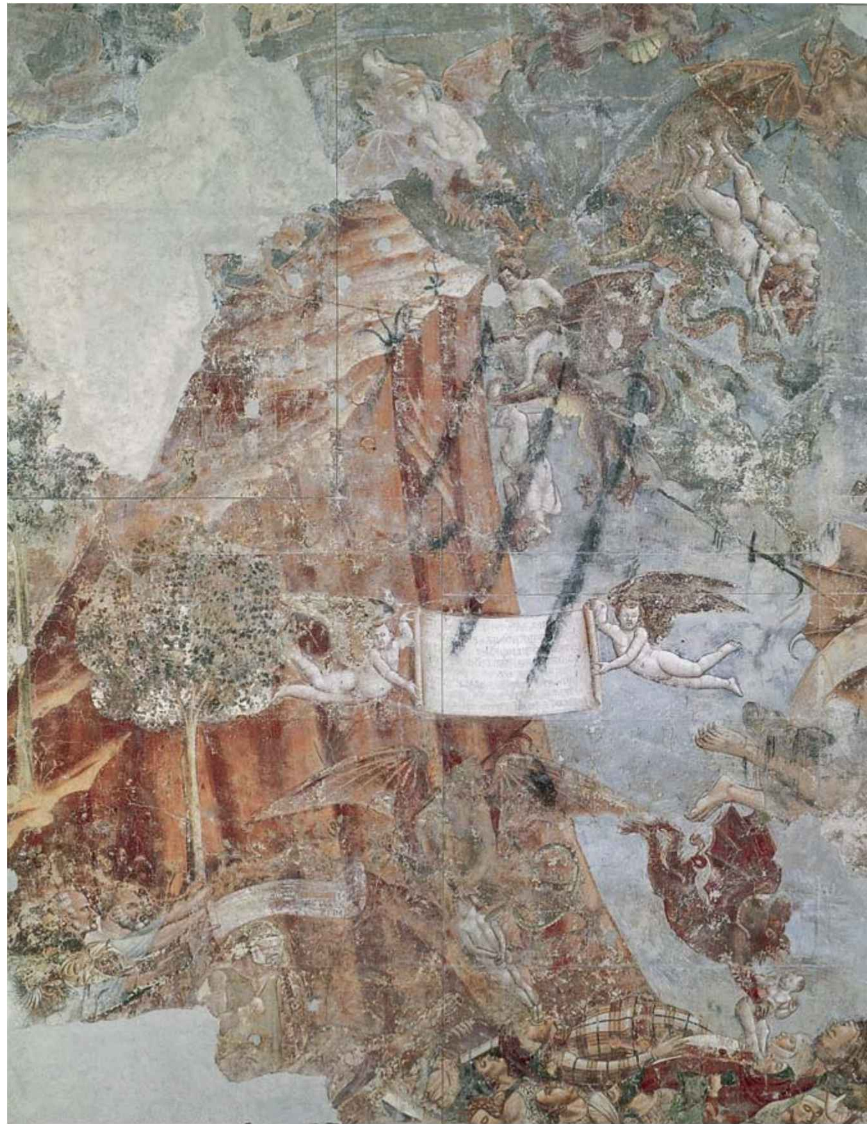
Maestro del Èchevinage di Rouen, *Epidemia de peste en Florencia (1348) y conversación entre los narradores, en el* Decamerón *de Boccaccio, manuscrito francés*, siglo xv, miniatura, París, Biblioteca del Arsenal

La peste en Tournai, en los Anales *de Gilles de Muisit*, 1349, miniatura, Bruselas, Biblioteca Real

La peste, en el *Códice Sercambi,* siglo xiv, miniatura, Lucca, Archivo de Estado


non essent regulirantes que non viderunt nec sciunt
et futuris ministrantes que per scripturas edocemur


Come fu una moria in molti luoghi e morirono migliaia di persone



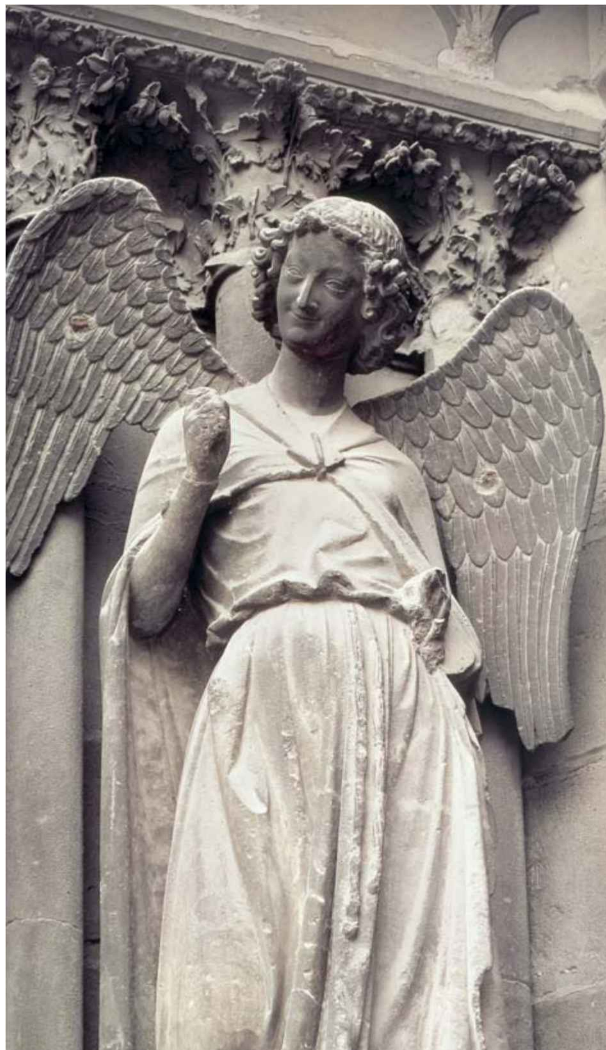


Buonamico Buffalmacco, *Triunfo de la Muerte*,
1340-1343, fresco, Pisa, Camposanto



Triunfo de la Muerte, ca. 1450,
fresco separado, Palermo,
Galería regional del Palacio Abatellis





Ángel sonriente, siglo XIII, catedral de Reims



Giotto, *Inconstancia*, *ca.* 1304-1306, fresco,
Padua, capilla de los Scrovegni



Giotto, *Ira*, *ca.* 1304-1306, fresco, Padua, capilla de los Scrovegni



Giotto, *Desesperación*, *ca.* 1304-1306, fresco, Padua, capilla de los Scrovegni



Mariano Romanelli, *Virgen de la Anunciación*, escultura tallada articulada, Castelfiorentino, iglesia de Santa Clara

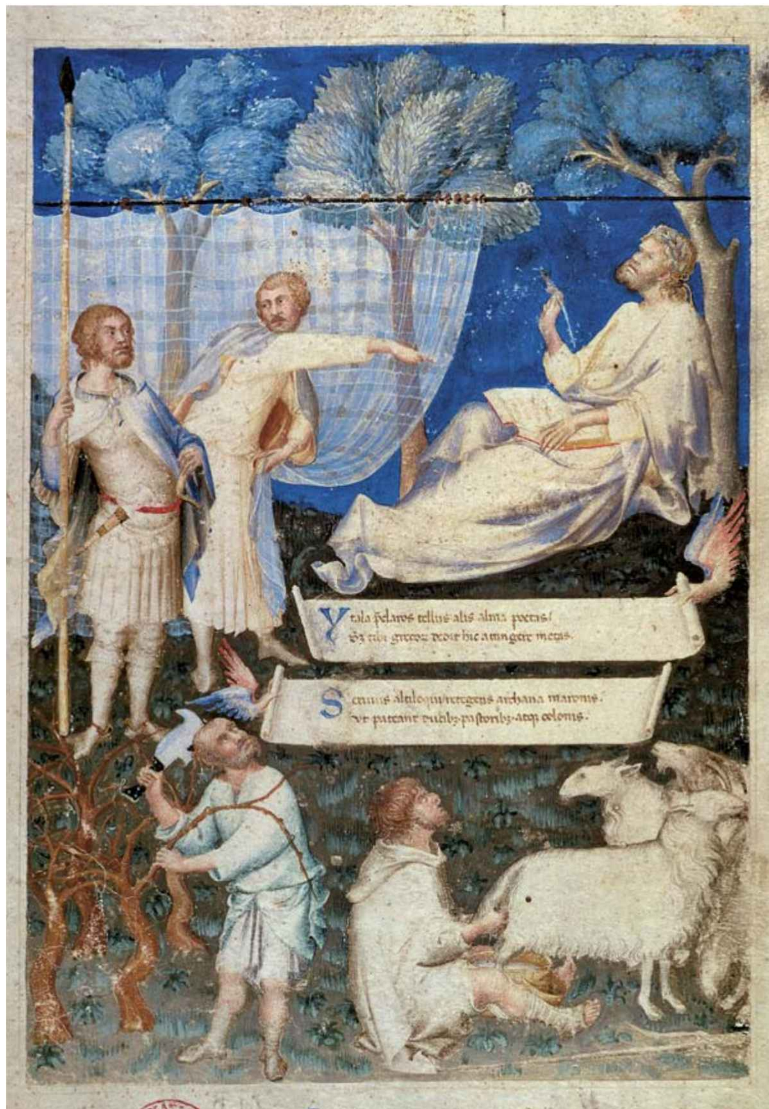


Maestro Heinrich de Constanza, *San Juan descansa sobre el pecho de Cristo*, principios del siglo XIV, escultura en madera pintada, Anversa, Museo Mayer van der Bergh



Deposición, Epitafio de Salónico, siglo XIV, Ricamo, Atenas, Museo Bizantino





Simone Martini, *Alegoría de las obras de Virgilio, portada de la copia del* Comentario a Virgilio, *de Servio perteneciente a Francesco Petrarca*, *ca.* 1335, miniatura, Milán, Biblioteca Ambrosiana



Virgilio en cátedra, *ca.* 1320, Mantua, Palacio del Alcalde



Escultor de ambiente federiciano, *Busto a la antigua (presunto retrato de Federico II)*, siglo XIII, castillo de Barletta



Cameo con Hércules y el león de Nemea, realizado en ambiente federiciano (Italia meridional), *ca.* 1220, Nueva York, Museo Metropolitano



Rea Silvia capturada por Amulio, *ca.* 1410, fresco, Foligno, Palacio Trinci





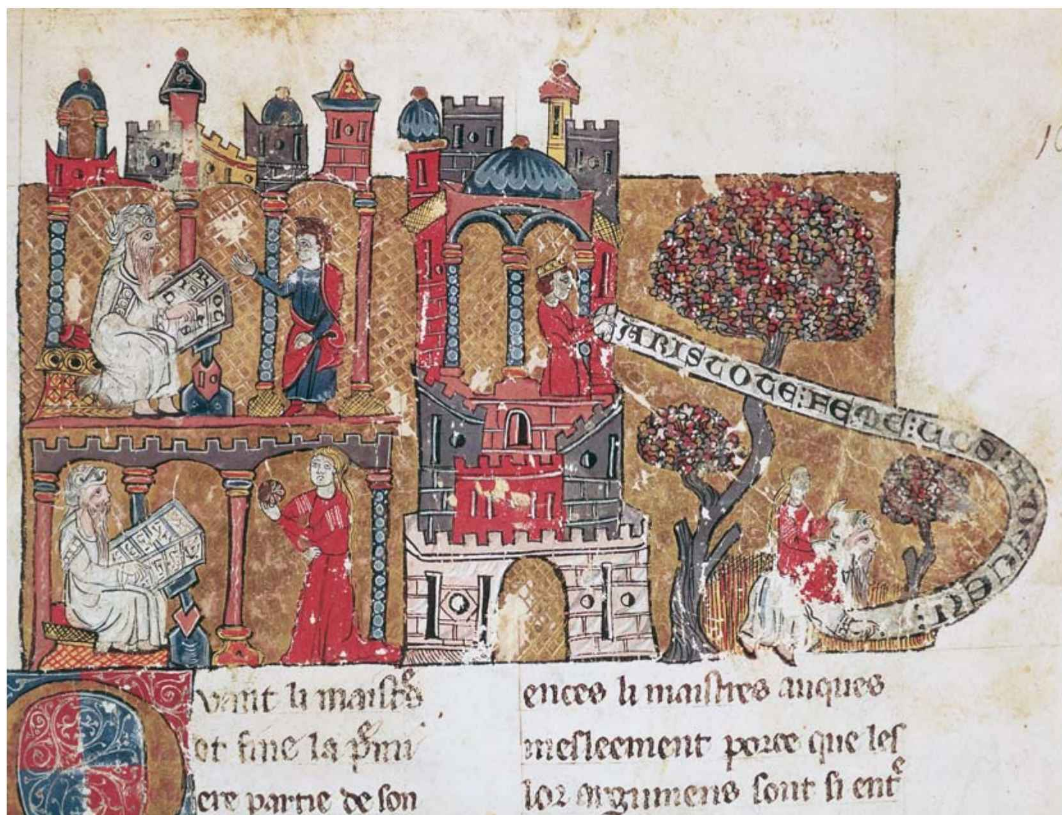
Arnolfo di Cambio, *Enfermo en la fuente*, 1280-1281,
Perusa, Galería Nacional de Umbría



Arnolfo di Cambio, *Mujer en la fuente,* 1280-1281,
Perusa, Galería Nacional de Umbría



El universo según Aristóteles, de De philosophia Mundi *de Guglielmo di Conches, ms. 2200, f. 115v*, miniatura, París, Biblioteca de Santa Genoveva



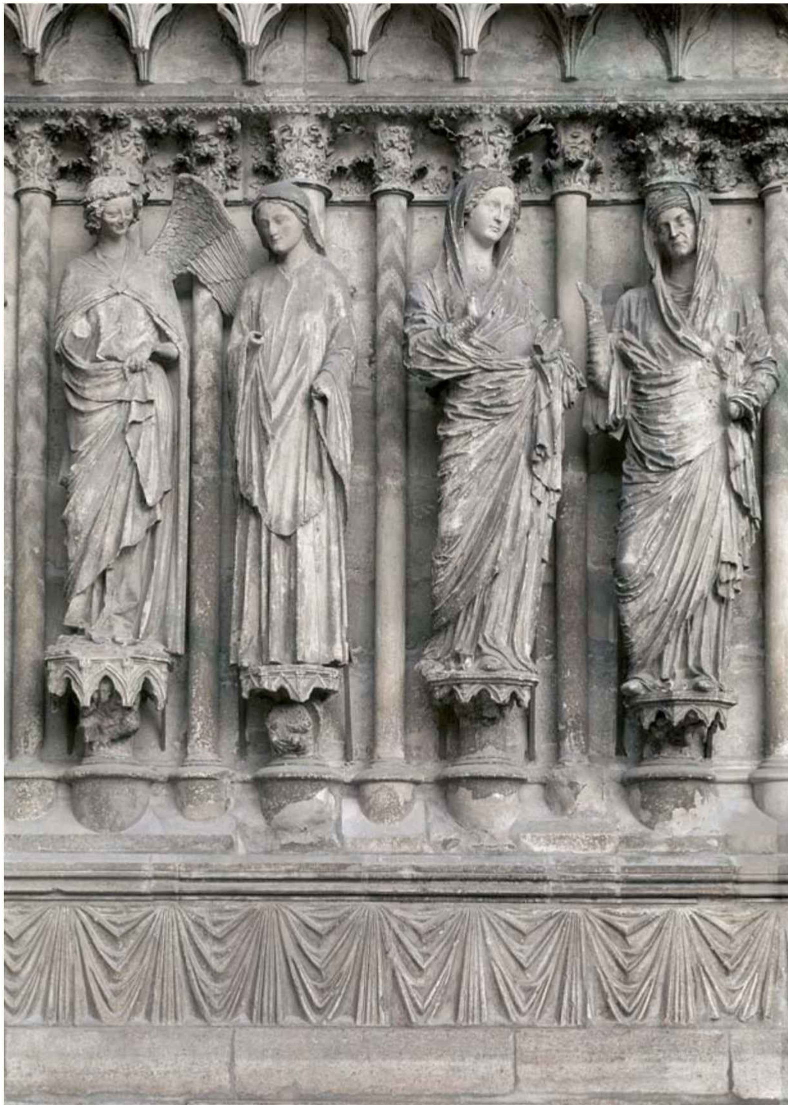
Aristóteles instruye a Alejandro el Grande, de Li livres dou Trésor *de Brunetto Latini*, siglo XIV, miniatura, Carpentras, Bibliothequè Inguimbertine



Juan Pisano, *Púlpito*, *ca.* 1302-1312, Pisa, Duomo



Juan Pisano, *Hércules, particular del púlpito*, *ca.* 1302-1312,
Pisa, Duomo



Portal de la fachada con Anunciación y Visitación, *ca.* 1211-1275, catedral de Reims

En clase: el ascenso de las universidades



Jacobello Dalle Masegne, *Estudiantes en clase, relieve de la tumba de Giovanni de Legamo*, *ca.* 1386, Bolonia, Museo Cívico


MATHEUS : IURA : PROBATUS
DOCTOR : HONORATUS
CANDONUM : SANGUINE
NATUS.

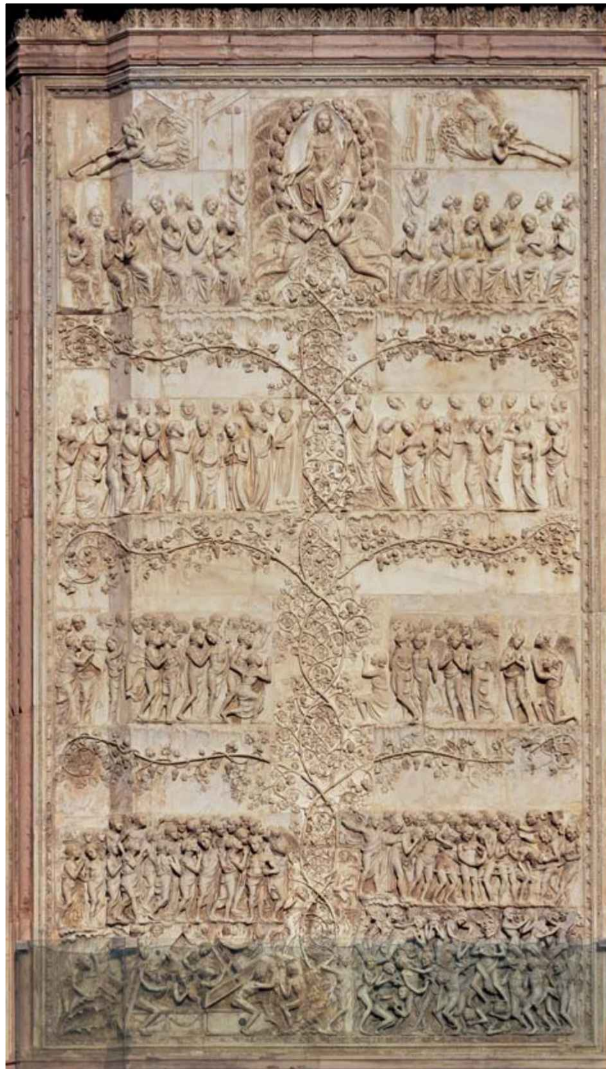




Escena de clase, relieve sepulcral del jurista Matteo Gandoni, *ca.* 1330, Bolonia, Museo Cívico

Geometria da la clase, en Elementos *de Euclides,* traducido por Adelardo de Bath, *ca.* 1310

Lorenzo di Voltolina, *Clase universitaria, en el* Liber ethicorum *de Enrico di Alemannia*, siglo XIV, miniatura, Berlín, Biblioteca Pública



Lorenzo Maitani, *Pilastro con Juicio universal*, *ca.* 1310-1330, Orvieto, Duomo

Esquema de la Tierra según Dante, ms. br 215 c. IIIv, siglo XIV, miniatura, Florencia, Biblioteca Nacional Central

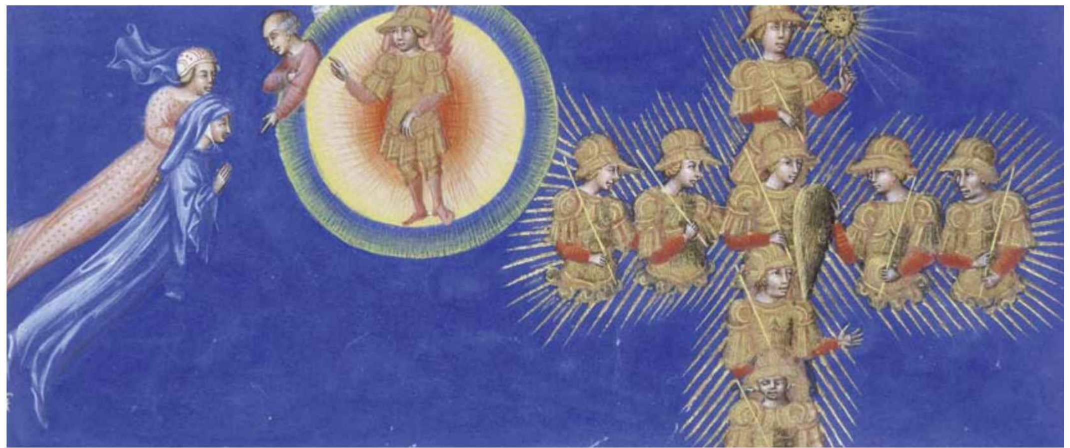


*Dante y las sirenas (*Purgatorio*, canto XIX)*, siglo XIV, miniatura, Londres, British Library

*Dante y Virgilio (*Infierno*, canto IV)*, siglo XIV, miniatura, Londres, British Library

*Cacciaguida, que emerge de la esfera de Marte, indica a Dante los santos guerreros que queman en fila en forma de cruz (*Paradiso*, canto XVIII)*, miniatura, Londres, British Library



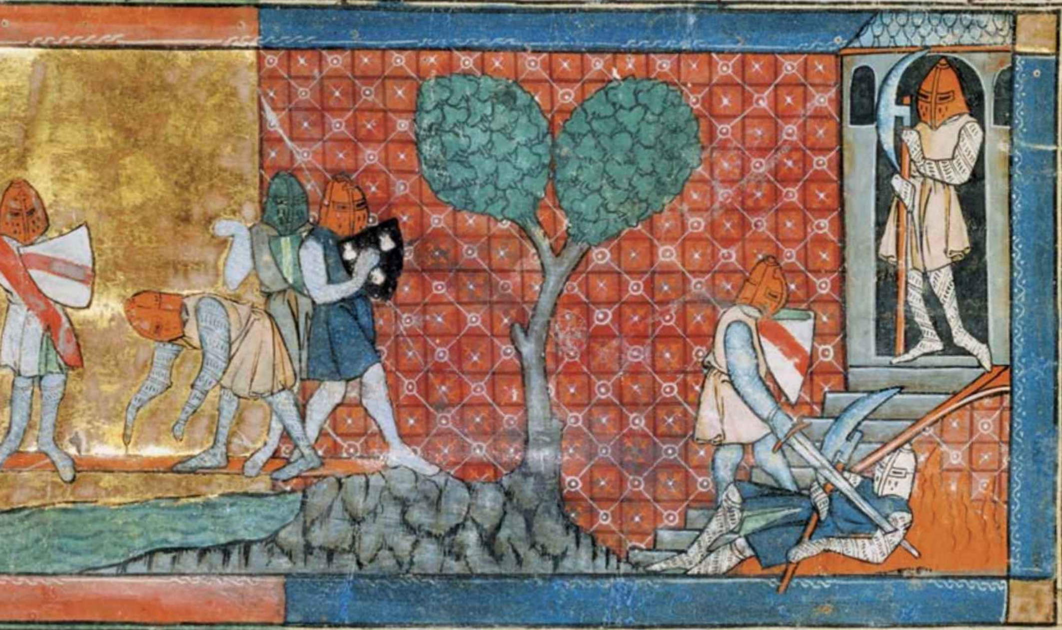






Lanzarote atacado por los dragones y Lanzarote atraviesa un río, en Le Roman de Lancelot du Lac, *ms. 805 f. 139*, siglo XIV, miniatura, Nueva York, Pierpont Morgan Library

Lanzarote y el ajedrez mágico, Ginebra y Arturo que reciben el ajedrez y Ginebra que juega ajedrez, en Le Roman de Lancelot du Lac*, ms. 806 f. 253*, siglo XIV, miniatura, Nueva York, Pierpont Morgan Library



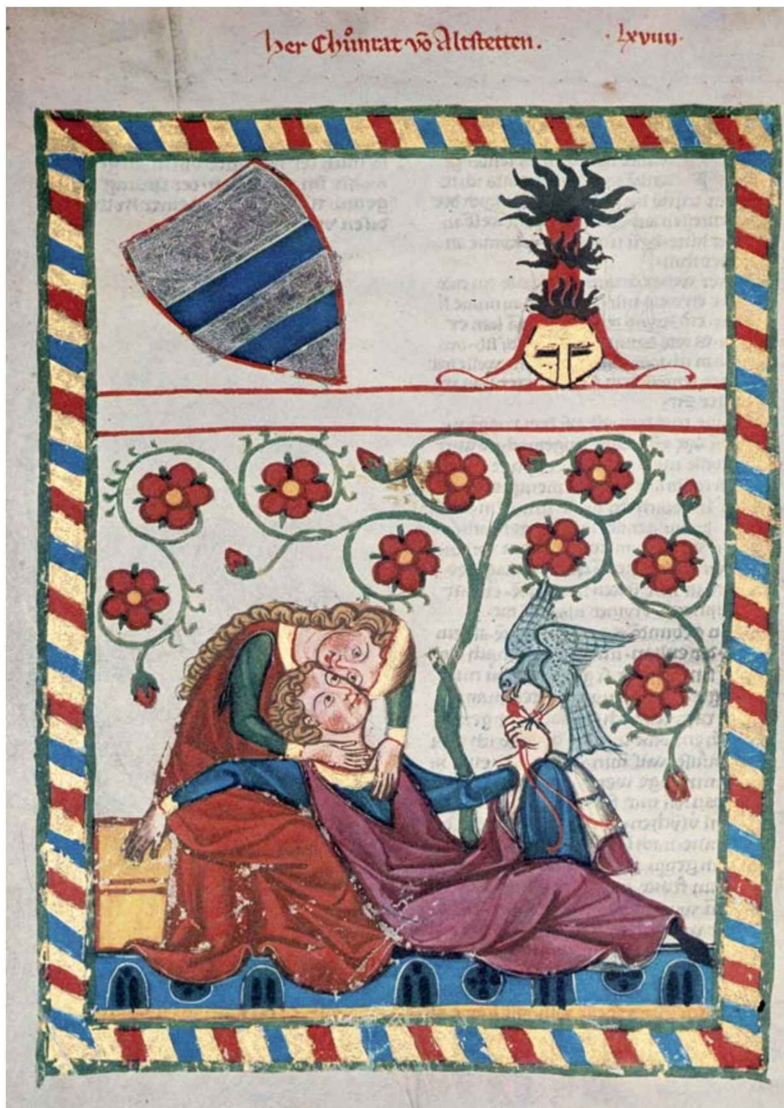




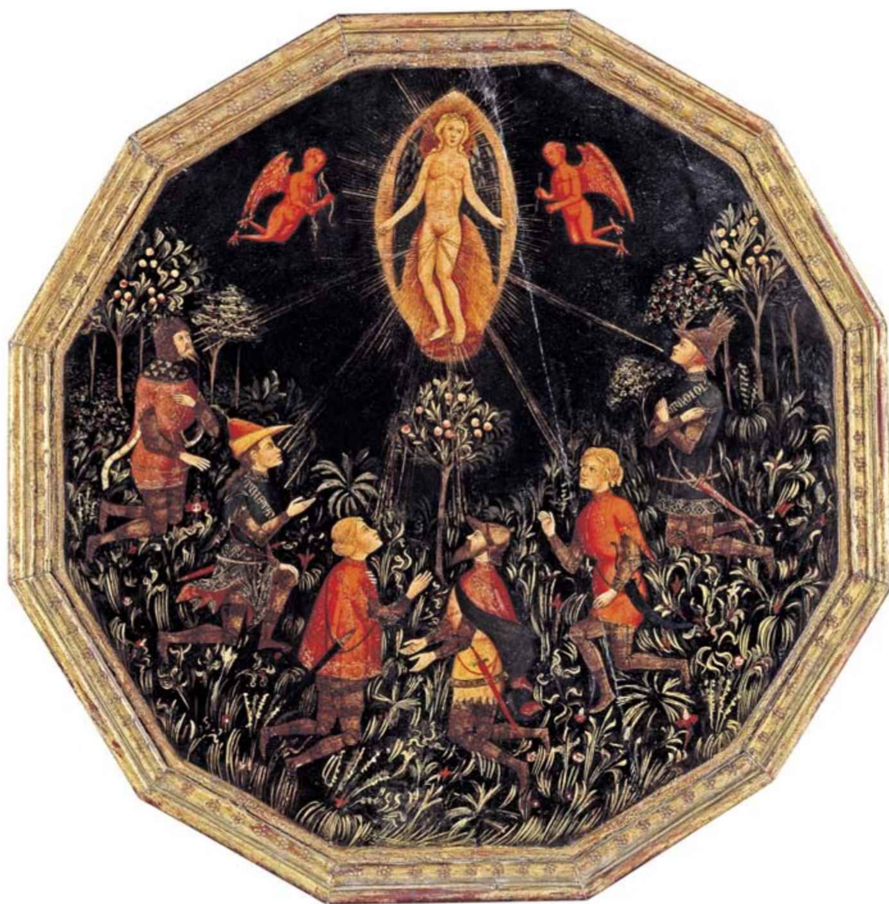
Manta de Tristán e Isolda, particular: Tristán de viaje, siglo XIII,
Florencia, Palacio Davanzati



El desafío de la dama y el abrazo, siglos XIII-XIV, fresco, Florencia, Palacio Davanzati



Konrad von Altstetten, cazador y presa, códice Chansonnier Manesse, *ca.* 1300, miniatura, Heidelberg, Universitätsbibliothek



Maestro de San Martín (attrib.), *Venus adornada por seis amantes legendarios, plato realizado en ambiente florentino*, *ca.* 1360, París, Museo del Louvre



Valva de espejo con escena de asalto cortés al castillo de Amor, ca. 1350, marfil, Florencia, Museo Nacional del Bargello



Valva de espejo con escena de asalto al castillo de Amor, *ca.* 1350,
marfil, Florencia, Museo Nacional del Bargello



Valva de espejo con pareja que juega ajedrez, ca. 1350, marfil, colección privada



Cofre con escena de duelo y alegoría del Amor, siglo XIV, marfil, colección privada

MAPAS

La situación política en 1250



A la muerte de Federico II, la situación administrativa y legislativa del Sacro Imperio romano Germánico parece estar bien consolidada gracias al trabajo llevado a cabo sobre todo con la promulgación de las Constituciones de Melfi. El intento de establecer un imperio universal, sin embargo, choca con la gran diversidad de los dominios que lo componen. En Europa notamos el establecimiento del Imperio latino de Oriente, después de la caída de Constantinopla en 1204, y la expansión del Reino de Hungría, resultado de la política seguida por los angevinos, que ascendieron al trono después de la extinción de la dinastía Arpad.



La situación política en el año 1250
0 250 500
km
NÓVGOROD
Mar Blanco
Dvina Septentrional
Golfo de Botnia
Finlandeses
REINO DE SUECIA
Escandia
Reval
Nóvgorod
Yaroslav
Volga
Bulgaria
PRINCIPADO DE RUSIA
Mar Báltico
ORDEN TEUTÓNICA
Riga
Samogitia
Pólotsk
Dvina Occidental
Smolensk
GRAN DUCADO DE LITUANIA
Danzig
DUCADO DE POMERANIA
Prusia
Don
Volga
Ural
Mar de Aral
HORDA DE ORO
REINO DE POLONIA
Silesia
Óder
Volinia
Kiev
Praga
Cracovia
REINO DE BOHEMIA
DUCADO DE AUSTRIA
Dniéster
Dniéper
Don
Sarchel
Mar Caspio
REINO DE HUNGRÍA
Alba Iulia
Crimea
Tmutarakán
Jersón
Trsat
Belgrado
Zara
Mar Negro
REINO DE SERBIA
Danubio
Tarnów
Sínope
DESPOTADO DE TREBISONDA
REINO DE BULGARIA
Ragusa
IMPERIO LATINO
Constantinopla
Nicomedia
SULTANATO SELYÚCIDA DE ICONIO
Armenia
Benevento
Nicea
IMPERIO DE NICEA
REINO DE SICILIA
DESPOTADO DE EPIRO
DUCADO DE ATENAS
Cesarea
SULTANATO DE LOS MAMELUCOS
Mar Jónico
Éfeso
Atenas
REINO DE ARMENIA
Antioquía
Tigris
Siracusa
PRINCIPADO DE ACAYA
Éufrates
Candia
Creta
REINO DE CHIPRE
Sidón
SIRIA
Mediterráneo
REINO DE JERUSALÉN
Jerusalén
Golfo Pérsico
Cirene
Alejandría
FATIMÍES
Nilo
Mar Rojo
10º 20º 30º 40º 50º 60º 70º
50º 40º 30º
20º 30º 40º 50º

La situación política en 1360



A mediados del siglo XIV, el Sacro Imperio romano sigue siendo la unidad territorial europea más importante, aunque el papel del emperador se ha reducido sobremanera y se han perdido las pretensiones del universalismo. Los estados europeos comienzan a adoptar características territoriales bien definidas, en parte gracias a la reafirmación del poder de sus respectivos gobernantes. Una excepción es la península italiana, que está cada vez más fragmentada y debilitada por las luchas internas.

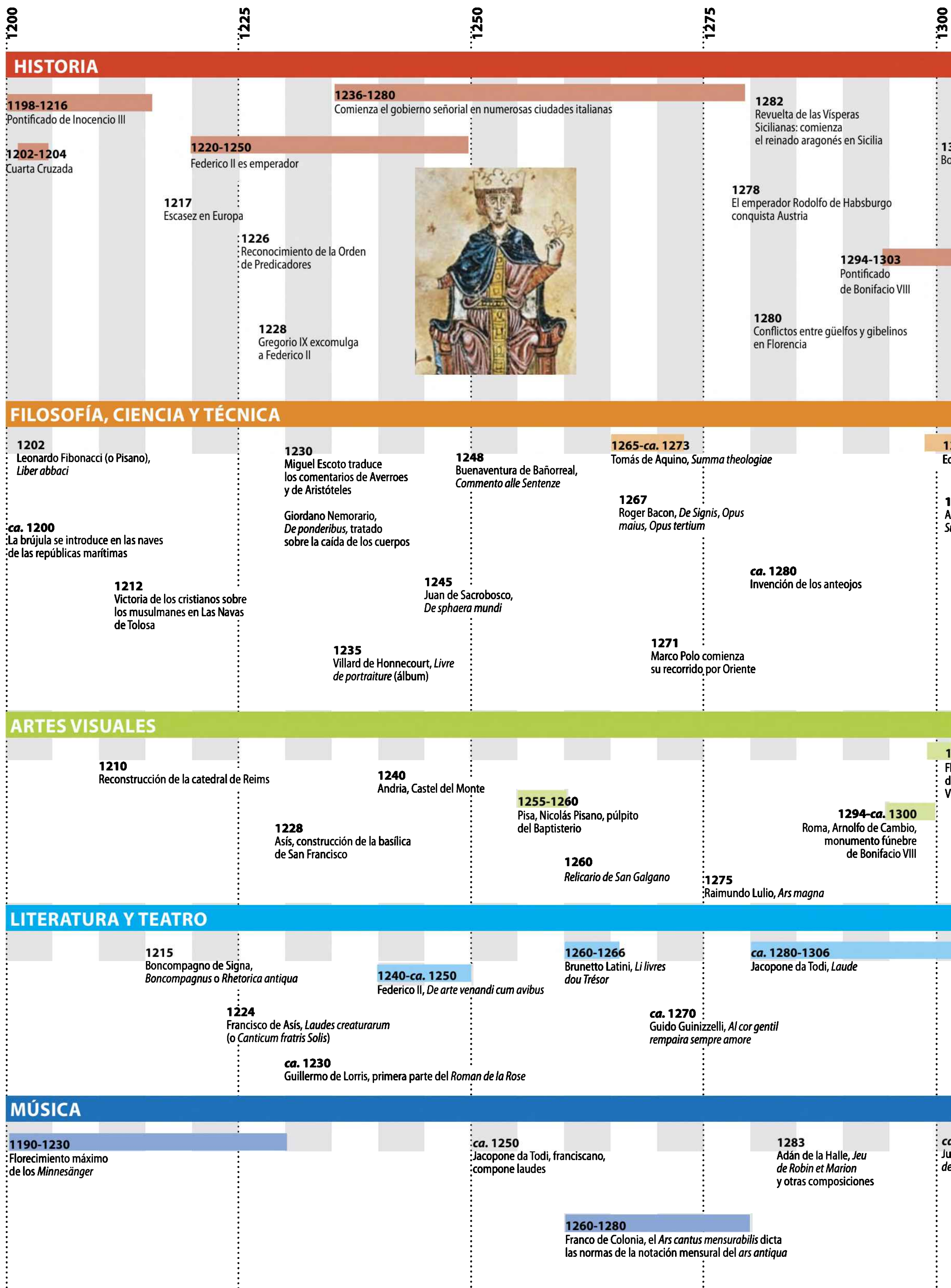

La situación política en el año 1360
Territorio eclesiástico
Dominio directo del rey de Francia
Dominio de Wittelsbach
Dominio de Luxemburgo
Dominio de los Habsburgo
Dominio de Saboya
Dominio de Visconti
0 250 500
km
Noruega
Golfo de Botnia
Mar Blanco
Dvina Septentrional
ESTADOS RUSOS
PRINCIPADO DE MOSCÚ
REINO DE SUECIA
Escandia
Mar Báltico
ORDEN TEUTÓNICA
Reval
Riga
Samogitia
Nóvgorod
Yaroslav
Volga
Pólotsk
Dvina Occidental
Smolensk
Don
Bulgaria
IMPERIO MONGOL DE LA HORDA DE ORO
Ural
Mar de Aral
Danzig
Prusia
GRAN DUCADO DE LITUANIA
Kiev
Volinia
Dniéper
REINO DE POLONIA
Cracovia
Silesia
Oder
Praga
Reino de Bohemia
Dniéster
Sarchel
Mar Caspio
Austria
Estiria
REINO DE HUNGRÍA
Alba Iulia
PRINCIPADO DE MOLDAVIA
Crimea
Jersón
Tmutarakáñ
Trsat
Croacia
Zara
Belgrado
PRINCIPADO DE VALAQUIA
Mar Negro
REINO DE GEORGIA
Bosnia
Danubio
Tarnów
Sínope
DESPOTADO DE TREBISONDA
Ragusa
REINO DE BULGARIA
Constantinopla
SULTANATO SELYÚCIDA DE ICONIO
Armenia
Benevento
Albania
IMPERIO DE ORIENTE
Nicomedia
Nicea
TURCO-OTOMANO
Cesarea
MAMELUCOS
REINO DE NÁPOLES
Condado de Cefalonia
DUCADO DE ATENAS
Atenas
Éfeso
REINO DE ARMENIA
Antioquía
Tigris
Éufrates
Mar Jónico
Siracusa
PRINCIPADO DE ACAYA
IMPERIO DE ORIENTE
Rodas
Mediterráneo
Candia
Creta
REINO DE CHIPRE
Siria
Sidón
DE LOS
REINO DE JERUSALÉN
Jerusalén
Golfo Pérsico
Cirene
Alejandría
SULTANATO
Nilo
Mar Rojo
10°
20°
30°
40°
50°
60°
70°
40°
30°
20°
30°
40°
50°

Francia e Inglaterra en 1328



La primera fase de la Guerra de los Cien Años, desatada por razones dinásticas, causó durante el siglo XIV un debilitamiento progresivo de Francia, que además se vió afectada por las lacerantes divisiones internas y por la epidemia de peste de 1348. Desde el punto de vista territorial las pérdidas se concentrarán principalmente en la parte occidental, que pasará a manos de Eduardo III.

CRONOLOGÍAS



1200 | 1225 | 1250 | 1275 | 1300

HISTORIA

1198-1216
Pontificado de Inocencio III

1202-1204
Cuarta Cruzada

1217
Escasez en Europa

1220-1250
Federico II es emperador

1226
Reconocimiento de la Orden de Predicadores

1228
Gregorio IX excomulga a Federico II

1236-1280
Comienza el gobierno señorial en numerosas ciudades italianas

1278
El emperador Rodolfo de Habsburgo conquista Austria

1280
Conflictos entre güelfos y gibelinos en Florencia

1282
Revuelta de las Vísperas Sicilianas: comienza el reinado aragonés en Sicilia

1294-1303
Pontificado de Bonifacio VIII

FILOSOFÍA, CIENCIA Y TÉCNICA

***ca.* 1200**
La brújula se introduce en las naves de las repúblicas marítimas

1202
Leonardo Fibonacci (o Pisano), *Liber abbaci*

1212
Victoria de los cristianos sobre los musulmanes en Las Navas de Tolosa

1230
Miguel Escoto traduce los comentarios de Averroes y de Aristóteles

Giordano Nemorario, *De ponderibus*, tratado sobre la caída de los cuerpos

1235
Villard de Honnecourt, *Livre de portraiture* (álbum)

1245
Juan de Sacrobosco, *De sphaera mundi*

1248
Buenaventura de Bañorreal, *Commento alle Sentenze*

1265-*ca.* 1273
Tomás de Aquino, *Summa theologiae*

1267
Roger Bacon, *De Signis*, *Opus maius*, *Opus tertium*

1271
Marco Polo comienza su recorrido por Oriente

***ca.* 1280**
Invención de los anteojos

ARTES VISUALES

1210
Reconstrucción de la catedral de Reims

1228
Asís, construcción de la basílica de San Francisco

1240
Andria, Castel del Monte

1255-1260
Pisa, Nicolás Pisano, púlpito del Baptisterio

1260
Relicario de San Galgano

1275
Raimundo Lulio, *Ars magna*

1294-*ca.* 1300
Roma, Arnolfo de Cambio, monumento fúnebre de Bonifacio VIII

LITERATURA Y TEATRO

1215
Boncompagno de Signa, *Boncompagnus* o *Rhetorica antiqua*

1224
Francisco de Asís, *Laudes creaturarum* (o *Canticum fratris Solis*)

***ca.* 1230**
Guillermo de Lorris, primera parte del *Roman de la Rose*

1240-*ca.* 1250
Federico II, *De arte venandi cum avibus*

1260-1266
Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*

***ca.* 1270**
Guido Guinizzelli, *Al cor gentil rempaira sempre amore*

***ca.* 1280-1306**
Jacopone da Todi, *Laude*

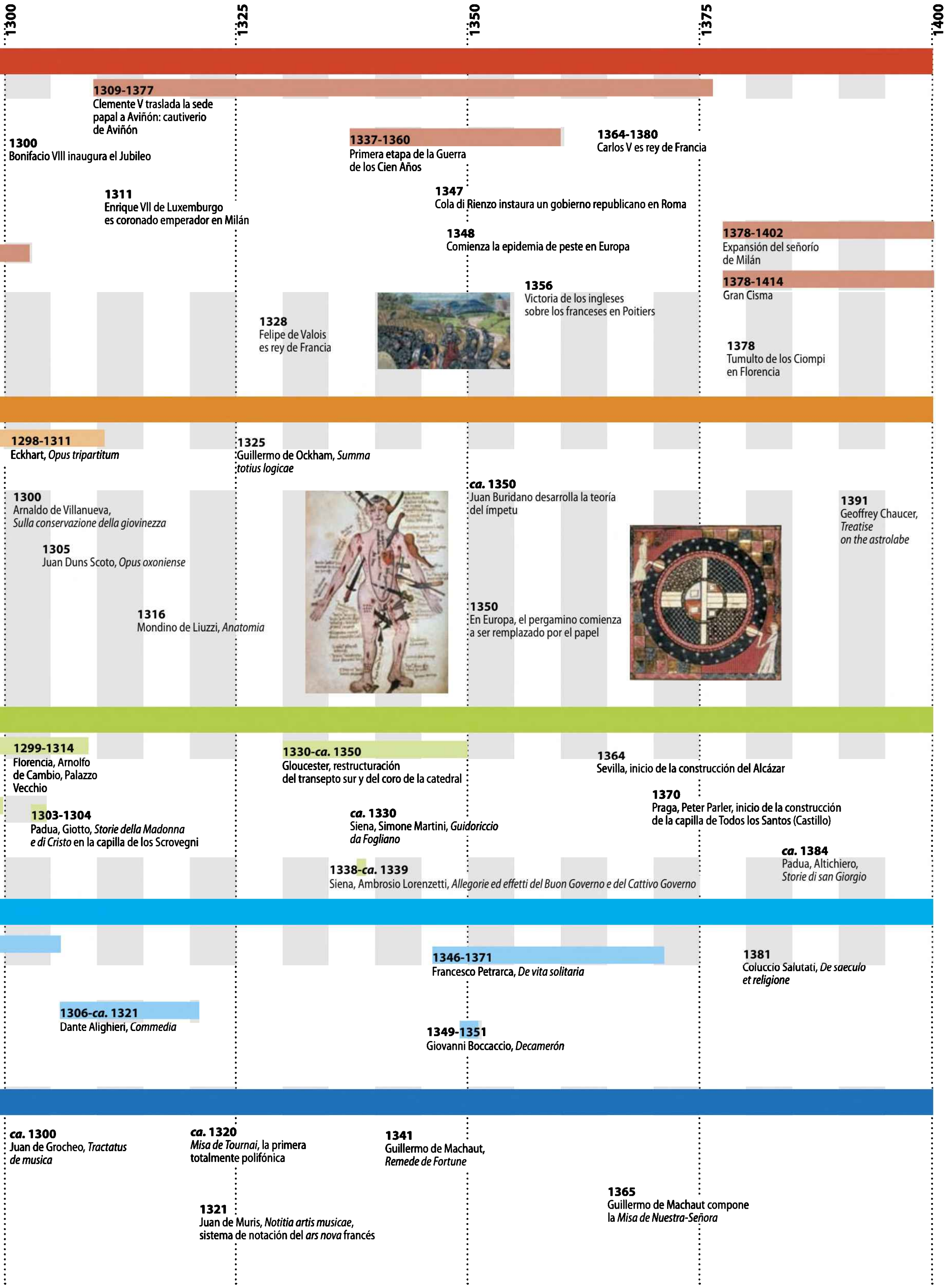
MÚSICA

1190-1230
Florecimiento máximo de los *Minnesänger*

***ca.* 1250**
Jacopone da Todi, franciscano, compone laudes

1260-1280
Franco de Colonia, el *Ars cantus mensurabilis* dicta las normas de la notación mensural del *ars antiqua*

1283
Adán de la Halle, *Jeu de Robin et Marion* y otras composiciones


1300
1325
1350
1375
1400
1309-1377
Clemente V traslada la sede papal a Aviñón: cautiverio de Aviñón
1300
Bonifacio VIII inaugura el Jubileo
1337-1360
Primera etapa de la Guerra de los Cien Años
1364-1380
Carlos V es rey de Francia
1311
Enrique VII de Luxemburgo es coronado emperador en Milán
1347
Cola di Rienzo instaura un gobierno republicano en Roma
1348
Comienza la epidemia de peste en Europa
1378-1402
Expansión del señorío de Milán
1356
Victoria de los ingleses sobre los franceses en Poitiers
1378-1414
Gran Cisma
1328
Felipe de Valois es rey de Francia
1378
Tumulto de los Ciompi en Florencia
1298-1311
Eckhart, *Opus tripartitum*
1325
Guillermo de Ockham, *Summa totius logicae*
ca. 1350
Juan Buridano desarrolla la teoría del ímpetu
1300
Arnaldo de Villanueva, *Sulla conservazione della giovinezza*
1391
Geoffrey Chaucer, *Treatise on the astrolabe*
1305
Juan Duns Scoto, *Opus oxoniense*
1316
Mondino de Liuzzi, *Anatomia*
1350
En Europa, el pergamino comienza a ser remplazado por el papel
1299-1314
Florencia, Arnolfo de Cambio, Palazzo Vecchio
1330-*ca.* 1350
Gloucester, restructuración del transepto sur y del coro de la catedral
1364
Sevilla, inicio de la construcción del Alcázar
1370
Praga, Peter Parler, inicio de la construcción de la capilla de Todos los Santos (Castillo)
1303-1304
Padua, Giotto, *Storie della Madonna e di Cristo* en la capilla de los Scrovegni
ca. 1330
Siena, Simone Martini, *Guidoriccio da Fogliano*
ca. 1384
Padua, Altichiero, *Storie di san Giorgio*
1338-*ca.* 1339
Siena, Ambrosio Lorenzetti, *Allegorie ed effetti del Buon Governo e del Cattivo Governo*
1346-1371
Francesco Petrarca, *De vita solitaria*
1381
Coluccio Salutati, *De saeculo et religione*
1306-*ca.* 1321
Dante Alighieri, *Commedia*
1349-1351
Giovanni Boccaccio, *Decamerón*
ca. 1300
Juan de Grocheo, *Tractatus de musica*
ca. 1320
Misa de Tournai, la primera totalmente polifónica
1341
Guillermo de Machaut, *Remede de Fortune*
1365
Guillermo de Machaut compone la *Misa de Nuestra-Señora*
1321
Juan de Muris, *Notitia artis musicae*, sistema de notación del *ars nova* francés

1200 | 1225 | 1250 | 1275 | 1300



1214
Victoria de Felipe Augusto sobre el emperador Otón de Brunswick en Bouvines

1282
Revuelta de las Vísperas Sicilianas: comienza el reinado aragonés en Sicilia

1217
Escasez en Europa

1228
Canonización de Francisco de Asís

1226
Los Caballeros Teutónicos conquistan Prusia

1278
El emperador Rodolfo de Habsburgo conquista Austria

1210
Primera Regla franciscana

1257
El capitán del pueblo recibe plenos poderes en Génova

1236-1280
Comienza el gobierno señorial en numerosas ciudades italianas

1204
Saqueo de Bizancio y fundación del Imperio latino de Oriente

1228-1229
Cruzada de Federico II y conquista de Jerusalén

1297
Serrata del Maggior Consiglio en Venecia

1268
Decapitación de Conradino de Suabia en Nápoles

1245
Juan de Piano Carpini está en Asia

1198-1216
Pontificado de Inocencio III

1220-1250
Federico II es emperador

1294-1303
Pontificado de Bonifacio VIII

1225-1274
Expansión alemana hacia Oriente

1202-1204
Cuarta cruzada

1271-1295
Marco Polo en China

HISTORIA

1209-1229
Cruzada albigense

1240-1241
Los mongoles destruyen Kiev y Cracovia

1255
Revuelta popular en Milán

1209
Primera comunidad franciscana

1266
Victoria de Carlos de Anjou sobre Manfredi en Benevento

1212
Victoria de los cristianos sobre los musulmanes en Las Navas de Tolosa

1274
Concilio de Lyon II: unión de la Iglesia griega con la romana

1221
Incursiones mongolas en Rusia

1226
Reconocimiento de la Orden de Predicadores

1280
Conflictos entre güelfos y gibelinos en Florencia

1228
Gregorio IX excomulga a Federico II



1296
Bula *Clericis laicos*

1229
Tratado de París entre Luis IX de Francia y el conde de Tolosa

1234
Canonización de Domingo de Guzmán

1300 | 1325 | 1350 | 1375 | 1400



1397
Los reinos de Noruega, Suecia y Dinamarca se unifican bajo Erik de Pomerania



1356
Victoria de los ingleses sobre los franceses en Poitiers

1377
Gregorio XI condena la tesis de Wycliff

1347
Expedición de Hungría al Reino de Nápoles

1380
Inglaterra, movimiento anticlerical lolardo

1346
Victoria de los ingleses sobre los franceses en Crécy

1366
Los otomanos en Adrianópolis

1343
Muere Roberto de Anjou

1364-1380
Carlos V es rey de Francia

1302
Bula *Unam sanctam*

1328
Felipe de Valois es rey de Francia

1343-1346
Fracaso de los banqueros Peruzzi y Bardi

1378-1402
Expansión del señorío de Milán

1307
Fray Dolcino es quemado en la hoguera

1337-1360
Primera etapa de la Guerra de los Cien Años

1395
Se constituye la Liga de los Grisones en Suiza

1309-1377
Clemente V traslada la sede papal a Aviñón: cautiverio de Aviñón

1300
Bonifacio VIII inaugura el Jubileo

1340
Victoria naval inglesa sobre los franceses en Esclusa

1378-1414
Gran Cisma

1303
Bonifacio VIII es encarcelado por los hombres de Felipe *el Hermoso* y luego liberado por el pueblo de Anagni

1345
Asesinato de Andrés de Hungría

1311
Enrique VII de Luxemburgo es coronado emperador en Milán

1347
Cola di Rienzo instaura un gobierno republicano en Roma

1348
Comienza la epidemia de peste en Europa

1356
Bula de Oro de Carlos IV de Luxemburgo

1358
Jacquerie en la región de París

1369
Enrico de Trastámara es rey de Castilla



1378
Tumulto de los Ciompi en Florencia

1392
Conflicto entre el duque de Borgoña y el duque de Orleans

1396
Segismundo de Hungría es derrotado por los turcos en Nicópolis

1200 | 1225 | 1250 | 1275 | 1300

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

1200
Roberto Grossatesta, vicerrector de la Universidad de Oxford, escribe sus comentarios sobre Aristóteles

1220
Alejandro de Hales comenta las *Sentencias* de Pedro Lombardo

1230
Miguel Escoto traduce los comentarios de Averroes y de Aristóteles

1236
Alejandro de Hales, *Summa totius theologiae*

1240-1280
Roberto Grossatesta, Bartolomé de Messina y Guillermo de Moerbeke se dedican a traducir del griego

1245-1247
Alberto Magno enseña teología en París

1248
Buenaventura de Bañorreal, *Commento alle Sentenze*

1253
Tomás de Aquino, *De ente et essentia*

1254-1257
Buenaventura de Bañorreal, *Breviloquium*

1259
Buenaventura de Bañorreal, *Itinerarium mentis in Deum*

1260
Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*

1265-*ca.* 1273
Tomás de Aquino, *Summa theologiae*

1267
Roger Bacon, *De Signis*

1270-1277
Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, defensa de la libertad de filosofar, contra las pretensiones absolutistas de la teología

1270
Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas* y *De aeternitate mundi*

1273
Raimundo Lulio, *Ars magna seu ars compendiosa inveniendi veritatem*

1277
Egidio Romano, *De regimine principum*

1280
Mosé ben Sem Tob de León, *Zohar* (*Libro del esplendor*)

1298-
Eckhart,



FILOSOFÍA Y EVENTOS POLÍTICOS

1206
Domingo de Guzmán funda la orden de los dominicos

1209
Francisco de Asís funda la orden de los franciscanos

1210
Sínodo de Sens: condena de los escritos sobre física y metafísica de Aristóteles

1214
Inocencio III reconoce oficialmente la Universidad de Oxford

1215
Roberto de Courçon dicta los primeros estatutos de la Universidad de París: prohíbe dar lecciones sobre libros de Aristóteles acerca de la naturaleza

1222
Fundación de la Universidad de Padua

1224
Federico II funda la Universidad de Nápoles

1229
Raymundo VII funda la Universidad de Tolosa: se puede leer y hacer comentarios sobre Aristóteles, lo cual está prohibido en París

1231
Gregorio IX publica la bula *Parens Scientiarum*: no está prohibido leer los textos aristotélicos en privado

1248
Alberto Magno funda en Colonia el *Studium Generale*, centro de la escolástica latina

1260-1280
El conjunto de la lógica aristotélica, tanto la *Vetus* como la *Nova*, es traducido *ex novo* y revisado por Guillermo de Moerbeke

1269-1272
Remigio de Girolami, *De peccato usure*

1270
Esteban Tempier censura trece tesis aristotélicas consideradas heréticas

1277
Esteban Tempier condena 219 tesis inspiradas en el aristotelismo grecoárabe y prohíbe su difusión y enseñanza

1300 1325 1350 1375 1400

298-1311
ckhart, *Opus tripartitum*

1302-1303
Eckhart, *Quaestiones parisienses*

1311-1313
Eckhart, Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem (Commento al Vangelo di Giovanni)

1313-1314
Eckhart, *Quaestiones de esse,* condenado en 1329 (después de la muerte del autor) por Juan XXII

1303
Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*

1305
Juan Duns Scoto, *Opus oxoniense*

1313
Dante Alighieri, *De Monarchia*

1328
Marsilio de Padua, *Il difensore della pace*

1325
Guillermo de Ockham, *Summa totius logicae*

***ca.* 1325**
Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*

1338
Thomas Bradwardine, *Tractatus de proportionibus*

1370
Santa Catalina de Siena, *Lettere*

1375
John Wycliffe, *De dominio divino*

1378
John Wycliffe, *De veritate scripturae* y *De Ecclesia*

1328
En compañía de Miguel de Cesena, Occam huye de Aviñón, en Italia, y se pone bajo la protección de Luis de Baviera

1317
Bula contra los zelanti, los hermanitos y los espirituales

1337
La Universidad de París condena el occamismo

1318
Reconocimiento oficial de la Universidad de Cambridge (separada de Oxford en 1208)

1347
Condena de 40 tesis de Juan de Mirecourt consideradas heréticas. Autrecourt es obligado a quemar públicamente su *Exigit Ordo*

1200 · 1225 · 1250 · 1275 · 1300

ASTRONOMÍA, GEOGRAFÍA Y CRONOGRAFÍA

1201
Alejandro Neckham, *De naturis rerum* (descripción de la brújula)

1217
Miguel Escoto traduce al latín el *Liber Astronomiae* de Alpetragio

1245
Juan de Sacrobosco, *De sphaera mundi*

1247
Juan de Piano Carpini, *Historia Mongolorum*

1267
Roger Bacon, *Opus maius*

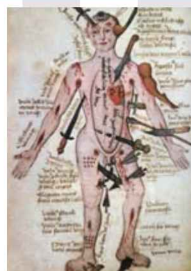
1269
Pedro de Maricourt, *Epistola de magnete*

1272
Compilación de las *Tablas alfonsinas*

***ca.* 1276**
Carta pisana, la carta náutica más antigua

1282
Restoro de Arezzo, *Composizione del mondo*, primera obra científica en italiano vulgar

MEDICINA



1258
Guillermo de Saliceto, *Chirurgia*, primera edición

1270
Lanfranco de Milán, *Chirurgia magna*

1275
Guillermo de Saliceto, *Chirurgia*, segunda edición

1277
Guillermo de Moerbeke traduce algunos tratados de Galeno

1292
Egidio Romano, *De formatione corporis humani in utero*

1296
Lanfranco de Milán, *Chirurgia parva*

MATEMÁTICAS, GEOMETRÍA Y LÓGICA

1202
Leonardo Fibonacci (o Pisano), *Liber abbaci*

1220
Leonardo Fibonacci (o Pisano) *Practica geometriae*

1240
Juan de Sacrobosco, *Algoritmo*

1247
Qin Jushao, *Nueve capítulos de escritos sobre el cálculo*

1299
Zhu Shijie, *Introducción al estudio del cálculo*, uso de ecuaciones de cuarto grado

QUÍMICA, FÍSICA Y MINERALOGÍA

1200
En España aumenta el uso de la forja catalana para la elaboración del hierro

1230
Giordano Nemorario, *De ponderibus*, tratado sobre la caída de los cuerpos

***ca.* 1257**
Roger Bacon, *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, que contiene la primera referencia en Occidente a la pólvora

1260
Alberto Magno, *De mineralibus et rebus metallicis*

1267
Roger Bacon, *Opus maius*, *Opus tertium*

1275
Raimundo Lulio, *Ars magna*

1278
Roger Bacon, *Speculum astronomiae*

1279
Alfonso X de Castilla, *Lapidario*

ZOOLOGÍA Y BOTÁNICA

OTROS EVENTOS

***ca.* 1200**
La brújula se introduce en las naves de las repúblicas marítimas

1235
Villard de Honnecourt, *Livre de portraiture* (álbum)

1271
Marco Polo comienza su recorrido por Oriente

***ca.* 1280**
Invención de los anteojos

1300 1325 1350 1375 1400

1311-1320
Chu Ssu-pen, *Atlante*



1391
Geoffrey Chaucer, *Treatise on the Astrolabe*

1300
Arnaldo de Villanueva, *Sulla conservazione della giovinezza*

1301
Bolonia, Bartolomé de Varignana, primera autopsia oficial y documentada

1316
Mondino de Liuzzi, *Anatomia*

1320
Enrique de Mondeville, *Chirurgia*, primer texto sobre cirugía en francés

1345
Guido de Vigevano, *Trattato di anatomia*

1363
Guy de Chauliac, *Inventarium sive Chirurgia magna*



***ca.* 1300**
Pablo de Táranto escribe, bajo el seudónimo de Geber, el tratado alquímico *Summa perfectionis*

1328
Thomas Brandwardine, *Tractatus de proportionibus*

***ca.* 1350**
Juan Buridano desarrolla la teoría del ímpetu



1305
Pietro Crescenzi, *Ruralium commodorum*, tratado sobre agricultura

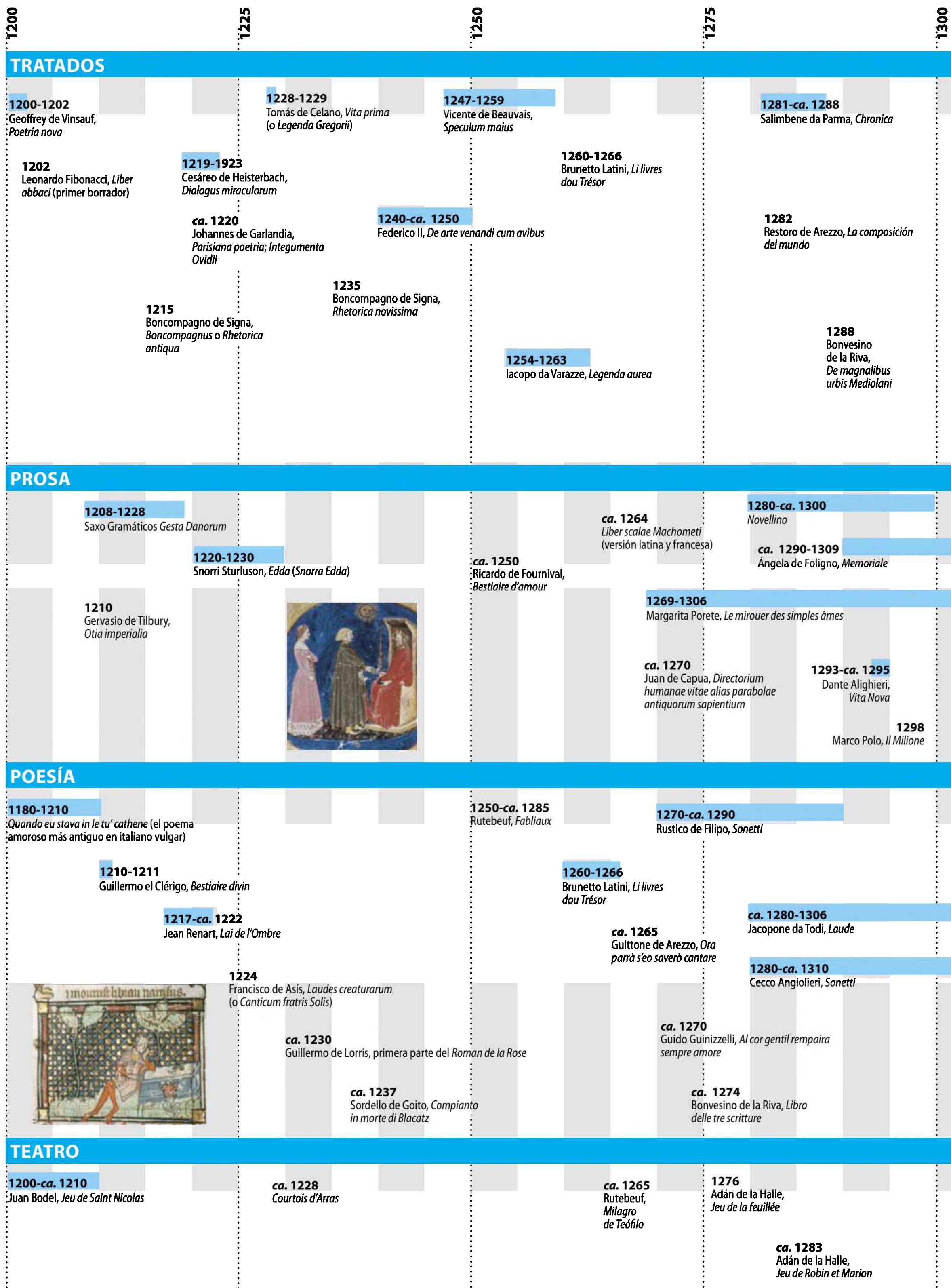
1317
Salerno, Matteo Silvatico abre el primer jardín botánico

1300
Llega de China la fórmula de la pólvora

1294
Raimundo Lulio

1350
En Europa, el mapa comienza a remplazar al pergamino

1380
En la guerra de Chioggia se utilizan por primera vez en Occidente los cohetes incendiarios



1200
1225
1250
1275
1300
TRATADOS
1200-1202
Geoffrey de Vinsauf, *Poetria nova*
1202
Leonardo Fibonacci, *Liber abbaci* (primer borrador)
1215
Boncompagno de Signa, *Boncompagnus* o *Rhetorica antiqua*
1219-1923
Cesáreo de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*
ca. 1220
Johannes de Garlandia, *Parisiana poetria*; *Integumenta Ovidii*
1228-1229
Tomás de Celano, *Vita prima* (o *Legenda Gregorii*)
1235
Boncompagno de Signa, *Rhetorica novissima*
1240-*ca.* 1250
Federico II, *De arte venandi cum avibus*
1247-1259
Vicente de Beauvais, *Speculum maius*
1254-1263
Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*
1260-1266
Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*
1281-*ca.* 1288
Salimbene da Parma, *Chronica*
1282
Restoro de Arezzo, *La composición del mundo*
1288
Bonvesino de la Riva, *De magnalibus urbis Mediolani*
PROSA
1208-1228
Saxo Gramáticos *Gesta Danorum*
1210
Gervasio de Tilbury, *Otia imperialia*
1220-1230
Snorri Sturluson, *Edda* (*Snorra Edda*)
ca. 1250
Ricardo de Fournival, *Bestiaire d'amour*
ca. 1264
Liber scalae Machometi (versión latina y francesa)
1269-1306
Margarita Porete, *Le mirouer des simples âmes*
ca. 1270
Juan de Capua, *Directorium humanae vitae alias parabolae antiquorum sapientium*
1280-*ca.* 1300
Novellino
ca. 1290-1309
Ángela de Foligno, *Memoriale*
1293-*ca.* 1295
Dante Alighieri, *Vita Nova*
1298
Marco Polo, *Il Milione*
POESÍA
1180-1210
Quando eu stava in le tu' cathene (el poema amoroso más antiguo en italiano vulgar)
1210-1211
Guillermo el Clérigo, *Bestiaire divin*
1217-*ca.* 1222
Jean Renart, *Lai de l'Ombre*
1224
Francisco de Asís, *Laudes creaturarum* (o *Canticum fratris Solis*)
ca. 1230
Guillermo de Lorris, primera parte del *Roman de la Rose*
ca. 1237
Sordello de Goito, *Compianto in morte di Blacatz*
1250-*ca.* 1285
Rutebeuf, *Fabliaux*
1260-1266
Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*
ca. 1265
Guittone de Arezzo, *Ora parrà s'eo saverò cantare*
1270-*ca.* 1290
Rustico de Filipo, *Sonetti*
ca. 1270
Guido Guinizzelli, *Al cor gentil rempaira sempre amore*
ca. 1274
Bonvesino de la Riva, *Libro delle tre scritture*
ca. 1280-1306
Jacopone da Todi, *Laude*
1280-*ca.* 1310
Cecco Angiolieri, *Sonetti*
TEATRO
1200-*ca.* 1210
Juan Bodel, *Jeu de Saint Nicolas*
ca. 1228
Courtois d'Arras
ca. 1265
Rutebeuf, *Milagro de Teófilo*
1276
Adán de la Halle, *Jeu de la feuillée*
ca. 1283
Adán de la Halle, *Jeu de Robin et Marion*

1300 | 1325 | 1350 | 1375 | 1400

1303-*ca.* 1308
Dante Alighieri, *Convivio*

1370-1400
Jean Froissart, *Chroniques*

1346-1371
Francesco Petrarca, *De vita solitaria*

1381
Coluccio Salutati, *De saeculo et religione*

1304-*ca.* 1307
Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*

1338
Francesco Petrarca comienza *De viris illustribus*

1355-1373
Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*

1385
Marchionne de Coppo di Stefano de Buonaiuti, *Cronica fiorentina*

1310-*ca.* 1312
Dino Compagni, *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*

1354-1366
Francesco Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*

1367
Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*

1348
Juan Villani, *Nuova cronica*

1320-*ca.* 1330
Domingo Cavalca, *Vidas de los Santos Padres*

1354-1355
Jacobo Passavanti, *Specchio della vera penitenza*

1370-1380
Catalina de Siena, *Epistolario*

1343-1344
Giovanni Boccaccio, *Elegia di Madonna Fiammetta*

1385-1392
Franco Sacchetti, *Trecentonovelle*

1309-1310
Francisco de Barberino, *Reggimento e costumi di donna* (alternancia entre verso y prosa)

1355-1367
Giovanni Boccaccio, *Corbaccio*

1349-1351
Giovanni Boccaccio, *Decamerón*

1361-1374
Francesco Petrarca, *Seniles*

1302-1309
Giordano de Pisa, *Prediche in volgare*

1337
Juan Manuel, *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Petronio*

1378
Catalina de Siena, *Dialogo della divina providenza*

1309-*ca.* 1317
Folgore de San Gimignano, *Sonetti de' mesi y Sonetti de la semana*

***ca.* 1345- 1367**
Fazio de los Uberti, *Dittamondo*

1386-1389
Felipe de Mézières, *Songe du Viel Pelerin*

1335-1339
Giovanni Boccaccio, *Filostrato*

1355-*ca.* 1362
Buccio de Ranallo, *Cronica aquilana*

1306-*ca.* 1321
Dante Alighieri, *Commedia*

***ca.* 1365**
Guillermo de Machaut, *Le voir dit*

1387
Geoffrey Chaucer comienza la escritura de *Canterbury Tales*

***ca.* 1320-1327**
Cecco de Ascoli, *L'Acerba*

1345-1346
Giovanni Boccaccio, *Ninfale fiesolano*

1369
Geoffrey Chaucer, *The Book of the Duchess*

1314
Francisco de Barberino, *Documenti di amore*

***ca.* 1330**
Cançoneret de Ripoll (poemario catalán)

***ca.* 1382**
Geoffrey Chaucer, *The Parliament of Fowls*

1343 *ca.*
Francesco Petrarca comienza la composición de *I trionfi*

1314
Albertino Mussato, *Ecerinis*

***ca.* 1377**
Ludovico Romani, *Tragedia del eccidio de Cesena*

***ca.* 1390**
Antonio Loschi, *Achilles*

1200 | 1225 | 1250 | 1275 | 1300

PINTURA

1210-*ca.* 1220
Berlinghiero Berlinghieri, *Croce dipinta*

1235
Pescia, Bonaventura Berlinghieri, *San Francisco y escenas de su vida*



***ca.* 1250**
Pisa, Giunta Pisano, *Crucifijo*

antes de 1280
Florencia, Cimabue, *Crucifijo de Santa Croce*

1285
Florencia, Duccio di Buoninsegna, *Madonna Rucellai*

1288-*ca.* 1292
Asís, Cimabue, frescos del ábside y del transepto de la basílica de San Francisco

1290-*ca.* 1300
Florencia, Cimabue, *Maestà di Santa Trinitá*

1292-*ca.* 1295
Asís, Giotto, frescos de la basílica superior de San Francisco

ESCULTURA

***ca.* 1230**
Ferrara, Maestro de los Meses de Ferrara, *Ciclo dei Mesi*

1234-*ca.* 1239
Capua, esculturas de la Puerta de Capua

***ca.* 1240**
Venecia, *Ciclo de los Meses*, basílica de San Marcos, portal mayor

1255-1260
Pisa, Nicolás Pisano, púlpito del Baptisterio

1264-1267
Bolonia, Nicolás Pisano y discípulos, Arca de Santo Domingo

1265-1268
Siena, Nicolás Pisano, púlpito del Duomo

***ca.* 1277**
Roma, Arnolfo de Cambio, estatua de Carlos I de Anjou

1278
Perugia, Nicolás y Juan Pisano, Fuente Mayor

1294-*ca.* 1300
Roma, Arnolfo de Cambio, monumento fúnebre de Bonifacio VIII

ARQUITECTURA

1210-1270
Reconstrucción de la catedral de Reims

1220-1258
Construcción de la catedral de Salisbury



1220
Inicio de la reconstrucción de la catedral de Amiens

1226
Inicio de la construcción de la catedral de Siena

1228-1253
Asís, construcción de la basílica de San Francisco

1240-*ca.* 1250
Andria, Castel del Monte

1243-1248
París, Sainte-Chapelle

1245
Inicio de la construcción de la abadía de Westminster

1255
Inicio de la construcción de la catedral de León

***ca.* 1278**
Florencia, inicio de la construcción de la iglesia de Santa María Novella

***ca.* 1290**
Orvieto, inicio de la construcción de la catedral

***ca.* 1295**
Florencia, Arnolfo de Cambio, inicio de la construcción de la basílica de Santa Croce

OTRAS ARTES

1260-*ca.* 1270
Relicario de San Galgano

1287-1288
Siena, vidriera diseñada por Duccio di Buoninsegna para el coro de la catedral

1295
Roma, Jacobo Torriti, mosaicos del ábside de Santa Maria Mayor

1300 | 1325 | 1350 | 1375 | 1400

1303-1304
Padua, Giotto, *Storie della Madonna e di Cristo* en la capilla de los Scrovegni

1308-1311
Siena, Duccio di Buoninsegna, *Maestà* del Duomo

***ca.* 1300**
Rímini, Giotto, *Crocifisso*

1315
Siena, Simone Martini, *Maestà*

1338-*ca.* 1339
Siena, Ambrosio Lorenzetti, *Allegorie ed effetti del Buon Governo e del Cattivo Governo*

***ca.* 1330**
Siena, Simone Martini, *Guidoriccio da Fogliano*



1353-1355
Matteo Giovannetti, frescos de la sala de audiencias

1366-1368
Florencia, Andrea Bonaiuto, *Trionfo di san Tommaso*

***ca.* 1350**
Bolonia, Vitale de Bolonia, *San Giorgio e il drago*

1352
Treviso, Tomás de Módena, *Ritratti dei Domenicani illustri*

1375-1378
Padua, Giusto de' Menabuoi, frescos del baptisterio

***ca.* 1384**
Padua, Altichiero, *Storie di san Giorgio*

1298-1301
Pistoya, Juan Pisano, púlpito de San Andrés

1302-1310
Pisa, Juan Pisano, púlpito del Duomo

1330-1336
Florencia, Andrea Pisano, puertas del baptisterio

1335-1339
Milán, Juan de Balduccio, Arca de San Pedro Mártir





1298-1310
Siena, Palacio Público

1299-1314
Florencia, Arnolfo de Cambio, Palazzo Vecchio



1340-1404
Venecia, Palazzo Ducale

1330-*ca.* 1350
Gloucester, restructuración del transepto sur y del coro de la catedral

1334
Florencia, inicio de la construcción del campanario de Santa María del Fiore

1344
Praga, inicio de la construcción de la catedral de San Vito (Matías de Arrás y Peter Parler, hacia 1356)

1364
Sevilla, Inicio de la construcción del Alcázar

1370
Praga, Peter Parler, inicio de la construcción de la capilla de Todos los Santos (Castillo)

1377
Inicio de la construcción de la catedral de Ulm

1386
Milán, inicio de la construcción de la catedral

1390
Bolonia, inicio de la construcción de la basílica de San Petronio

1396
Pavía, inicio de la construcción de la Cartuja

1301
Pisa, Cimabue, mosaico del ábside de la catedral

1323-1326
Jean Pucelle, *Breviario de Belleville*

1337-1338
Ugolino di Vieri, *Reliquiario del Corporale* para la catedral de Orvieto

***ca.* 1338**
Aviñón, Simone Martini, frontispicio del *Commento di Servio a Virgilio* de Petrarca

1200 | 1225 | 1250 | 1275 | 1300

TEORÍA

1260-1280
Franco de Colonia, el *Ars cantus mensurabilis* dicta las normas de la notación mensural del *ars antiqua*

1270-1280
Anónimo IV, *De mensuris et discantu*, traza la evolución del estilo y los géneros musicales entre 1180 y *ca.* 1280



1250
Petrus de Cruce trabaja en su rítmica modal e introduce los *divisionis punctus;* Juan de Garlandia establece los principios de la rítmica modal

1280
Jerónimo de Moravia, dominico, *Tractatus de musica*

PRÁCTICA

1190-1230
Florecimiento máximo de los *Minnesänger*

1226-1270
Durante el reinado de Luis IX se desarrolla la segunda generación de troveros

1250-1280
Tercera generación de troveros

1240
John of Fornsete (?), *Sumer is icumen in*, el canon más antiguo que se conoce. Florece el motete polifónico

1283
Adán de la Halle, *Jeu de Robin et Marion* y otras composiciones

1248
Tomás de Celano (?), franciscano, compone la secuencia *Dies irae*

1209
Francisco de Asís funda la orden franciscana. Primer desarrollo de la loa

Gautier de Coincy, *Miracles de Notre Dame*, la más antigua colección de cantos marianos en francés

***ca.* 1250**
Jacopone da Todi, franciscano, compone laudes



1300 1325 1350 1375 1400

***ca.* 1300**
Juan de Grocheo, *Tractatus de musica*, destaca la importancia de la práctica musical

1325 *ca.*
Jacobo de Lieja, *Speculum musicae*, defensa del sistema de notación del *ars antiqua*

1316
Felipe de Vitry (?), *Ars nova*, sistema mensural francés del *ars nova*

1318
Marchetto de Padua, *Pomerium artis musicae*, exposición de la notación arsnovista italiana

1321
Juan de Muris, *Notitia artis musicae*, sistema de notación del *ars nova* francés



1323
Juan de Muris, *Musica speculativa secundum Boethius*, nuevas bases de la matemática musical boeciana

1324
El papa Juan XXII publica la bula *Docta Sanctorum* contra la polifonía arsnovista en la liturgia

1332
Antonio da Tempo, *Summa artis rithimici vulgaris dictaminis*, análisis de los géneros poéticos-musicales del *ars nova* italiano, el madrigal y la caza

1310-1314
Comienza la composición del *Roman de Fauvel*, poema satírico con composiciones polifónicas en el estilo del *ars antiqua* y el *ars nova*, que incluye motetes isorrítmicos atribuidos a Felipe de Vitry

1340-1360
Florecimiento del *ars nova* italiano con la primera generación de músicos (Maestro Pedro, Juan de Cascia, Jacobo de Bolonia)

antes de 1360
Recopilación del Rossiano 215, la colección de música polifónica secular más antigua

1350-1380
Segunda generación de músicos del *ars nova* italiano. Se impone la balada polifónica; producción de Francisco Landini

***ca.* 1300**
Se introduce el pedal en el órgano

Comienza el desarrollo del *ars nova* en Francia y, poco después, del llamado *ars nova* italiano

1329
The Robertsbridge Fragment, primera tablatura para instrumentos de teclado

1360-1400
Florecimiento del *ars subtilior* y su expansión en Europa central

***ca.* 1350**
Inicia el fenómeno del mecenazgo musical; la *ballade* tiene la ventaja sobre el motete

1305
Marchetto de Padua compone el motete *Ave Regina caelorum*, quizá por la inauguración de la capilla de los Scrovegni

1365
Guillermo de Machaut compone la *Misa de Nuestra-Señora*

***ca.* 1370**
Se extiende la bombarda, instrumento de viento de doble lengüeta

***ca.* 1320**
Misa de Tournai, la primera totalmente polifónica

1341
Guillermo de Machaut, *Remede de Fortune*, obra poético-musical en la que la canción muestra los gestos internos de los personajes

1377
Muerte de Guillermo de Machaut

***ca.* 1400**
Redacción del códico Chantilly que recoge el repertorio del *ars subtilior*



urante el periodo conocido como Baja Edad Media, de los años 1 200 al 1 400, un nuevo impulso expansivo, sujeto a la ideología de las cruzadas, lleva a Occidente a la conquista de Oriente. Las ciudades se expanden y la arquitectura, el arte y la literatura expresan todos un intenso anhelo de renovación y apertura. A este impulso expansivo inicial le sigue un periodo de guerras, enfermedades y carestías: la Guerra de los Cien Años, la peste, las revueltas de los campesinos reprimidas con sangre. Sin embargo, entre todo esto encontramos aquí las semillas del Renacimiento que veremos florecer en todas sus formas en la Europa del siglo XV.

En el tercer tomo de *La Edad Media,* Umberto Eco, en colaboración con medievalistas expertos en una amplia gama de disciplinas, nos acompaña por la última parte del emocionante viaje a través de la Edad Media, explorando la sociedad, el arte, la historia, la literatura, la música, la filosofía y las ciencias de uno de los periodos más complejos e importantes de la historia de la civilización europea.

www.fondodeculturaeconomica.com